

V Verspätung des Denkens und philosophische Radikalität

Existenzphilosophisch denken heißt, dem Denken weniger eine erkenntnistheoretisch-wissensfördernde als eine integrierend-wegweisende Funktion für unser eigenes Dasein zuzuschreiben: unser Leben im Unwissen ums Ganze der Wirklichkeit führen zu lernen, einzig geleitet von dem unverlierbaren Gefühl unserer inneren Freiheit.

Das existenzphilosophische Paradigma

Existenzphilosophisches Denken schaut nicht, wie etwa praktische Philosophie und philosophische Ethik, darauf, wie gerechterweise zu leben wäre. Gleichsam unterhalb der Normen und Maximen eines guten und gerechten Lebens verbleibend, formuliert es lediglich die Regel, nach der der Einzelne sein Leben zu leben hat, will er es als sein eigenes wiedererkennen. Nach unserem Verständnis lautet die Regel, darauf zu achten, die uns hier und heute bestimmende Differenz von Innen und Außen innengeleitet, auf ein sich öffnendes Drittes von Innen und Außen hin, zu durchlaufen, worüber wir denn einen Ausweg aus deren Umklammerung nähmen. Auf nichts als diesen Ausweg ist unser Denken ausgerichtet – wie es uns dazu bereit macht, uns in unserem Inneren einem sich Öffnenden zu öffnen.

Nach existenzphilosophischem Verständnis hilft uns Denken dabei, unter Bedingungen realer Unfreiheit und Entfremdung uns sowohl innerlich frei als auch jederzeit mit uns eins – operational geschlossen – zu wissen. Es ist die existenzielle Funktion von Denken, die Ein- und Freiheit der Person in allen Lebenssituationen zu erweisen, entgegen allen ›realistischen‹ Dementis, ja, noch unserem eigenen Scheitern. Der existenzphilosophisch Denkende zeigt sein Denken dabei gleichsam *her*. Statt auf eine einem inneren ›Wissen‹ korrespondierende äußere ›Wirklichkeit‹ zu referieren, die seinem Denken erst Legitimität gäbe, ex-

poniert er sich, antifaktisch, als dieser denkende Einzelne. Er weiß sich als einen vom Ganzen absolut Unterschiedenen, der kraft seines Denkens sein Unterschiedensein dem Ganzen, in dem er selber steht, hinzufügt. Sich hinzufügend, entspricht er, laut von Foerster, dem unausgesprochenen Imperativ aller Ethik: die Anzahl der Möglichkeiten in der Welt zu vermehren.¹

So sehr wir uns denkend – und danach handelnd – exponieren, so nah sind wir, dabei zu scheitern. Im Scheitern schlägt ein von uns ausgehendes Antifaktisches faktisch als Enttäuschung, Niederlage, Leiden zurück: Rückschläge, in denen sich die Differenz unseres Inneren zum Außen zu unseren Lasten niederschlägt. Zugleich sind ebendiese Gefühle, durchlebt, Schaltstellen unserer Verarbeitung der Innen-Außen-Differenz selbst. Sie sind sogar die üblichen Modi ihrer Absolvanz, in deren Verlauf wir überhaupt erst zu Lernenden werden: Aus Enttäuschung erwächst Einsicht, aus Niederlagen Selbstüberwindung, aus Leiden Ichstärke.

Indem wir jetzt bereits die Differenz von Innen und Außen als Ort unserer Existenz annehmen, nehmen wir unser Frustriertwerden als Teil der *Conditio humana* mit an: Wir stellen uns darauf ein, dass Innen und Außen unablässig und unabsehbar die Plätze tauschen werden. So auch wandeln sich die Wertigkeiten von Scheitern und Erfolg, um sich in der Zeit womöglich in ihr Gegenteil zu verkehren. Auf der Suche nach einem Dritten von Innen und Außen, das uns hier und jetzt aus deren Umklammerung herausführt, hilft uns das Denken jetzt bereits, das eine gegen das andere auf das Gelingen der eigenen Individuation hin abzugleichen.

Ein systematisch erkenntnistheoretisch vorgehendes Denken sucht uns gegen die Differenzerfahrung, die uns hier und jetzt bestimmt, gleichsam zu immunisieren: Der Weg des Denkens geht hier weniger in das hinein, was den Denken konkret bestimmt, sondern weg davon, hin zum Gleichgewicht eines in sich Schlüssigen, durch Schlüssigkeit sich gegen das Außen Abschließenden. Mit dem Ergebnis, dass der Denkende selber in seinem eigenen Gedankengebäude gar nicht mehr vorkommt: Der Systematiker baut, so Karl Jaspers in Anschluss an Kierkegaard², ein Schloss, während er selber nebenan im Schuppen wohnt. Der existenziell Denkende dagegen weiß, dass er, soll das Gedachte nicht insofern verkehrt sein, als er denkend an seinem eigenen Leben vorbeidenkt, selber in dem, was er denkt, vorkommen muss. »Existenz« meint, in diesem Sinne, ein allem Denken bereits Vorausgehendes, den Denkenden erst zum Denken Drängendes. Danach denken wir, auch existenzphilosophisch, weniger aufs Dasein

1 Vgl. Heinz von Foerster: *Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung*. A.a.O., S. 78.

2 Vgl. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*, S. 12f.

hin, als von diesem her³: Ich denke, indem ich aus mir heraus denke, aus einer grundsätzlicheren Integrität heraus, die ich denkend gar nicht zu fassen bekomme.

Vor der Grenze, nach dem Sprung

Wird mir also einerseits nicht durchsichtig, woraus ich denke, wenn ich denke, so stehe ich doch umso spürbarer in einer Schwerkraft, die macht, dass ich nicht anders kann, als so zu denken, wie ich denke. Ich kann, nach Maßgabe der operationalen Geschlossenheit, die denkenderweise herstelle, nicht anders, als im Denken mit mir selbst eins sein zu wollen. Das heißt nicht, dass ich mich nicht in und durch mein Denken mit mir entzweiten, mir denkend Gewalt antun könnte; aber noch dann wäre dies der Weg zu einer für mich nicht anders als eben über den Weg des Selbstzweifels zu habenden Einheit mit mir.

Denkend arbeite ich, über äußere Sachverhalte vermittelt, mein Verhältnis zu mir selber immer neu durch. Mein Selbstverhältnis begleitet mein Denken, wie mein Denken dieses formt. Noch ein rein operationelles ›Denken‹ wie das eines Computers stellt Einheiten her, indem es Heterogenes *zusammenrechnet*.⁴ Der Terminologie de Chardins folgend, hält sich der Computer indes nur an die äußeren, die wahrnehm- und errechenbaren Dinge in ihrer Heterogenität zusammenhaltenden tangentialen Daten, während sich unser existenziell geleitetes Denken dem zu denkenden Äußeren von unserem eigenen Inneren her, radial, annähert. Unausgesprochen formulieren wir darüber unsere Selbsteinheit in Hinblick auf einen äußeren, unsere Aufmerksamkeit affizierenden Gegenstand in Form einer über ihn vermittelten Annäherung an uns selbst. Auf etwas außerhalb meiner selbst hin denkend, lasse ich mich von meinem Denken ins Offene führen, auf dass dieses mich ihm und darüber, umweghaft, mir selber öffne.

So verliere ich mich denkend ans Gedachte, während ich denkenderweise meinen Selbstverlust durchspiele. Indem ich weiterhin meinen Blick nach außen auf einen Gegenstand und Sachverhalt außerhalb meiner gerichtet halte, spiele ich ihn zugleich auf immer kontrolliertere, selbstbestimmte – von der mich augenblicklich bestimmenden Innen-Außen-Differenz gehaltene – Weise durch. Ich befasse mich mit etwas, von dem ich mich selber getrennt weiß, um mich, mich daraufhin dezentrierend, in mir von mir sowohl zu lösen, als auch tiefer zu

3 Vgl. Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 51f.

4 Vgl. Heinz von Foerster und Ernst und Glasersfeld: Wie wir uns erfinden, S. 116f.

zentrieren. Unmerklich schreite ich so mein objektives Selbst aus. Ich beginne, aus mir heraus eine zunehmend neutralere, distanziertere Auffassung von mir und der Welt zu entwickeln. In der Folge geht es darum, den erlangten Abstand zu mir und der Welt in mein eigenes, problematisches Leben zu reintegrieren. Dies gelingt mir in dem Maße, wie ich meine Strukturdeterminiertheit erkenne; wie ich erkenne, dass ich nun einmal der bin, der ich bin und als dieser in einer Welt zu leben habe, die so ist, wie sie ist; dass ich bei aller Distanz zu ihr und mir in ihr und mit mir weiterleben muss.⁵

Auf mich selbst begrenzt, nehme ich mich, aus mir herausgehend, von meinen Grenzen her in Besitz. Damit verschiebe ich sie schon. Mein Denken macht, dass ich, indem ich ihm – mir selbst – folge, gewandelt zu mir zurückkehre. Es macht mich mir selber komplex: Indem es mich mich selbst in meiner Selbstfremdheit erschließen lässt, nähert es mein subjektives Selbst meinem objektiven an. Denkenderweise finde ich mich dabei als jemanden vor, der *bereits* denkt. Das Rätsel meines Denkens ist der Eigenheit meines Personseins synonym; ich bin mir selbst in meinen Neigungen und Talenten nie ganz erklärlich. Noch für einen bedächtigen Empiriker wie Jean Piaget ist das schlichte Faktum persönlicher Begabung ein unauslotbares Geheimnis geblieben, das eine theoretisch nicht zu schließende Lücke darstellt.⁶ Denkend habe ich diese immer schon übersprungen. In meinem Denken nach der Bedingung der Möglichkeit meines eigenen Denkens fahndend, entdecke ich immer nur weitere Bedingtheiten, die mir mein Denken selbst nicht enthüllen.

Wenn das Staunen der Anfang der Philosophie ist, so führt auch ihr Fortschritt zu keinem Zuwachs an Wissen, sondern bloß zu wissenderer Unwissenheit. Denken ist, mit Helmuth Plessner zu sprechen, auf nichts gewagt.⁷ Es baut weniger auf Gedachtem auf, als dass es dieses schon wieder neu durchdenkt, und sei es um den Preis einer Missdeutung. Was Philosophie sei, ist nicht durch deren Geschichte entschieden. Wir entscheiden es selbst, mit unserem eigenen Denken, jetzt. (Weiter unten werden wir mit Heinz von Foerster sehen, dass immer dann, wenn *wir* etwas entscheiden, wir etwas objektiv Unentscheidbares entscheiden.) Denkend springen wir aus der Geschichte der Philosophie heraus, um aus dem Jetzt unseres Denkens heraus unseren je eigenen Zugang zu ihr zu

5 Vgl. Thomas Nagel: Der Blick von Nirgendwo, S. 20.

6 Vgl. Jean-Claude Bringuier: Jean Piaget – ein Selbstporträt in Gesprächen. Weinheim und Basel 2004, S. 196.

7 Vgl. im Folgenden Hellmuth Plessner: Die Frage nach dem Wesen der Philosophie. In: Gesammelte Schriften IX: Schriften zur Philosophie. Frankfurt/M. 1985, S. 97, 99 und 117.

finden. Mit meiner Festlegung, was Philosophie sei, entspreche ich je nur dem Festgelegtsein meines eigenen Denkens: dass ich, sobald ich denke, mich schon als denkend vorfinde.

Aus dem heraus, was und wie ich selber denke, ergeben sich sogleich Affinitäten und Gegnerschaften zu dem, was Andere denken und gedacht haben. Vor dem Hintergrund dieses Gefüges von Nähe und Kontrast zum Denken Anderer bilde ich mein eigenes Denken, indem ich es, von jenem Gefüge getragen, vor mir selber herausbringe, weiter. Im Gegenzug zwingt mich die Geschichte der Philosophie auf die Gegenwart meines Denkens hin, schmelze die vorgefundene philosophische Überlieferung meinem eigenen Beginnen ein. So macht, Plessner zufolge, gerade die Unmöglichkeit, mich denkend einer philosophischen Tradition zu vergewissern, die mich in meinem Denken hielt, das Getragensein von Philosophie aus, dergestalt, dass ich mich nur über den Sprung, den ich selber tue, der Philosophie im Ganzen angeschlossen weiß.

Denkend entscheide ich darüber, was und wer ich sein will. Andererseits finde ich mich bereits vor. Worüber ich entscheide, ist also nur, wie und als wen ich mich annehmen will. Ich verspäte mich zunächst mir selbst gegenüber, um dann, in der Entscheidung über meine Selbstannahme, sozusagen mit mir in Vorleistung zu gehen. Darüber, dass ich denkend mir selbst voraus bin, ziehe ich im Denken eine transzendente Schlaufe, die mir dabei hilft, mich immer neu aus der Umklammerung meines Bestimmtheits von der Differenz von Innen und Außen auf ein sich öffnendes Drittes von beidem hin zu lösen. Auf diese Weise lerne ich mich in meiner Selbstfremdheit kennen, gehalten in der Spur meines mir einerseits vorvertrauten, andererseits uneinholbaren objektiven Selbst.

So auch komme ich nicht an den Punkt, von dem aus sich mir mein eigenes Denken erschließen würde. Dafür müsste ich mich außerhalb der Zeit, meines eigenen Lebens und Werdens, befinden. Ich müsste denkend bereits aufgehört haben zu denken, d.h. weiterzudenken. Ich hätte mich mittels der ›Technik‹ des Denkens von mir als bereits und immer schon weiter Denkenden getrennt. Ich hätte mich über meine eigene Existenz, aus der heraus ich auf sie hin denke, hinweggesetzt. Dass ich aus ihr heraus auf sie hin denke, ist daran abzulesen, dass ich im Denken unwillkürlich von der objektiven in die subjektive Perspektive und zurückgleite, ohne dass ich den Übergang als solchen denkend zu fassen bekäme.⁸ Ist dieser Übergang nicht bereits Denken – ein Denken, das sich indes als solches gar nicht wahrnimmt?

8 So, nachdenklich, der Kognitions- und Biopsychologe Frank Rösler in: Matthias Eckoldt: Kann das Gehirn das Gehirn verstehen? Gespräche über Hirnforschung und die Grenzen unserer Erkenntnis. Heidelberg 2013, S. 238. – Während, an gleicher

Lebensform und Selbstausdruck

Es unterscheidet Immanuel Kant* von etlichen seiner erkenntniskritischen Nachfolger, dass er nicht Erkenntniskritik gegen Metaphysik ausspielt. Er kritisiert bloß metaphysische Aussagen als Erst- und Letztaussagen, als Pseudoerkenntnis. Fragen dagegen, die unser Leben als Personen betreffen – Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen?⁹ –, sind und bleiben transzendent. Nur als solche auch berühren sie uns in unserem Inneren. Sie betreffen unser Verhältnis zu uns selber, unsere Entscheidung, unser Leben auf uns gemäße Weise, auf die Weise freier – in sich stehender, aus sich handelnder – Personen zu führen. Als transzendente Fragen können wir sie nicht an irgendeine Wissenschaft delegieren, ohne uns überhaupt abzugewöhnen, sie (uns) zu stellen. Indem ich aufhörte, sie zu stellen, bliebe ich unterhalb meiner Möglichkeiten als denkendes Wesen. Mein Denken hätte nichts mehr mit mir, meinem Verhältnis zu mir selber, zu tun. Denken wäre eine Form szientifischer Selbstkonditionierung, worüber ich denkend meine Integrität als immer schon, immer schon weiter Denkender verletze. Verwissenschaftlicht, entfremdete es mich nicht nur mir selbst, sondern meiner mir mitgegebenen Umwelt, jenem Außen, das – komplementär zur Selbstbewegung meines Inneren – meine Wahrnehmung unwillkürlich affiziert.

Was mich im Außen affiziert, lässt mich gleichsam außerhalb meiner bei mir sein. Übers Außen regelt sich mein Verhältnis zu mir, während, umgekehrt, mein Selbstverhältnis mein Verhältnis zu meiner Umwelt bestimmt. So setzt Toleranz im sozialen Miteinander sowohl Ichstärke voraus, wie ich diese erst im Akt des Gewährenlassens von Andersheit aufbaue. Andererseits werde ich immer nur aus meinem eigenen Erleben mein Wissen um Wert und Gleichwertigkeit individueller Lebensweisen beziehen. Dementsprechend fühle mich im Innersten bedroht,

Stelle, der Physiologische Psychologe Hans J. Markowitsch derlei Gedanken als »belletristisch« abtut. Vgl. ebd., S. 42.

- * *Immanuel Kant* (1724-1804), deutscher Philosoph der Aufklärung, auf den die »kopernikanische Wende« in der Philosophie zurückgeht. Danach passen wir uns in unserem Denken nicht einer zu erkennenden Wirklichkeit an, sondern fassen diese, umgekehrt, gemäß den Grundprinzipien unseres Denkens, den sog. reinen Anschauungen a priori (wie Raum, Zeit und Kausalität), auf.
- 9 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Methodenlehre: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft. Werkausgabe Band VI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1981, S. 677.

wenn man meine eigene Lebensform infrage stellt: Ich würde, so Erik H. Erikson*, mein Recht auf meine eigene Lebensform sogar gegen zu erwartende materielle Einbußen, wenn nicht um den Preis meines Selbsterhalts überhaupt, verteidigen.¹⁰ Was irrational erscheint, ist meinem Streben nach Glückseligkeit geschuldet. Diese wiederum ist an meinen Selbstausdruck gebunden. Ohne mich als mich auszudrücken, wäre ich niemand – noch vor mir selbst. Um jemand zu sein, muss ich mich – mir – als solchen zeigen. Ich weiß nicht schon, wer ich bin; eben darum muss ich mich ausdrücken. Indem ich mich ausdrücke, gehe ich mit mir in Vorleistung: an meine Grenzen. Ich konfrontierte mich mit der Differenz von Innen und Außen, die mich hier und jetzt bestimmt. Mich ausdrückend, drücke ich die Selbstbestimmtheit dieser Konfrontation aus, meinen, mit Tillich zu sprechen, Mut zum eigenen Sein.

Dies betrifft den Außenaspekt meines Selbstausdrucks. Was seine Wirkung auf mein Inneres angeht, so stellt er ein Versprechen dar, das ich, nach außen gerichtet, mir selbst gebe. Ich beginne, in eine Koevolution mit mir selber einzusteigen, mit meinen bisherigen Handlungen, den mich leitenden Hoffnungen, den mich zurückhaltenden Ängsten, meiner Biografie im Ganzen.¹¹ Weil ich nicht schon weiß, was und wer ich bin, was an mir Inneres, was Äußeres ist, muss ich immer neu in die Differenz von Innen und Außen, wie ich sie gerade vorfinde, hineingehen. Immer neu muss ich meine Unwissenheit in Bezug auf mich selber durchleben. Ebendeswegen gehe ich ja aus mir heraus. An meine jeweiligen Grenzen stoßend, blicke ich auf mich zurück als jemanden, der ich schon nicht mehr bin. Meine Identität ist nichts dieser Rückblick, diese Erinnerung an mich. Über sie – meinen Herausgang aus mir – wird mir meine eigene Innerlichkeit äußerlich: Ich hole mein vergangenes Selbst ins Hier meines Mirvoraus-Seins zurück und verbinde es, im Maße seines Äußerlichwerdens, mit meinem aktuellen Grenzgang. Es ist dieser Zusammenschluss, nur er, der mein Selbstsein ausmacht.¹²

* Erik H. Erikson (1902-1994), deutsch-amerikanischer Psychoanalytiker.

10 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/M. 1973, S. 119.

11 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 343.

12 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 113f.

Identität und Kontextualisierung

Eine Identität herauszubilden, heißt, (etwas) mit mir anzufangen, handelnderweise Erstmaligkeit, Irreversibilität herzustellen. Handelnd eröffne ich ein Raum-Zeit-Kontinuum, in welchem sich mein Leben zu *meinem* kristallisiert.¹³ Wie mein Leben auf dieses Kontinuum hin sich sein eigenes Umfeld sucht und schafft, ist »Identität« ein gleichermaßen distinkter wie übergängiger Begriff. Er beschreibt die Selbstorganisation des Selbst als einen Vorgang der Entfaltung durch Kontextualisierung. Dieser vollzieht sich einerseits nach außen hin, als Suche nach Bestätigung und Bestärkung, aber auch nach Selbstbegrenzung; andererseits nach innen, in Exploration der jeweils vorgefundenen Innen-Außen-Differenz zur Gewinnung freier, das Selbst aufbauender, orthogenetisch-negentropischer Energie. Ich gewinne innere Ordnung, wie gesehen, immer nur im Austausch mit meiner Umgebung: Ich wende innere Energie auf, wie ich äußere aufnehme; mich als Selbst aufbauend, gebe ich nach außen ab, was ich nicht (mehr) sein will. Kraft dieses Austauschs, meiner eigenen Entropieproduktion, erhalte ich mich am Leben, d.h. in einem Zustand relativen, balancierfähigen Ungleichgewichts.

Ich bewahre mich, *indem* ich evolviere: Identität ist, komplementär zum Zusammenschluss des heutigen Selbst mit seiner Erinnerung an sich selbst, ein vorwärtsgerichteter, metastabiler Zustand, gleich einem Stolpernden, der, um nicht zu fallen, *weiter* stolpert.¹⁴ Sie ist weder aufwands- noch schmerzfrei zu haben. Ich erlebe sie – mich – immer nur von meinen Rändern her, darüber, dass ich aus mir herausgehe: sei es, dass ich jäh meiner innewerde, sozusagen meine eigene – nicht notwendigerweise angenehme – Bekanntschaft mache; sei es, dass ich auf eine Krise zusteure, in der ich mir selber verloren zu gehen drohe.¹⁵ Mir selbst voraus, bin ich allzeit gehalten, mir selbst zu folgen – und tue es doch oft genug nicht. Ich zaudere, zweifle und bereue nicht selten im Nachhinein meine Mutlosigkeit. Ohne Mut zu mir, zu meinem Sein, gibt es mich gewisserweise gar nicht. Ich bin mir selber nur in meinem Voraussein, in vorausgreifendem Handeln gegenwärtig. Die Erstmaligkeit, die ich handelnd setze, führt mich mir als Potenzialität vor Augen; diese geht mir aber erst nach vollzogener Handlung, rückblickend, auf. Ihre Erkenntnis gibt mir die Kraft und das Zutrauen, weiter nach vorne zu gehen. Nie aber werde ich bei einer letztgültigen Identität angekommen

13 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 303.

14 Vgl. ebd., S. 63. – Siehe auch Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 49.

15 Vgl. Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 147.

sein: Ins Offene tretend, sammle ich mich zu mir in meiner Erinnerung an mich als jemanden, der ich schon nicht mehr bin.

Von außen gesehen bin ich nur ein Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt. Als ein solcher habe ich zunächst nur für mich selber Bedeutung. Die Bedeutung, die ich für mich besitze, bedarf jedoch, um sich durchzuhalten, ihrer Bestätigung durch Andere. Ich weiß, dass ich bloß für mich, in reiner Erst- und Einmaligkeit, gar nicht leben könnte; ich würde mich erst gar nicht als Ich erfahren. Weil ich dies weiß, suche ich nach einem Feedback außerhalb meiner. Ebendeswegen erschaffe ich den mir gemäßen Kontext, der mich mir selber erklärt und rechtfertigt. Um der Herausbildung dieses Kontextes willen gehe ich aus mir heraus. Dafür aber muss ich zunächst in die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen hineingehen. Ihr entnehme ich das »Material« meiner Kontextualisierungen, mit dem ich mir das Raum-Zeit-Kontinuum meiner Welt auf- und umbau. Ich baue sie auf und um in präzis der Weise, wie ich die vorgefundene Innen-Außen-Differenz bewältige.

Der Standpunkt, der sich mit mir ausspricht, stellt keine individuelle Willkür dar, sondern hat seine eigene notwendige Genese. Er ist strukturdeterminiert wie ich selber – wie die ganze Welt. So sehr ich jedoch, frei, mein Gewordensein immer neu zu durchbrechen aufgefordert und fähig bin, stellt mein jeweiliger Standpunkt zugleich eine Selbstschöpfung dar. Paul Tillich fasst ihn als »Schöpfung des Kreises«¹⁶ auf, in dem ich einerseits als dieser Einzelne stehe, den ich andererseits, als in sich stehendes, aus sich heraus handelndes Individuum mir selbstständig zu erschließen und zu entfalten aufgerufen bin. Indem ich ihn mir erschließe und entfalte, erschließe und entfalte ich mich selber. Mit meiner Entfaltung trete ich aus mir heraus: Ich sehe mich und meinen engeren Umkreis von weiteren Kreisen umfasst, in die ich eintrete, indem aus mir heraustrete. Mein eigener Standpunkt stellt nicht nur einen äußerlichen Schnittpunkt all der mich umfassenden Kreise dar, sondern ich selber bin es, der seinen Standpunkt nach innen hin zu einem eigenständigen Kreisen weitert und vertieft. So unwillkürlich ich dabei vorgefundene äußere und innere Innen-Außen-Differenzen durchquere, habe ich, indem ich meinen Standpunkt entfalte, an einem mich Umgreifenden teil. Ihm entnehme ich im Rücklauf zu mir den Inhalt meines Standpunktes; zugleich findet dieser am mich Umgreifenden seine konkrete Begrenzung. Beides zusammen macht die existenzielle Tiefe meines Standpunktes aus und, darüber vermittelt, die schöpferische Selbstsetzung meines sich artikulierenden Ichs als

16 Paul Tillich: Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: Tillich-Auswahl. Hrsg. v. Manfred Baumotte. Band 2: Die Zweideutigkeit des Lebens. Gütersloh 1980, S. 70.

»neue individuelle und unvergleichbare Synthese von allgemeiner Form und konkretem Inhalt«¹⁷.

Weniger also aus Gründen eines sich selbst genügenden Individualismus als des kreisend-entfaltenden Aufbaus seiner eigenen Welt aus der bestehenden heraus ist jeder Einzelne, so Karl Jaspers im Rückgriff auf Kierkegaard und Nietzsche*, angehalten, sein Leben als »Ausnahme« zu realisieren.¹⁸ Nicht als Ausnahme von irgendeiner Regel, als auf sich selber beharrende Abweichung, sondern als Explikation seiner spezifischen Unterschiedenheit von allem, noch von sich selber. Nach Odo Marquard* ist Existenzphilosophie in emphatischer Weise Philosophie des Einzelnen. Als »Ernststätte« menschlichen Lebens ist der Einzelne nicht schon über seine Gattungszugehörigkeit, gemäß den Gesetzen ihrer und seiner Selbsterhaltung, erklärbar, sondern bleibt alleingelassen mit der Aufgabe, der zu werden, der er ist.¹⁹

Aus meiner eigenen Unterschiedenheit heraus entfalte ich das Ganze meiner Welt als Raum-Zeit-Kontinuum, das ich selber handelnderweise eröffne. Ich konstituiere mein Selbst, so aktiv wie flüchtig, darüber, dass ich immer wieder aus mir herausgehen muss, um mich an meinen Grenzen selbst zu erfahren, und, zu mir zurückkehrend, mich vertiefend zu zentrieren. Bin ich auch nur ein Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt, so realisiere ich mich doch als die Ausnahme, die ich bin, über die Erstmaligkeiten, die ich handelnd setze. Was ich sein werde, werde ich meiner Unterschiedenheit von allem, sie entfaltend, abgerungen haben: Weil ich in keinem Ganzen aufgehe, muss ich kontextualisieren, d.h. den Kreisen, in denen ich stehe, mein In-mir-Kreisen hinzufügen.

17 Ebd., S. 71.

* *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), deutscher Philosoph des »Willens zur Macht« und der »Ewigen Wiederkunft des Gleichen«.

18 Vgl. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*, S. 25.

* *Odo Marquard* (1928-2015), deutscher Philosoph. Wie Robert Spaemann Angehöriger der sog. Ritter-Schule.

19 Vgl. Odo Marquard: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Herausgegeben von Franz Josef Wetz. Stuttgart 2013, S. 12, 15 und 94. – Bemerkenswert, dass Marquard in seinen vielfältigen Bezugnahmen auf Existenzphilosophien und -philosophen Karl Jaspers nicht erwähnt.

Augenblick und Paradox

Kierkegaards Begriff für die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen ist »Augenblick«. Seiner gewahr, finde ich mich als schon existierend vor, bevor ich mich und meine Existenz überhaupt begreifen kann. Im Gewährwerden des Augenblicks steckt die Erfahrung eines Paradoxes: Indem ich meine Existenz bedenke, verspäte ich mich ihr – mir selbst – gegenüber.²⁰ Mein Denken reicht nicht an das heran, wodurch es veranlasst wird; es erreicht nicht, was es zu denken sucht. Was das Denken sucht, liegt außerhalb des Denkens. Und doch kann es nicht davon lassen, es denken zu wollen. Es kann nicht anders, als weiter, über sich hinaus zu denken. So sucht der Verstand gleichsam seinen eigenen Untergang: Es begnügt sich nicht mit dem Denkbaren, sondern denkt aufs Udenkbare hin.

Wir können übers Denken das Paradox des Denkens nicht auflösen. Wir können es nur annehmen, d.h. unseren Verstand von seinen eingesehenen Verspätungen belehren lassen. Wo er seiner Belehrung ausweicht und auf seine Souveränität pocht, wird ihm das Paradox des Denkens zum Ärgernis. Mehr noch, sein Ärger wird ihm zum – malignen – Antrieb. Gegen das vorgefundene Paradox angehend, wonach der Verstand das zu Verstehende nie einholt, verschmilzt er mit seinem Ärger. Er wird, als Jagender, zum Gejagten seines eigenen Ärgers. Oder, nach einem Bild Gabriel Marcells*: Der Verstand glaubt, ein Scheinwerfer zu sein, während er doch nur ein Bildschirm ist.²¹ Der Name dieses Missverständnisses ist »Rationalismus«. Als Ausdruck des Selbstmissverständnisses des Verstandes ist der Rationalismus, so Kierkegaard, ein Reflex einer ihm zugrunde liegenden »akustischen Täuschung«. In genau dem Maße nämlich, wie der Verstand, statt seiner eigenen Verärgerung auf die Spur kommen zu wollen, sich von diesem nur mehr antreiben lässt, gibt der Rationalismus sich selbst zum Echo jener ihm unbegriffen bleibenden akustischen Täuschung. Der Rationalist spricht insofern nicht aus sich selbst, sondern antwortet immer schon und immer nur auf das ihm bereitete Ärgernis. So wird er nolens volens zum Beweisträger seines Gegenteils, jenes Udenkbaren und Unwahrscheinlichen, demgegenüber der Verstand sich seiner Klar- und Selbstbestimmtheit rühmt, während dieselbe Klar- und Selbstbestimmtheit doch nur das Fallobst seiner Verspätungen ist.

20 Vgl. im Folgenden Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 61ff.

* *Gabriel Marcel* (1889-1973), französischer Philosoph und Dramatiker. Vertreter eines christlichen Existenzialismus.

21 Vgl. Gabriel Marcel: Die Erniedrigung des Menschen. Frankfurt/M. 1957, S. 290.

Das Paradox des Denkens konfrontiert den Verstand weniger mit dem Anderen einer ihm äußerlichen ›Wirklichkeit‹ als einer ihm innerlichen Grenze: dass er immer nur bzw. schon auf etwas reagiert, das früher ist als er selber. Dort hingegen, wo er sich seine Verspätungen selbst zuzurechnen lernt, macht er sich zur Konfrontation mit dem ihm zugrunde liegenden Paradox bereit. Nicht nur nämlich, dass ihm diese Konfrontation ein Verständnis von der Inkongruenz von Verstand und erfahrenen Paradox bringt; nicht nur auch, dass im Maße dieses Verständnisses der Ärger des Verstandes verfliegt, die Begegnung mit dem Paradox wird ihm zum Glücksfall einer – heiklen, da immer neu aufwühlenden – Liebesaffäre geraten.

Einerseits setze ich mit mir selber einen Anfang. Zugleich wird mir bewusst, dass ich zu keiner Zeit über die erste Initiative verfüge; ich habe mich ja nicht selbst geschaffen, sondern finde mich als den, der ich bin, bereits vor. Es liegt indessen an mir, das Vorgefundene so oder so anzunehmen bzw. abzulehnen. Darüber, dass ich es bin, der über das Ob und Wie seiner Selbstannahme entscheidet, *handle* ich. Indem ich handle, bringe ich Erstmaligkeit ins Spiel. Genau darüber aber verspäte ich mich schon: Ich evolviere etwas an und in mir, das früher ist als mein Ich. Andererseits braucht dieses Etwas mich als Subjekt, um realisiert zu werden. Es braucht mich in meinem Mir-voraus-Sein. Mir voraus, skandiere ich mein Werden: Ich tanze, was mich vertikal determiniert, horizontal aus.²²

Wir Monaden: Selbstkonstruktion aus der Selbstunterscheidung

Von einem Nirgendwo her gesehen, stelle ich, rein äußerlich, einen Punkt neben anderen Punkten in einer azentrischen Welt dar. Jeder dieser Punkte stellt ein nach außen hin verschlossenes Innen dar. Es bleibt *mir* verschlossen, so sehr es *mir* erscheint: Erscheinend hält es kraft seines Erscheinens dasjenige, was mit ihm erscheint, gerade *zurück*; mir erscheinend schließt es mich von ihm aus. Für sich selbst indessen ist es, wie wir alle, nach innen hin offen: gemäß der Innen-Außen-Differenz, die spezifischerweise an und in ihm wirkt. In Rückgriff auf Aristoteles^{*} Begriff der »Entelechie« – im Sinne einer jedem Organismus innewohnenden, richtungsgebenden Kraft, als sein individual-seelisches Formprinzip

22 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 324.

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

– begreift Gottfried Wilhelm Leibniz* das Innenleben intelligenten organischen Lebens als »monadisch«. ²³ Monaden sind fensterlos; nichts kommt von außen in sie hinein, was nicht schon in ihnen wäre. Sie verändern sich nicht über äußere Anstöße, sondern in der Logik der ihnen innerlichen Antriebskräfte, derselben Kräfte, die ihre – unsere – unwillkürlichen, zunächst verworrenen Außenwahrnehmungen leiten. Leibniz nennt sie »petites perceptions« (kleine Wahrnehmungen). Erst über die allmähliche Erschließung von Zusammenhängen innerhalb des Wahrgenommenen selber ordnen, d.h. verlängern sich die Perzeptionen zu Erkenntnissen, zu »Apperzeptionen«.

Über ihre Verlängerung biegen sich unsere Wahrnehmungen zu Selbstwahrnehmungen um: Wir beginnen, uns als Wahrnehmende wahrzunehmen und darüber als Vernunftwesen innezuwerden. Als solche sehen wir uns vor die Frage unseres eigenen Daseins gestellt und damit, als nächsten Umkreis, vor die des Seins überhaupt. Leibniz beschreibt die Monaden – uns – als einerseits in sich kreisende, sich voneinander unterschieden wissende Mikrokosmen, andererseits als vielzählige Spiegel eines nicht direkt erkennbaren Ganzen. Die Vielzahl aller möglichen Perspektiven aufs Ganze sind ein Attribut ebendieses Ganzen. Leibniz begreift diese Polyperspektivik als »prästabilisierte Harmonie«, in der all die aufeinanderstoßenden, auseinanderstrebenden Individualitäten in einer unvor-denkllichen Balance gehalten sind. Leibniz' Monadologie ist insofern System- und Individuationstheorie in einem. Danach sind die Monaden, in ihrer geschöpflichen Begrenztheit und Einzigartigkeit, nicht nur disparate Spiegel der einen, sie verbindenden Welt; sie schaffen über die Entfaltung des ihnen Innerlichen ihre eigene Welt, eine Welt, die es ohne sie – uns – nicht gäbe.

Das Spezifikum der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen unterscheidet mich von allen Anderen; sie unterscheidet mich sogar noch von mir selber, dem ›Ich‹, von dem meine, dass ich es habe oder sei. Dabei stelle ich es doch immer erst her bzw. erkenne mich als mich wieder, indem ich mich jetzt mit der Erinnerung an mich, der ich schon nicht mehr bin, verbinde. Meine Differenz zu mir ist früher als mein Ich: Dieses bildet sich erst aus der Absolvanz jener heraus. Ich bin mir selbst das Nadelöhr, durch das ich, konfrontiert mit der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz, hindurch muss. Jeder Gedanke, den ich denke, stellt ein Mandala dieses Nadelöhrs dar, ein logisches

* Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), deutscher Mathematiker, Diplomat und Philosoph. Neben dem Franzosen René Descartes (1596-1650) und dem Niederländer Baruch de Spinoza (1632-1677) Hauptvertreter des neuzeitlichen Rationalismus.

23 Vgl. im Folgenden Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. Stuttgart 1979, S. 14ff., 19f. und 26.

Ensemble von Innen-Außen-Differenzen, die sich immer neu ins Offene eines Dritten von Innen und Außen zusammenfädeln und so »mich« ergeben.

Ich gruppiere mich gleichsam in meinem Inneren permanent um. Denkend realisiere ich meine innere Neuordnung, indem ich sie sowohl vorwegnehme, als auch nachvollziehe. Jeder Gedanke, den ich denke, gibt Anlass, auf mich selbst als den ihn Denkenden zu schließen, von mir etwas über mich zu lernen. Denkend verändere ich mich, tue einen Schritt ins Offene meiner selbst, ziehe mich mir, meinem Mir-voraus-Sein, nach. Es ist dieser Rückschluss auf mich selber, der das Jetzt dieses Gedankens zum Momentum meiner gedanklichen Selbstkonstruktion macht: Ich folge mir dorthin nach, wo ich denkend schon bin. Mir folgend lerne ich von mir; lernend werde ich; werdend baue ich mich selbst auf; mich aufbauend, schaffe ich meine eigene Strukturbedingtheit um; sie umschaffend, gebäre ich sozusagen meinen eigenen Vater²⁴. Meine Bedingtheit als solche, die Tatsache, dass ich nicht mein eigener Schöpfer *bin* (sondern bloß so *handle*), bleibt dabei unangetastet. Sie tritt mir sogar jetzt erst eigentlich vor Augen: Darüber, dass ich den Gedanken meines Geschöpfseins denke, erschaffe ich mir, so Jean-François Lyotard*, gedanklich meinen Schöpfer.²⁵

Der Gedanke meiner Genese ist insofern bereits ein epigenetischer. Ich kann den Gedanken meiner selbst nicht denken, ohne denkend einen Sprung zu tun, über den ich mich aus meiner eigenen Zukunft, dem Vektor meines objektiven Selbst, her erfasse. Der Sprung, den das Denken eines Gedankens darstellt, kann von diesem Gedanken selbst nicht abgebildet werden: Er ist und bleibt Resultat einer anfänglichen Verspätung: Denken und Gedanke bleiben voneinander gespalten. Aus diesem Spalt heraus denke ich weiter, übers soeben Gedachte hinaus. Der Gedanke ist ein Zwischenschritt des Denkens, Landeplatz und Sprungbrett in einem. Das Denken selbst, in dem Sinne, dass wir immer schon denken und ebenso unwillkürlich weiterdenken, hat weder Anfang noch Ende bzw. nur dasjenige unserer Existenz.

Eine Echtzeittheorie des Gehirns?

Radikalität im Philosophischen bedeutet, an die Wurzel der Ungleichzeitigkeiten des Denkens zu gehen. Dazu gehört, dass ich sie, indem ich sie zu denken versu-

24 Vgl. Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern. Reinbek 1961, S. 23.

* Jean-François Lyotard (1924-1998), französischer Philosoph. Theoretiker einer Ökonomie des Libidinösen und einer philosophischen Postmoderne.

25 Vgl. Jean-François Lyotard: Wozu philosophieren? Zürich – Berlin 2013, S. 54.

che, erfahre, sie nicht adäquat denken zu können. Wenn ich denke, gehe ich immer nur diesen Abstand von Denken und Gedanke, Denken und zu Denkendem durch. Der Denkprozess *ist* dieser Durchgang – aber wodurch? Wir wissen es nicht. Ebendeswegen denken wir ja. Denkend erfahre ich Wirklichkeit als einen Widerstand, der vor meinem Denken zurückweicht. Ich erlebe ihn an mir selber als anfängliche Verspätung meines Denkens, als Ungleichzeitigkeit mir selbst gegenüber. Sie zeigt sich mir als Unmöglichkeit, die Wirklichkeit meines eigenen Denkens zeitgleich mit dem Aufbau meiner subjektiven Wirklichkeit in und durch mein Denken zu erfassen.

Ebensolche Zeitgleichheit jedoch suggeriert der radikale Konstruktivismus. In kantischer Tradition befragt er unsere kognitiven Möglichkeiten a priori. Anders als Kant jedoch ermittelt er sie nicht subjektiv, an der Art, wie wir unwillkürlich Denkformen wie Raum und Zeit, Eigenschaft und Substanz, Ursache und Wirkung ans Wahrgenommene herantragen. Er macht sie direkt an etwas objektiv Vorfindlichen dingfest: am menschlichen Gehirn. Das Gehirn ist danach nicht nur dasjenige, das mich zum operativen Akt des Denkens, mithin zum selbstständigen Lernen, befähigt. Es bildet die Fähigkeit, die es mir verleiht, an sich selber plastisch ab, indem es parallel zu meinen kognitiven Fertigkeiten seine eigene neuronale Infrastruktur, die mich zu ihnen befähigt, immer neu umschafft. Dies qualifiziert das Gehirn zum Zentrum meines denkenden Selbstseins, während es andererseits doch ein Organ bleibt, dessen ich mich bediene, um zu denken. Ich bediene mich des Habens eines Gehirns, um mich als denkend-lernendes Wesen zu realisieren. Ebenso gut kann ich aber auch *nicht* lernen: Haben und Sein, Können und Tun fallen nicht zusammen. Ich bin nicht mein Gehirn, sowenig das Gehirn, das ich habe, schon mein Ich ist. Aber ich wäre nicht ich ohne mein Gehirn: Mein Gehirn ist derjenige Teil an mir, dessen Zerstörung die Zerstörung meiner selbst bedeutet.²⁶ So wenig Gehirn und Ich identisch zu setzen sind, während andererseits das eine nicht ohne das andere wäre, so wenig kann ich mein Ichbewusstsein irgendwo materiell verorten. Vielmehr stellt es selber bereits einen Blick von ›nirgendwo‹ auf ein Drittes von Innen und Außen dar: Mein Ichbewusstsein ist zugleich dieses Dritte und jener Blick. Es ist das mir selbst überlegene Bewusstsein des mich ausmachenden Doppelaspekts von Bewusstsein und Körpersein, Subjektivität und Selbstvergegenwärtigung, Innerlich- und Äußerlichkeit.

In dem Maße, wie das menschliche Gehirn die physiologische Bedingung der Möglichkeit darstellt, dass wir denken, muss eine Theorie des Gehirns, nach Heinz von Foerster, über eine bloß physikalisch-chemische Theorie hinausge-

26 Vgl. Thomas Nagel: Der Blick von Nirgendwo, S. 74.

hen.²⁷ Anders bliebe sie unterhalb des Niveaus, das ein Gehirn sowohl für uns, unsere Fähigkeit zu denken – denkend über uns hinauszugehen –, präjudiziert, als auch an sich selber, seiner sich selbst umbildenden Plastizität, darstellt. Wie das Gehirn, autopoietisch, die Bedingung seiner selbst als Organ des Denkens und Lernens vorgibt, müsste eine Theorie des Gehirns, weitergedacht, jenem kybernetischen Umstand zweiter Ordnung Rechnung tragen, wonach eine Theorie des Gehirns nicht nur wiederum *mittels* eines Gehirns geschrieben wird, sondern diese Theorie selber, in Echtzeit, artikulieren können müsste.

Genau genommen würde es sich hierbei um gar keine Theorie handeln. Eine Theorie ist eine Theorie von etwas, das früher ist als sie selber. *Wessen* Gehirn wäre es, dessen Theorie wir in einer solchen Echtzeittheorie zur Kenntnis gebracht bekämen? Erstens, angenommen, es wäre unser eigenes: Heißt nicht, in Kenntnis versetzt zu werden, das uns zur Kenntnis Gebrachte zu *empfangen*? Heißt nicht, zu empfangen, mich gegenüber einer Gabe als sie Entgegennehmenden zu verhalten, mich also in einer zeitlich-räumlichen Differenz zu ihm zu befinden? Noch als Rezipient der Theorie meines eigenen Gehirns würde ich mich gegenüber dieser Theorie/meinem eigenen Gehirn verspäten: Sie/es gibt, indem sie/es sich als Theorie kundgibt, die Bedingung ihrer/seiner eigenen *Nachvollziehbarkeit vor*. Entweder bin ich also mein Gehirn, das sich seine eigene Theorie schreibt, oder ich nehme die Theorie, die mein Gehirn über sich selber verfasst, zur Kenntnis. Beides kann nicht zur selben Zeit stattfinden – und muss es doch, um eine Echtzeittheorie zu sein.

Zweitens: Sollte ich die Theorie meines eigenen Gehirns, von ihm selbst verfasst, als für meine eigene auffassend-kreative Kognitionsfähigkeit repräsentativ ansehen, müsste ich mich selbst als von einem körperlich-geistigen Doppelaspekt bestimmten Wesen vergessen machen, das nicht vollständig und ausschließlich Bewusstheit ist. Aber selbst, wenn es mir gelänge, vermag ich es nicht, es durchzuhalten, da es immer *ich* wäre, der *sich* vergäße. Noch meine Selbstvergessenheit wird von mir vollzogen. Ich kann sie nicht vollziehen, ohne meinen Selbstverlust zu empfinden: ohne von seiner Empfindung an den mich bestimmend-begrenzenden Doppelaspekt erinnert zu werden.

27 Vgl. im Folgenden Heinz von Foerster: Kompetenz und Verantwortung. In: Kybernetik, S. 169f.

Das radikalkonstruktivistische Paradigma und die Naivität der Philosophie

Das radikalkonstruktivistische Paradigma suggeriert, dass wir in unserem Denken unsere eigene Wirklichkeit aufbauen, in genau dem Maße, wie wir die äußere Wirklichkeit, auf die unser Denken referieren zu können meint, als Illusion eben unseres Denkens begreifen zu lernen hätten. Weitergedacht hieße das, dass wir selber das Zeug dazu hätten, den Spalt zwischen Denken und zu Denkendem zu schließen. Alles wäre in operationale Selbstbezüglichkeit aufgelöst und das radikalkonstruktivistische Paradigma das letzte philosophische Paradigma überhaupt. Mit ihm würde Philosophie aufhören. Es gäbe keine Notwendigkeit mehr für sie; das Denken hätte und wäre nicht nur seine eigene, sondern die *ganze* Wirklichkeit.

Aber auch dann bliebe ein Rest: die Differenz von Innen und Außen. In ihrer Reflexion auf die Vergänglichkeit von allem, auf unsere eigene Endlichkeit, nimmt sich Existenzphilosophie seit jeher dieses Rests an. Aus der Frustration heraus, dass unser Denken nie, was es zu denken versucht, erreicht, bezieht es seinen akosmischen Begriff von Denken. Der wiederum entspricht dem Akosmismus* unserer Innerlichkeit, wonach niemand Tiefe und Höhe seines eigenen Selbst ermisst. Aus diesem strukturellen Missverhältnis zu mir selber heraus erneuert sich mein Selbstbild, analog zu dem gegenüber meiner eigenen Strukturbedingtheit freien, transzendenten Sinn meines Lebens. So sehr mich dieser Sinn an mein Selbstbild in eins mit meiner Selbstunterschiedenheit erinnert, so wenig habe ich in Bezug auf mich die Wahl, jemand anderes zu sein, als ich bin. Zugleich bin ich gehalten, draußen einen Pluralismus der Selbstbilder und Wertigkeiten als gegeben zu respektieren. Im Gebot der Toleranz nach außen, der Selbstbindung nach innen hin zeigt sich auf ein Weiteres, dass ich in und aus der Differenz von Innen und Außen lebe. Indem ich, um meiner eigenen Lebensführung willen, die Rivalität von Innen- und Außensicht auf die Dinge ernst nehme²⁸, tue ich das eine, ohne das andere lassen zu müssen. So gehe ich bereits meinen Weg auf ein Drittes von Innen und Außen zu.

Diesen Weg weist von jeher das Denken. Denken ist ein transzendenter Akt, über den wir eine Einheit mit uns in Form operationaler Geschlossenheit unserer

* *Akosmismus*: Die Vorstellung, dass unser Denkvermögen und unsere Seelenkräfte einem der Welt entzogenen, dem von ihr nicht ableitbaren Bereich unserer Innerlichkeit angehören.

28 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen. Stuttgart 1991, S. 69.

selbst in struktureller Kopplung an die uns umgebenden Verhältnisse realisieren. Nur mittels Transzendenz, indem wir in uns über uns und die Welt hinausgehen, sind wir überhaupt erst wir, d.h. *da*. Wir bedürfen der Transzendenz unseres Denkens um des Erhalts unserer inneren Unabhängigkeit, der Offenheit unseres Selbstbezugs willen.

Robert Spaemann fasst Philosophie als »institutionalisierte Naivität« auf. In ihrem Vornichtshaltmachen und Alleshinterfragen repräsentiert sie eine nicht enden wollende Pubertät auf Menschheitsniveau, indem sie auf universalistische Weise unser aller unlösbares Identitätsproblem artikuliert.²⁹ Es ist die Begehrensstruktur unseres zu lebenden Lebens, unseres Strebens nach Glück und Selbsterfüllung, das uns vor nichts Endlichem – noch vor uns selber in unserem strukturdeterminierten Sosein – Halt finden lässt. Im Maße dieses Begehrens ist unser Wille frei. Die Kraft zu unserer Freiheit entnehmen wir dabei nicht zuletzt den Wunschbildern unserer Kindheit und Jugend. Mit ihnen ist gleichsam eine Vorentscheidung über das Endziel unseres Lebens gefallen. Auf sie kommen wir immer dann zurück, wenn wir uns in einer Krise befinden und uns auf uns selbst besinnen müssen.

In ihrer Naivität hält uns die Philosophie in Kontakt zu jener Vorentscheidung. Sie hält uns in Kontakt zu unserem objektiven Selbst, dem, was in uns von uns trennt. Dahin gehend ist alles, was wir zu denken und zu sagen haben, immer neu zu denken und zu sagen. Was zu denken und zu sagen ist, muss auf einer Reflexionsstufe gedacht und gesagt werden, die das schon Gedachte und Gesagte ins jetzt zu Denkende und zu Sagende integriert. In dieser Integration, jener Vergegenwärtigung äußert sich der Universalitätsanspruch von Philosophie. Der Anspruch auf Universalität von Philosophie ist dabei nicht vom Eigensinn des Denkenden zu trennen. Philosophie ist nicht Wissenschaft; sie ist Diskurs, Praxis der Selbstverständigung, nach innen wie nach außen. Als solche ist sie Sache eines jeden.

Wenn Freud sagt, dass die Philosophie sich von Wissenschaft in der Illusion entfernt, ein kohärentes Weltbild liefern zu können³⁰, so ist doch diese Illusion unabdingbar für den Selbstbezug des Denkenden: Wir können denkend der Illusion des Denkens nicht entgehen, in eben dem Maße, wie wir denkend für die operationale Geschlossenheit unserer selbst, so illusionär auch diese sei, sorgen. Wir können nicht anders, als mit uns selbst eins sein zu wollen. Nur so sind wir

29 Vgl. Robert Spaemann: Philosophie als institutionalisierte Naivität. In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II. Stuttgart 2011, S. 31.

30 Vgl. Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 35. Vorlesung: Über eine Weltanschauung. A.a.O., S. 588.

gerüstet, uns immer wieder neu vor die äußere Wirklichkeit, aber auch vor unsere eigene Selbstfremdheit zu begeben – uns beidem aus unserer Differenz zu beidem zu konfrontieren. Eine Form dieser Konfrontation ist ›Wissenschaft: nach außen hin als Natur-, nach innen hin als Seelenkunde³¹. Wissenschaft vermag sich selbst weder zu begründen noch durchzuhalten, wenn wir als Wissenschaftler nicht auch Denkende sind, die weiter, noch über unser Wissen hinaus, denken, denkend sich der Selbstdistanz fähig machen.

31 Vgl. ebd., S. 606.

