

I Eine Kybernetik menschlichen Werdens?

Was regelt unsere Lebensführung? Wir können die Frage nicht theoretisch, abzüglich des Lebens, das wir aktuell führen, beantworten. Wir wissen ja nicht einmal, was Subjekt und Objekt unseres Fragesatzes ist. Was, wenn unser Leben in nichts als dem Vollzug der Ununterscheidbarkeit unseres Subjekt- und Objektseins für uns selbst bestünde? Zur Antwort erhielten wir zwei neue Fragen: Bedeutet deren Ununterscheidbarkeit den Verlust unserer selbst? Oder bekommen wir, im Gegenteil, uns nur über diesen Verlust, indem wir ihn bewusst durchlaufen, überhaupt erst in die Hand?

Regel und Regler

Unser Leben führend, müssen wir unserer eigenen Führung folgen: Wir sind uns so sehr voraus, wie wir uns selbst gegenüber verspäten. Nicht nur, dass unser Geist willig, unser Körper aber schwach ist¹; wir sind zu keinem Zeitpunkt gleichzeitig mit uns. Im Bewusstsein dieser Ungleichzeitigkeit erfahren wir uns erst als lebendig, als Subjekt und Objekt unseres Lebens. Wir können das eine nicht vom anderen trennen und müssen es dennoch tagtäglich. Weder kennen wir unser Leben schon, noch kann uns irgendjemand dieses lehren. Es würde uns auch nicht viel nützen; was wir auch immer, woher auch immer, wissen mögen, so müssen wir unser Leben doch im Unwissen um das, was kommt, leben. Das heißt nicht, dass unser Leben keiner Regel unterworfen wäre. Wir kennen sie bloß nicht schon. Wir können sie erst nachträglich ermitteln. Die Frage, was unsere Lebensführung regelt, stellt sich uns in der Zeitform des Futur II: Was wird meine Lebensführung geregelt haben? Es ist dieser Vorgriff auf die Nachträg-

1 Vgl. Matthäus 26: 41.

lichkeit meines Wissens, welcher die Führung meines Lebens strukturell aus-, d.h. mich bereit macht, zu meinen eigenen Gunsten von mir selber abzusehen.

»Regelung« ist ein kybernetischer, der antiken Schifffahrt entlehnter Begriff. Etwas regeln heißt, einen gegebenen Ist-Wert mit einem gewollten Soll-Wert abzugleichen: Ein Regler geht an, bis der gewünschte Wert erreicht ist, um dann wieder auszugehen. Schifffahrtstechnisch gesprochen gibt der *Kapitän* das Ziel der Fahrt vor. Der *Lotse* hat auf seinem Hochsitz den augenblicklichen Stand zur See auf jenes Ziel hin im Blick; er gibt den Kurs an den *Steuermann* weiter. Dieser setzt die erhaltenen Informationen durch Korrekturen am Steuer um, indem er die *Ruderer* im Maschinenraum anweist, die Fahrt des Schiffs durch Wind und Wetter per Muskel- und Hebelkraft zu gewährleisten.²

Sprechen wir, wenn wir uns zu etwas entschlossen haben, nicht davon, »den Schalter umgelegt« zu haben? Wie Technisch-Maschinelles menschlichem Handeln abgeschaut ist, fassen wir gelingendes, regelhaftes Handeln wiederum als Technik auf, die wir »beherrschen«. Als Norbert Wiener* in den 1940er Jahren den Begriff der Kybernetik einführte, hatte er einerseits maschinelle Kommunikations- und Steuerungssysteme im Blick, andererseits Parallelen zu unseren eigenen Handlungen im Sinn. So wird unser alltägliches zweckrationales Handeln und Verhalten von verstärkenden bzw. korrigierenden Rückkopplungen bestimmt. Um unsere Vorhaben durchzuhalten, benötigen wir Bestätigung und Bestärkung; jeder Fehlschlag dagegen ist Anlass zum Lernen. So oder so wird unser jetziges Handeln und Verhalten von in der Zukunft liegenden Zwecken und Zielen geleitet. Und nicht nur bei uns Menschen: Wie der Steinzeitmensch das Wild zu erbeuten vermochte, indem er binnen Sekunden die Flugbahn des Steines oder Wurfspießes und die Fluchtbahn des Tieres auf ihren Konvergenzpunkt hochrechnete und dementsprechend zielte, extrapoliert die Mäuse jagende Katze den Weg ihrer Beute auf jenen Kreuzungspunkt hin, wo sie sich selber hinbegeben wird, um die Maus zu stellen.³

Es ist unser Ausgerichtetsein auf Zukünftiges, das uns als Subjekte ausweist: Indem wir Wille und Wahrnehmung auf Kommendes hin ausrichten, machen wir uns selbsttätig zu Veränderungen bereit. Wir treten in Prozesse ein, die uns nicht

2 Vgl. Felix von Cube: Was ist Kybernetik? Grundbegriffe, Methoden, Anwendungen. München 1975, S. 23ff.

* Norbert Wiener (1894-1964), amerikanischer Mathematiker. Neben dem Deutschen Hermann Schmidt (1894-1968) Begründer der Kybernetik.

3 Vgl. Norbert Wiener: Verhalten, Absicht und Teleologie. In: Futurum Exactum. Ausgewählte Schriften zur Kybernetik und Kommunikationstheorie. Hrsg. v. Bernhard Dotzler. Wien – New York 2002, S. 65 und 69.

nur mit Veränderungen äußerer, ereignishafter Natur konfrontieren, sondern uns von innen her, freiwillig, umwälzen lassen. Von dorthier beginnen wir, die Regeln, die unser bisheriges Leben und Wissen geleitet haben, infrage zu stellen.⁴ Indem wir sie aktiv infrage stellen, *entwerfen* wir uns. Wir entwerfen uns von einer vorweggenommenen Zukunft her, indem wir in deren Vorwegnahme uns selber Gründe geben, die uns determinieren. Das heißt, wir führen in unser Leben eine nicht-kausale, kontrafaktische Transformationsregel ein, über die wir uns gegenüber den Verhältnissen, in denen wir leben, ja, noch uns selbst gegenüber, als freie Menschen erweisen.⁵

Veränderung wahrnehmend, bestätige ich die Veränderung des Wahrgenommenen durch die Mitbewegung meiner Augen. Ich gehe mit dem Wahrgenommenen mit. Ich nehme dabei nicht nur ein äußeres Datum auf, sondern bereits inneren Anteil an ihm. Umgekehrt versage ich, wenn ich etwas nicht wahrnehme, dem Wahrzunehmenden meine Bestätigung. Da sich meine Pupillen unwillkürlich weiten oder verengen, um die mich umgebende Helligkeit konstant zu halten bzw. den Lichteinfall in mein Inneres zu regulieren, kann der Grund für Nicht-Wahrnehmung von Veränderung, wie von Foerster zu bedenken gibt, nicht in meiner Schfähigkeit liegen. Er liegt vielmehr in meiner fehlenden Bereitschaft, mich einem Wahrzunehmenden zu öffnen und meiner eigenen Wahrnehmung zu folgen – mich hier und jetzt einer Zukunft bereit zu machen, die mich Vergangenes und Heutiges neu denken ließe. Andererseits können wir uns nicht allem und jedem jederzeit und überall öffnen. Von Foerster spricht von einer Art internem Regler, der unsere Wahrnehmungsbereitschaft an- und abschaltet und darüber unser Gefühl für Identität – sagen wir: das Verhältnis von Veränderung und Wiedererkennung – in einer sich wandelnden Welt regelt.⁶

Was aber, wenn ›Identität‹ eigens in einem Wahrnehmungsboykott, der Ablehnung von Veränderung, besteht? Wovon wird dann unsere Lebensführung bestimmt? Oder ist hier nicht vielmehr der interne Regler defekt, unsere Wahrnehmungsbereitschaft im Ganzen und mit ihr unser Wille, selber, aktiv, Veränderungsprozesse in Gang zu setzen?

4 Vgl. Heinz von Foerster: Zukunft der Wahrnehmung: Wahrnehmung der Zukunft. In: Wissen und Gewissen, S. 194 und 203.

5 Vgl. ders. im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg 1998, S. 56.

6 Vgl. ders.: Zukunft der Wahrnehmung: Wahrnehmung der Zukunft. A.a.O., S. 205.

Von der Maschinen-Metapher zur Sprache der Existenz

Hier spätestens endet die Parallele zwischen maschinellen Funktionsweisen und menschlichem Handeln. Als Kybernetiker hält von Foerster gleichwohl an ihrer Parallele fest, unterscheidet jedoch zwischen »trivialen« und »nicht-trivialen« Maschinen.⁷ Eine triviale Maschine, egal ob Toaster oder Düsenjet, untersteht dem Ursache-Folge-Prinzip: Eine Signaleingabe (Input) veranlasst eine bestimmte Funktion (Output), die interne Regelkreise eröffnet, in denen sich das Ursache-Folge-Prinzip weiter verzweigt. Die Funktionsweise trivialer Maschinen ist werksseitig festgelegt und nur im Maße dieser Vorfestlegung für uns überhaupt von Nutzen. Sie sind sinnvoll nur, sofern sie einem vorgegebenen Zweck gehorchen, d.h. von außen vorausseh- und steuerbar bleiben.

Nicht so bei nicht-trivialen Maschinen wie uns Menschen. Zwar funktionieren auch wir physisch nach internen Regelkreisen, etwa eines konstanten Temperatur-Solls oder eines aufrechtzuerhaltenen Wasser-, Stoffwechsel- und Hormonhaushalts. Psychologisch jedoch unterliegt die Verarbeitung äußerer Einflüsse den Gesetzen unserer mitgebrachten Eigenbewegung: Anstöße von außen verbinden sich je schon mit unserem Inneren. Noch wo es von außen angestoßen wird, wandelt sich unser Inneres intrinsisch, gemäß der von ihm selbst geleisteten, unwillkürlichen Assoziationen. Hierin sieht Ernst Mach* einen Grundzug psychischen Lebens.⁸ So ruft ein von irgendeinem äußeren Reiz ausgelöster Bewusstseinsinhalt immer schon einen anderen hervor, welcher wiederum einen anderen Bewusstseinsinhalt hervorruft und derart eine assoziative Kette bildet. Diese kann, je nach Intensität des Erlebens, unterschiedlich lang sein und eine Person, sei es kurz aufmerken lassen, sei es im Tiefsten aufwühlen. Über diesen assoziativen Mechanismus macht sich die Psyche von äußeren Verursachungen, einem bloßen Reiz-Reaktions-Verhältnis zum Außen, unabhängig; während es eine einmal gemachte Außenerfahrung bereits auf eine Weise verarbeitet, die ein Bewältigungsmuster noch für künftige, ganz anders geartete Ereignisse entstehen lässt.

7 Vgl. ebd., S. 205f.

* *Ernst Mach* (1838-1916), österreichischer Physiker und Philosoph. Zusammen mit dem deutschen Philosophen *Richard Avenarius* (1843-1896) Hauptvertreter des Empirio-kritizismus. Danach werden wir stets von Empfindungen, die gleichzeitig physischer und psychischer Natur sind, erfahrungsmäßig bestimmt.

8 Vgl. Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt 2005, S. 195.

So beginnt unser Inneres, sich selbst zu determinieren. Die Selbstdetermination bewirkt in uns eine Umkehrung des Ursache-Folge-Prinzips: Das entstandene Verarbeitungsmuster legt den Grund für entsprechende – negative oder positive – Erwartungen. So bereiten wir uns unser eigenes Schicksal, wenn wir denn nicht bewusst gegen unsere Erwartungen und Gewohnheiten anarbeiten und die Regel unseres Handelns hinterfragen. Wir erfahren uns als frei, entwickelte Denk- und Handlungsmuster entweder fortzuschreiben oder zu durchbrechen. Wir mögen noch so sehr von Äußerem bestimmt sein; innerlich unterliegen wir keiner festen Kausalität, sondern bestimmen unsererseits, was uns bestimmen soll. Wir sind lernfähig. So hat sich Sigmund Freud in seiner psychoanalytischen Methode des Mittels der bewusstes Nachdenken ausdrücklich ausschließenden freien Assoziation bedient, um seine Patienten selbsttätig, aus ihrem Inneren heraus, hinter ihre Phobien und Zwangshandlungen bringen zu lassen.⁹

Wenn wir lernen, lernen wir nicht nur etwas, sondern etwas über uns selber. Lernend lernen wir uns selbst erst kennen. Noch wenn wir zum Lernen gezwungen werden, lernen wir doch immer aus uns selbst heraus. Von außen herausgefordert, bilden wir uns selbst überraschende Fähigkeiten heraus, mit uns und der Welt zunehmend auswegorientiert umzugehen.¹⁰ Nicht nur, dass wir angesichts von Problemen und Bedrängungen, von denen wir uns gestellt sehen, Erfinder- und Entdeckergeist entwickeln; erfindend erfinden, entdeckend entdecken wir uns selbst mit: Wir werden unserer als Werdende inne. Heinz von Foerster ersetzt denn auch menschlichen »Wesen« konsequent durch menschliches »Werden«¹¹ – womit er seine eigene Maschinen-Metaphorik verlässt und in die Sprache des Existenziellen hinüberwechselt. Was aber drückt sich in diesem Sprachwechsel aus, wenn nicht, dass auch kybernetisches Denken, vor die Frage gestellt, was unsere Lebensführung als Kapitäne unseres eigenen Lebens regelt,

9 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 6. Vorlesung: Voraussetzung und Technik der Deutung. In: Studienausgabe. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd. I. Frankfurt/M. 2000, S. 122.

10 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 206f. – Sowie: Heinz von Foerster: Lethologie. Eine Theorie des Lernens und Wissens angesichts von Unbestimmbarkeiten, Unentscheidbarkeiten, Ungewißheiten. In: Ders.: KybernEthik. Berlin 1993, S. 144f.

11 Vgl. Heinz von Foerster: Epistemologie und Kybernetik. A.a.O., S. 104. – In diesem Zusammenhang erweist er existenzphilosophischen Autoren wie Viktor F. Frankl, Jean-Paul Sartre und Karl Jaspers seine ausdrückliche Reverenz als Sachwalter einer Anthropologie menschlichen Werdens.

an die Grenzen der *Conditio humana* stößt? Kapitäne unserer selbst, sind wir nicht schon Kapitäne unsere Seelen.¹²

Forum für die von Norbert Wiener aus der Taufe gehobenen Kybernetik waren die ab 1946 jährlich in New York abgehaltenen Macy-Konferenzen. Unter der Schirmherrschaft der Josua-Macy-Stiftung, geleitet vom Neurologen Warren McCulloch, traf sich die amerikanische Wissenschaftselite, um sich zu Themen wie Gedächtnis, Wahrnehmung, Kommunikation und Sprache unter dem Aspekt von Regelkreis und Rückkopplungsgeschehen in biologischen wie gesellschaftlichen Zusammenhängen auszutauschen. Heinz von Foerster, als junger Emigrant, wurde mit der Aufgabe betraut, die Protokolle der Zusammenkünfte (deren letzte 1953 stattfand) zu redigieren und herauszugeben – nicht zuletzt, damit er Gelegenheit erhalte, sein rudimentäres Englisch aufzubessern.¹³

Verschafften diese Treffen der Kybernetik den Durchbruch als universalwissenschaftliche »Brücke der Wissenschaften«, so fungierte das rund zehn Jahre später von Heinz von Foerster an der Universität von Illinois ins Leben gerufene »Biological Computer Laboratory« als Keimzelle einer weiterführenden Kybernetik zweiter Ordnung, einer selbstreflexiven »Kybernetik der Kybernetik«. Hier ging es nicht mehr nur um äußerlich beschreibbare Steuerungs- und Rückkopplungsprozesse, sondern um Vorgänge, die sich intrinsisch steuern und organisieren. Auf sie wird der Wissenschaftler gestoßen, sobald er in seinen Beobachtungen sich als Beobachtenden mit einschließt. Der Beobachter ist sonach angehalten, seinen Beobachterstatus in seinen Beobachtungen mit zu reflektieren, um von dorthin der Selbst- und Rückbezüglichkeit seiner eigenen mentalen Operationen inne zu werden, mitsamt dem blinden Fleck, der jeder Wahrnehmung als das Nicht-Wahrnehmbare des Wahrnehmungsprozesses eigen ist. Vor diesem Hintergrund erscheint das wissenschaftliche Ideal der Objektivität als ein uns selbst auferlegtes Verbot, uns in dem, was wir wahrnehmen, als Wahrnehmende mit wahrzunehmen.¹⁴ »Objektivität« wird zum Instrument eines Reduktionismus, über den wir uns selbst von unserer Teilhabe am Wahrgenommenen ausschließen, um uns stattdessen auf die hohe Warte einer autoritären, gottgleichen Perspektive zurückzuziehen.

12 Vgl. Gregory Bateson: Kybernetische Erklärung. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M. 1983, S. 564.

13 Vgl. Heinz von Foerster und Ernst von Glasersfeld: Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus. Heidelberg 1999, S. 96.

14 Vgl. Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. In: KybernEthik, S. 63.

An seinem Institut, das bis 1976 bestehen sollte, entwickelten Forscher verschiedenster Disziplinen – Biologie, Linguistik, Soziologie, Logik etc. – ihre spezifischen Konzepte der Selbstbezüglichkeit und -organisation. Heinz von Foerster selber hat aus der Entdeckung der Rekursivität aller Lebens- und Bewusstseinsvorgänge heraus Idee und Begriff des »Radikalen Konstruktivismus« gezogen. Dessen Radikalität besteht darin, dass er die Existenz einer äußeren Wirklichkeit, von der wir naiverweise meinen, dass wir denkend auf sie referieren, dass unsere Sprachen sie abbilden würden, negiert. Eine andere Frage ist, inwiefern hinter dieser Negation wiederum ein reduktionistisches Verständnis von Wirklichkeit steht. Geht letztlich damit der Radikale Konstruktivismus nicht in dieselbe Falle wie die von ihm als naiv distanzierten Vertreter eines »objektiven« Wirklichkeitsbegriffs, diesmal nur in der komplementären Form von dessen kompletter Negation? Das eine wie das andere überfordert uns, nur mit eben entgegengesetztem Vorzeichen.

Damit, dass wir in unsere Überforderung einwilligen, machen wir uns wehrlos gegenüber theorieförmiger Selbstüberhebung. Dieser Überhebung, jener Überforderung gegenüber stellt das existenzphilosophische Paradigma ein theoretisches Antidot dar. Es erinnert uns daran, dass wir uns nicht selbst geschaffen haben. Wir verfügen immer nur, selbst in unseren Theorien, über die zweite Initiative.

Doppelaspekt und objektives Selbst

Bevor ich nur anfangen kann zu denken, finde ich mich schon denkend vor. Ich finde mich denkend vor, wie ich mich als existierend vorfinde. Zugleich gehe ich denkend über mein schieres Dasein, mich selber, hinaus. Ich bin in einem Zirkel gefangen: Ich bin zugleich Subjekt und Objekt meiner Erkenntnis. Ich bin im empirischen Sinne Subjekt, als diese leibhaftige Person; aber auch im transzendentalen Sinne, als jemand, der fähig ist zu wissen, dass er denkt. Aber woher nur? Und: Weiß ich denn immer schon, auf welcher Seite ich mich gerade befinde, ob ich im Augenblick des Nachdenkens über mich Subjekt oder Objekt meiner Erkenntnis bin? Habe ich jederzeit ein Bewusstsein von meinem jeweiligen Bewusstseinsstatus, konstruktivistisch gesprochen: meinem Beobachterstandort? Kann ich gänzlich vermeiden, dass sich mir meine Bewusstseinslage eintrübt und verwischt, mein Beobachterstandort auf einen mir selber nicht ganz klaren, gleichwohl unumgänglichen Metastandpunkt hin verrutscht?

Ich kann gar nicht anders, als einen solchen Standpunkt über allen Standpunkten einzunehmen. Ich bin ja nicht nur in einer empirisch-punktuellen Weise

Subjekt, sondern in einem mir selber nicht fassbaren, transzendentalen Sinne, demgemäß ich zu meiner eigenen Verblüffung vermag, entgegen meinem Interesse an meinem Selbsterhalt Abstand zu mir herzustellen. Nichts anderes ist, sich selbst voraus zu sein. Bin ich es einmal nicht, so ist es, als ob ich mir entgleiten würde. Ohne dass ich wüsste, woher, besitze ich einen inneren Sinn dafür, wie ich unter widrigen Bedingungen ›durchkomme‹. Was heißt Durchkommen aber anderes, als auf *meine* Weise durchzukommen, auf eine Weise, die mich, bei aller Unfreiheit, mich selbst als frei erleben lässt?

Mein Leben führend, navigiere ich durch die Differenz von Innen und Außen. Nicht nur in Bezug auf die äußere Wirklichkeit, sondern auch in Hinblick auf mich selber. So ist die Realisierung meines Selbstseins an einen Körper gebunden, dessen Materialität und Schwere mich auf mich begrenzt. Nach dem Wort Hellmuth Plessners* ›bin‹ ich so sehr mein Körper, wie ich einen Körper ›habe‹.¹⁵ Ich bin mein Körper als diese von außen identifizierbare Person, mit dem, von innen her gesehen, mein Ich assoziiert ist. Gleichermäßen habe ich einen Körper, insofern ich ihn instrumentell einsetze und derart zum Objekt mache, zu einem Fremdkörper, den ich sowohl stolz herzeige, wie ich unter ihm leiden kann. Es ist diese Differenz von Körpersein und Körperhaben, die mein Selbstgefühl nicht minder als die Verhältnisse, in denen ich lebe, bestimmt: Ich bin nicht nur von meiner Umgebung, sondern noch einmal von mir selbst unterschieden.

Mein Körper stellt einen Ort sich durchkreuzender äußerer und innerer Wahrnehmung dar. So komme ich, Schmerz empfindend, gleichsam über meine Peripherie zur Vorstellung meines Inneren und darüber meiner selbst.¹⁶ Was sich als ›Ich‹ empfindet, bleibt zugleich unklar abgegrenzt gegen seine Umwelt. Von

* Hellmuth Plessner (1892-1985), neben Max Scheler (1874-1928) und Arnold Gehlen (1904-1976) Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie in Deutschland. Diese stellte, auch zeitlich, eine mehr naturwissenschaftlich ausgerichtete Konkurrenzdisziplin zur Existenzphilosophie dar. An die Stelle von »Existenz« setzte sie »Leben«. Die *Conditio humana* ist für sie, in der Tradition des deutschen Schriftstellers und Theologen Johann Gottfried Herder (1744-1803), bestimmt durch die einerseits biologische Invarianz des Menschen als eines instinktarmen »Mängelwesens«, das sich, um zu überleben, organverstärkende Werkzeuge schaffen muss, andererseits durch seine umweltunabhängige, weltoffene Anpassungsfähigkeit.

15 Vgl. Hellmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung menschlichen Verhaltens. In: Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt/M. 1982, S. 249.

16 Vgl. Sigmund Freud: Das Ich und das Es. A.a.O., Bd. III, S. 294.

daher zieht denn auch das Ich bisweilen seine eigenen Grenzen falsch, indem es etwa Teile seiner selbst, körperliche wie seelische, als fremd und nicht zu sich gehörig empfindet, während es sich auf der anderen Seite mit etwas ihm Äußerliches zu identifizieren vermag.¹⁷

Ich bin nicht schon eins mit mir; ich muss es immer erst werden. *Daraufhin* bin ich mir selbst voraus. Wäre ich es nicht, hätte ich mich längst verloren. Aus unerfindlichen Gründen bin ich aber in der Lage, jederzeit eine Metaperspektive auf mich einzunehmen. Als ob mir eine Höhe innerlich wäre, die mich bereit und fähig erhält, über mich hinauszugehen. Mein Selbst *ist* diese Höhe, auf die hin ich mich selbst übersteige: Aus mir herausgehend, schließe ich mich in mir einem mich Übersteigenden an. Nach Thomas von Aquin* wissen wir uns gerade als in sich selbst Stehende, kraft unseres Gewissens, einem Höheren als uns selber verpflichtet.¹⁸ Montaigne beschreibt, wie seiner Seele ein beständiges wie unklares Bild vorschwebt. Von ihm weiß er sich, in aller Undeutlichkeit, in seinem Denken geleitet. Zugleich kommt er, gleich einem inneren Horizont, nie an es heran. Mehr noch, das ihn leitende Idealbild führt ihm unbarmherzig seinen eigenen Abstand zu ihm, seine Defizite als Denker und Schriftsteller, vor Augen. Statt ihn jedoch zu entmutigen, sensibilisiert ihn seine Einsicht nur umso mehr für die Größe, derer er sich würdig machen will. Die Messlatte geben da die von ihm bewunderten – zumeist lateinischen – Autoren vor, aus deren Werken er zitiert.¹⁹ Sie sind es, die ihn von außen her zur Reflexion seiner inneren Unruhe wie Trägheit herausfordern und dabei nach innen hin Halt und Orientierung bieten.

Die eingesehene Diskrepanz seiner eigenen Fähigkeiten gegenüber dem ihm vorschwebenden Ideal stößt ihn auf eine »Grundform«, die er in sich selbst vorfindet. Sie wird ihn fortan gleichermaßen gegen die nivellierenden Einflüsse von außen wie, von innen, gegen die Gefährdungen der Selbstablehnung schützen.²⁰ Thomas Nagel* hat auf dieses Beieinander von innerlicher Höhe einerseits, inne-

17 Vgl. ders.: *Das Unbehagen in der Kultur*. A.a.O., Bd. IX, S. 199.

* *Thomas von Aquin* (ca. 1225-1274), italienischer Philosoph der Hochscholastik. Wandelte die Philosophie des *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) dem christlichen Denken an und begründete dieses darüber neu.

18 Vgl. Thomas von Aquin: *Über die Wahrheit. Quaestiones Disputatae de Veritate*. Wiesbaden 2013, quaestio 24, 8 ad 4.

19 Vgl. Michel de Montaigne: *Über den Dünkel*. A.a.O., S. 508.

20 Vgl. ders.: *Über die Reue*. A.a.O., S. 632.

* *Thomas Nagel* (geb. 1937), amerikanischer Philosoph. Erhielt 2008 den Balzan-Preis für Praktische Philosophie.

rer Grundform andererseits den Begriff des »objektiven Selbst« gemünzt. Es stellt das Gesamt unserer Möglichkeiten dar, uns weiterzuentwickeln.²¹ Das Selbst ist mehr als es selbst; es ist Platzhalter von Selbsttranszendenz. Ich weiß nicht schon, von woher und woraufhin ich meine ichgebundene Perspektive jeweils überschreite. Wüsste ich es, täte ich es nicht. Ich tue es, weil meinem Ich keine beliebige Möglichkeit der Selbstentwicklung offensteht, sondern eine in mir in nuce »eingewickelte«, die ich anlässlich der je zu absolvierenden Innen-Außen-Differenz »auswickle«.

Ich habe nicht die Wahl, ich selbst oder es nicht zu sein. Ich kann mich nur entweder nach vorne hin, ins Offene, Ungeschaffene entfalten wollen oder eben vor der mich aktuell bestimmenden Differenz von Innen und Außen als einer mich beschränkenden Schranke stehen bleiben. Woher ich die Kraft und das Zutrauen zur Selbstentfaltung nehme, weiß ich nicht. Wüsste ich es, würde ich mich schwerlich ins für mich Ungewisse entwickeln wollen. Es ist gleichsam ein Nirgendwo, von dem her ich mich von meiner mich blockierenden Ichzentriertheit löse, mich mir als subjektivem Wesen öffne, das in all seiner gebotenen Selbsterhaltung ein Korrektiv seiner Ichzentriertheit sucht und braucht. Ich öffne mich damit zunehmend einer azentrischen Weltauffassung, in der ich mein Ich neben anderen vorfinde und mich selber wie von außen sehen lerne, wo ich lerne, mich als den, der ich bin, *plus* meiner Fähigkeit zur Selbstdistanz zu sehen.

Auf diese Weise erfahre ich mich gleichermaßen in und außerhalb dieser Welt. Die Gleichzeitigkeit dieses In- und Außenseins in unserem zu lebenden Leben zu bewerkstelligen, ist, mit Nagel zu sprechen, die von uns jeweils zu leistende philosophische Aufgabe. Sie besteht darin, die Ansprüche des in uns eingewickelten objektiven mit denen unseres bereits entfalteten subjektiven Selbst immer neu auszubalancieren: über uns hinauszugehen, ohne uns dabei selbst zu missachten. Wir können weder permanent noch ins Unendliche aus uns herausgehen. Unser Streben ins Azentrische bedarf bei alledem unseres Gehaltenseins durch unsere Subjektivität als Trägerin. Andererseits ist unserer Vorstellung, uns weiterzuentwickeln, damit nicht schon Grenzen gesetzt, so wenig wir uns unsere eigene Subjektivität als vergänglich vorstellen können.²²

21 Vgl. Thomas Nagel: Das objektive Selbst. In: Letzte Fragen / Mortal Questions. Hamburg 2008, S. 329.

22 Vgl. ders.: Der Blick von Nirgendwo. Frankfurt/M. 2012, S. 111, 116f., 321 und 393.

Innere Freiheit

Unser objektives Selbst gibt also die Steig- und Fallhöhe unseres Freiseins vor, während uns unser subjektives Selbst in Ichgebundenheit hält. Wir sind und bleiben egozentrische Wesen, deren Bedürftigkeit nach Bestätigung uns dazu bringt, Dinge zu tun, die uns vor uns selbst herabsetzen. Noch bei aller narzisstischen Selbstentwürdigung bleiben wir dabei nicht ohne inneren Beobachter, der uns dazu bringt, uns vor uns selbst zu schämen, und sei es, dass wir noch unsere Scham vor uns verbergen.

Selbsterniedrigung wie Scham repräsentieren unser Bestimmtsein durch die Differenz von Innen und Außen. Wir verkörpern sie selber, kraft des uns eignenden Doppelaspekts, wonach wir einerseits sind, die wir sind, andererseits Abstand zu uns herstellen können. Das Können ist ein Sollen: Wir ›haben‹ uns nur, indem wir die Differenz zu uns selber annehmen. Sie tritt uns entgegen, wenn wir uns auf Fotos sehen, unsere aufgezeichnete Stimme hören oder alte Aufzeichnungen von uns lesen. Unsere Fähigkeit zur Selbstbefremdung verweist auf eine tiefer liegende Irritierbarkeit in Bezug auf uns selbst, darauf, dass ›Identität‹ kein Zustand, sondern ein Tun ist. Dieses Tun ist wiederum weniger souveränes Handeln als eine antwortende Geste auf die Differenz von Innen und Außen, vor die wir uns augenblicklich gestellt sehen.

Wir kommen weder je eigens beim Außen – bei der Realität – noch beim Innen – bei uns selbst – an. Wie die Realität bleibt uns unser eigenes Inneres ein Ausland.²³ Wir stehen immer nur am Kreuzungspunkt von Innen und Außen; wir selber sind deren Kreuzungspunkt. Im selben Maße ›sind‹ wir Freiheit, allerdings in einem spezifischen, von dem uns eignenden konkreten Doppelaspekt bestimmten Sinne. Danach sind wir gerade in unserer Freiheit auf uns selbst als diese Menschen, die wir nun einmal sind, begrenzt, während wir unsere Selbstbegrenztheit zugleich als variabel und weiter gestaltbar, eben: als Innen-Außen-Differenz an uns selber, erleben. In dieser Logik fasst Paul Tillich* den Menschen als »endliche Freiheit« auf, als *in* seiner Endlichkeit frei. Freiheit meint innere Freiheit. Sie besteht darin, dass wir uns selbst zu determinieren, selbsttätig ein Selbst herauszubilden vermögen.²⁴

23 Vgl. Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 31. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. A.a.O., Bd. I, S. 496.

* Paul Tillich (1886-1965), deutsch-amerikanischer protestantischer Theologe und Religionsphilosoph.

24 Vgl. Paul Tillich: Der Mut zum Sein. Hamburg 1968, S. 56.

Weder werde ich jemals bei meinem objektiven Selbst ankommen (meine eigenen Möglichkeiten ganz ausschöpfen), noch mich als subjektives Selbst je loswerden (meine Neigungen und Vorlieben ganz abstreifen). Ich gehe aus mir heraus, um immer wieder zu mir zurückzukehren, und umgekehrt. Unmerklich wird sich dabei mein Denken verändern wie mein Denken mich. Es sind diese Veränderungen, die mir das Gefühl geben, lebendig und autonom zu sein. Tillich sieht hier eine der Zweideutigkeit des Lebens geschuldete doppelte Bewegung am Werk. So streben wir fortgesetzt über uns hinaus. Zugleich drängt uns etwas, schon während wir über uns hinausgehen, zu uns zurück; jederzeit, in allen Veränderungen, suchen wir uns als uns selbst wiederzuerkennen. Wir durchlaufen hierbei drei Phasen: die der Selbst-Integration (indem wir dafür sorgen, dass wir uns im Hinausgang aus uns nicht verlieren), der Selbst-Produktion (innerhalb derer wir uns als verändert wiedererkennen) und der Selbst-Sublimation (wo wir, uns selbst voraus, uns schon wieder hinter uns lassen). In jedem Augenblick sind wir es selber, die unser Leben in diesem Dreischritt, von innen her, führen. Auf diese Weise nehmen wir am Leben im Ganzen teil, nämlich indem wir uns zu uns selbst individuieren, sozusagen von uns selber transitiven Gebrauch machen gegen die Kräfte der Desintegration einerseits, der Erstarrung andererseits.²⁵

Die Differenz von Innen und Außen stellt hierbei sowohl die Einlasssstelle aller zu machenden Erfahrung von Veränderung dar als auch den Ausgangspunkt, von dem aus wir aus unserem Umschlossenensein von uns, der Trägheit unseres Gewordenseins, heraustreten. Wir treten allein schon darüber aus uns heraus, dass wir denken. Dazu gehört, dass wir für Momente den Gegenstand unseres Denkens aus den Augen verlieren, Momente, in denen Innen und Außen die Plätze tauschen, ununterscheidbar werden. Wir selbst durchlaufen eine Wandlung. Es ist, als ob wir die Kontrolle über uns selber verlören, während unser Denken schon längst jener Wandlung folgt. Indem es uns dem hingeben lässt, was uns den Überblick verlieren ließ, dirigiert es diese Wandlung.

Was unsere Lebensführung regelt, ist, paradoxerweise, zugleich, was ihr – uns – *hinderlich* ist. Es sind gerade die Hindernisse, die, bewältigt, uns erst zu denen machen, die wir sein können. Worauf aber greifen wir zurück, um sie zu überwinden, wenn nicht wiederum und immer nur auf uns selbst? Selbstorganisation ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung unserer Lebensführung. Solange wir leben, können wir nicht schon wissen, was unsere Lebensführung regelt. Was wir wissen, ist etwas Negatives: dass nichts, nicht einmal unsere Selbstorganisation, sich von selbst macht. Es gibt kein Perpetuum mobile.

25 Vgl. ders.: Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg 1962, S. 86ff.

So bedarf noch unsere Selbstorganisation eines Anstoßes, sei es von außen, sei es von innen. Was aber ist gerade Innen, was Außen? Dies herauszufinden, treibt unser Denken an. Was aber, wenn es zu keinem letzten Ergebnis kommen kann, weil es selbst bereits eine Bewältigungsform der Differenz von Innen und Außen darstellt?

Ich lebe nicht nur mein Leben. Ich lebe, in alter Ausdrucksweise, mein Leben »dar«: Ich entfalte mich auf etwas hin, das mehr ist als ich selbst. Im Zuge dieser Entfaltung erfahre ich mich von allem unterschieden und darin mit allem verbunden. Ich individuiere mich zu »mir« um den Preis des sich vertiefenden Gefühls meiner Verlassenheit von allem. So sehr ich mich als unteilbares Ganzes, als Individuum, weiß, so sehr weiß ich, dass ich in keinem Ganzen aufgehe. Bewusster Vollzug dieses Nichtaufgehens ist Denken. Es ist kein Wissen von etwas, kein Entsprechen, sondern »inneres Handeln«²⁶. Dieses geht, als ein »probeweises Handeln mit kleinen Energiemengen«²⁷, realem, äußeren Handeln voraus.

Selbstorganisation als existenzielle Haltung

Es ist mein Denken, das mich imstande erhält, aus mir selbst heraus, frei, zu handeln. Es hilft mir dabei, die Differenz von Innen und Außen auszuhalten, übers Aushalten der Differenz in mir selbst Halt zu finden. Als einerseits in sich selbst kreisendes, monadisches, andererseits aus sich herausgehendes, transzendenzfähiges Wesen suche ich mein Gleichgewicht auf immer nur metastabile Weise. Ja, es ist gerade mein Entferntbleiben von einem endgültigen Gleichgewicht, das, nach Ilya Prigogine und Isabelle Stengers*, meine Fähigkeit zur Selbstorganisation antreibt, das andererseits nicht zu groß, nicht absolut werden darf.²⁸ So muss ich mich in irgendeiner Form noch außerhalb meiner als Ich spüren, will ich mir selber nicht verloren gehen. Ohne ein Mindestmaß an äußerer Stabilität – und sei es nur in Aussicht auf sie – würde ich meiner Kraft zur

26 Karl Jaspers: Von der Wahrheit. München 1947, S. 352.

27 Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 32. Vorlesung: Angst und Triebleben. A.a.O., S. 524.

* Ilya Prigogine (1917-2003), russisch-belgischer Chemiker und Philosoph. Nobelpreis für Chemie 1977. Isabelle Stengers (*1949), belgische Philosophin.

28 Vgl. im Folgenden Ilya Prigogine und Isabelle Stengers: Dialog mit der Natur. Frankfurt/M. – Olten – Wien 1987, S. 150, 170f. und 291.

Selbstorganisation als der Fähigkeit beraubt, mich aus dem Gefühl meines Unterschiedenseins von allem heraus zu individuieren.

So sehr jede Person auf eigene, unverwechselbare Weise die sie bestimmende Differenz von Innen und Außen durchläuft, so sehr braucht es, nach Paul Tillich, *Mut*, ein Selbst herauszubilden.²⁹ Umgekehrt ist der Mut, wir selbst zu sein, unser Schlüssel zum Sein. Wir schließen es uns nicht direkt auf, sondern darüber, dass wir im Sein ein Nicht-Sein ausmachen, aus dem heraus jenes ›wird‹ – und wir mit ihm. Dies erst macht Sein zum Da-Sein. Wir erfahren es zunächst negativ, als Angst vor dem Tod. Dieselbe Angst drängt uns aber auch zur Selbstwerdung. Selbstwerdung ist abgewendeter Selbstverlust. Wo uns die Angst nicht lähmt, schärft sie nur unseren Sinn für die *Conditio humana*, für uns selber als prekäre endliche Freiheiten.

Begreifen wir Freiheit als innere Freiheit, so scheint dieses Freiheitsverständnis nur mehr höhere Hindernisse für unser Freisein aufzutürmen. Danach müssen wir gerade um unserer Autonomie willen uns unserer Fremdbestimmtheit bewusst bleiben. Diese besteht, anfänglich und letztlich, in unserer Bestimmtheit durch die Differenz von Innen und Außen. Unser Autonomiestreben stellt nichts als eine überausgleichende Bewältigungsform eben dieses Bestimmtheits dar. Indem es Ernst mit dem Gebot zu erlangender Ichstärke macht (und sei es um die Gefahr der Selbstüberschätzung, ohne die wir nie mit unserer Freiheit wahr machten), leistet das konstruktivistische Paradigma etwas für unsere Individuation Unverzichtbares. Eine andere Frage ist, inwieweit unsere Freiheit an unserer Ichstärke selbst Schaden nimmt. Was nämlich, wenn wir im Zuge unseres Selbstaufbaus und -erhalts eine von uns unabhängige Wirklichkeit zu leugnen beginnen, um sie stattdessen unserem Willen zu uns selber zu unterwerfen? Wir würden damit die Existenz der Differenz von Innen und Außen mit leugnen. In dem Maße, wie unser Autonomiestreben ein tieferes Genötigtsein überausgleicht, bedarf es auch weiterhin der Innen-Außen-Differenz als seines Anstoßes. Auch die konstruktivistische Theorie bezieht ja ihren ›Stoff‹ nicht aus sich selber. Keine Theorie tut dies. Theorien sind metaperspektivische Vollzüge unseres In-der-Welt-Seins. Sie stellen Antworten auf etwas dar, das uns zum Denken bringt, noch bevor wir wissen, was überhaupt Denken ist.

So wenig sich die Organisation unserer selbst schon von selbst macht, so sehr ist sie, existenziell gesehen – unter dem Gesichtspunkt einer sowohl frei zu erlangenden als auch frei zu verspielenden Individuation –, etwas Dramatisches. Es ist das Drama eines offenen, lebendigen Systems, das sich gerade in seiner anfechtbar bleibenden Stabilität seiner selbst und der Welt, in der es lebt, verge-

29 Vgl. im Folgenden Paul Tillich: *Der Mut zum Sein*, S. 7, 37, 40 und 47.

wissert. Auf der Suche nach unserem Gleichgewicht haben wir teil an einem universalen Lernprozess. Dessen Regeln ermitteln wir immer erst in praxi, darüber, dass wir das, was uns bestimmend umfängt, überschreiten. Erich Jantsch* sieht in dieser Überschreitung eine Freude am Werk, die die Freude des Lebens an sich selber darstellt. Indem wir von uns selbst transitiven Gebrauch machen, freuen wir uns sozusagen mit. So gesehen misst Jantsch dem konstruktivistischen Begriff der Selbstorganisation eine existenzielle Haltung in globalem Ausmaß bei – womit der Begriff der Selbstorganisation aufhört, ein auf wissenschaftliche Gleichgewichtsstrukturen ausgerichteter akademischer Selbstläufer zu sein.³⁰

Ob unsere Individuationen glücken oder scheitern, ist offen. Ohne diese Offenheit bleibt Freiheit ohne Gewicht. Einzig unserem Selbstaufbau und -erhalt verpflichtet, blieben wir in und um uns kreisende, freud- wie trauerlose Inseln, denen es im buchstäblichen Sinne um nichts geht, was sie nicht schon selber sind. Damit aber entgingen wir uns erst recht. Können wir das jedoch im Letzten? Da ist die Differenz von Innen und Außen vor. Sie nötigt uns, uns unter Druck aufzurichten. Dazu gehört, dass wir in der Lage sind, Theorien über uns und die Welt verfassen, Theorien, die uns und der Welt eine gewisse Schlüssigkeit geben, derweil, was unsere eigene Existenz angeht, unsere Sorge um uns und die Welt, deren Schlüssigkeiten, immer neu aufstört.

* *Erich Jantsch* (1929-1980), in Berkeley lehrender österreichischer Astrophysiker. Mitbegründer der internationalen und –disziplinären Expertengruppe »Club of Rome«, die 1972 mit ihrem Bericht »Die Grenzen des Wachstums« weltweites Aufsehen erregte.

30 Vgl. Erich Jantsch: *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*. München – Wien 1979, S. 34f. und 274.

