

VI Der Gedanke des Ganzen und das Bewusstsein der Spaltung

Folgen wir Heinz von Foerster, wissen wir im Augenblick der Wahrnehmung zwar, dass wir etwas wahrnehmen, nicht aber, was.¹ Für Gregory Bateson* gilt genau das Umgekehrte: Wir wissen einzig, was wir wahrnehmen, während uns das Wie unserer Wahrnehmung verschlossen bleibt.² Wie man es auch wendet: Wir sind wahrnehmenderweise entweder auf der Seite des Subjekts oder des Objekts – nie auf beiden zugleich.

Das hinzugedachte Ganze und das Umgreifende

Mit Kant sieht Karl Jaspers die Spaltung in Subjekt und Objekt als für unsere Wahrnehmung und unser Denken bestimmend an. In der Subjekt-Objekt-Spaltung besteht die Grundstruktur des »Bewusstseins überhaupt«: Alles, was unserem wahrnehmenden Bewusstsein vorkommt, erscheint uns in und kraft dieser Spaltung. Unterscheiden wir uns auch in unserer Subjektivität, so stimmen wir doch als denkende Wesen strukturell in jener Spaltung überein.³ Wir wissen, dass wir immer nur Erscheinendes wahrnehmen, *uns* Erscheinendes. Jaspers

1 Vgl. Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen: Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, S. 21.

* Gregory Bateson (1904-1980), anglo-amerikanischer Anthropologe, Linguist und Psychologe.

2 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. In: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M 1983, S. 193.

3 Vgl. Karl Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München 1974, S. 46; sowie ders.: Die großen Philosophen. München 2007, S. 433.

nennt es das »Grundwissen«. Wie mir klar ist, dass die mir erscheinende Wirklichkeit nicht die Wirklichkeit im Ganzen sein kann, sehe ich mich selber wie von außen in die Welt gestellt. Die Einsicht in die Differenz von Erscheinung und Wirklichkeit heißt »Metaphysik«, das Offenbarwerden meines In-der-Welt-Seins »Existenz«. Diese ist die Erlebnismöglichkeit jener. Im Prozess des Denkens durchdringt das eine das andere.

Sobald ich mein Grundwissen um den Unterschied von Erscheinung und Wirklichkeit auf meine eigene Wahrnehmung anzuwenden beginne, sehe ich mich als Wahrnehmender vom Wahrgenommenen geschieden. Das Bewusstsein, dass ich, wenn ich wahrnehme, Erscheinendes – mir Erscheinendes – wahrnehme, bringt mich, in einem nächsten Schritt, in eine Distanz zu mir selber: Ich beginne, mich von »nirgendwo«, in meiner Gedoppelt- bzw. Gespaltenheit, als körperlich-geistig gemischtes Wesen, zu sehen. Und doch empfinde ich mich bei allem als Ein- und Ganzheit, in dem Maße, wie ich, *schon* denkend, meine Wahrnehmung lenke und in jedem Moment die operationale Geschlossenheit meiner selbst sichere. Unwillkürlich komplettiere ich das von mir Wahrgenommene auf ein von mir hinzugedachtes Ganzes hin; ich kontextualisiere. Wenn Denken heißt, immer schon zu denken, so konstruiert jedes Denken bereits ein Ganzes – derselben Ganzheit gemäß, als welche ich mich selber denkenderweise vorfinde.

Wie jede neu erfahrene, von außen kommende Tatsache die Notwendigkeit meiner eigenen Anpassung an sie in meinem Denken nach sich zieht, so ergänze ich das im und als Außen Erfahrene je schon durch die inneren Vorstellungen, die ich mitbringe.⁴ Denkend füge ich der Welt, in die ich mich gestellt finde, das Ganze meines eigenen Denkens hinzu, das mich selbst in meiner Ganzheit, meinem objektiven Selbst, vertritt. Mit seinem Begriff der »reinen Apperzeption« zeigt Kant den Zusammenhang der Einheit eines Gedankens mit der Einheit der ihn denkenden Person auf.⁵ Da ich es bin, der denkt, und dieses Ich eine Ganzheit darstellt, kann ich gar nicht anders, als denkend aufs Ganze zu gehen. Ich habe zum Ganzen meiner selbst gleichwohl keinen Erkenntniszugang. Genauso wenig kann ich die Wirklichkeit im Ganzen erfassen. Das Ganze gibt es für mich mithin nur in Form seines Gedachtseins durch mich, als eine innere Vorstellung, der nichts Äußeres korreliert. Mit anderen Worten: Das Ganze, das ich denke, ist immer nur das Ganze meines Denkens, das die Ganzheit meiner selbst in seiner

4 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 258f.

5 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Ästhetik § 16. Werkausgabe Band III, S. 136.

operationalen Geschlossenheit vorläufig-vorlaufend vertritt. Von daher auch kann mir die Welt als Ganzes nicht zum Gegenstand des Denkens werden. Ich weiß mich und die Dinge, die ich wahrnehme, immer nur *in* der Welt. Die Welt als Einheit ihres Gegenstands, als zu denkende Ganzheit, ist und bleibt eine – meine – Idee.⁶

Unaufhörlich denke ich den Gedanken des Ganzen und komme doch denkend nie bei ihm an. Genauso wenig reicht mein subjektives je an mein objektives Selbst – ich selber an die Möglichkeiten meiner selbst – heran. Ich denke auf etwas hin, von dem ich weiß, dass ihm nichts Reales entspricht, während es mir doch zugleich das Allerwirklichste ist. So nimmt mich der Gedanke des Ganzen vollkommen in Anspruch. Er bestimmt, als von mir ausgehende Kontextualisierung, mein Gefühl für die Heilheit meiner Welt und meines Lebens, sodass ich, wo ich nicht auf die Integrität des von mir gedachten Ganzen vertrauen kann, mich als denkende und fühlende Person demoralisiert fühlen muss.

Was dem Denken ein Integral ist meiner Wahrnehmung ein Nichts. Ich weiß, dass ich denkend ein Ganzes voraussetze, das meine Sinne nie und nirgends zu Gesicht bekommen. Dieser Widerspruch bestimmt mein Verhältnis zur Welt: Inmitten des Erscheinenden, das mich bedrängt, bleibe ich in der Tiefe unberührt von ihm. Das kann so weit gehen, dass mir die erscheinende Welt überhaupt als null und nichtig erscheint. Es ist der Akosmismus der mir eigenen Innerlichkeit, der die Wirklichkeit um mich herum zu entwirklichen vermag, wie er mich dazu befähigt, per Blick von ›nirgendwo‹ auf die Welt und mich selber zu schauen, d.h. mir mein eigenes In-der-Welt-Sein wie fremd vor Augen zu stellen; eine Selbst- und Weltbefremdung zugleich, die mich gleichsam natürlicherweise existenzphilosophisch – mit Richard Avenarius zu sprechen: »prinzipialkoordinativ«⁷ – denken lässt, auf eine Weise, worüber ich mein In-der-Welt-Sein sowohl innerlich ›fülle‹, als auch äußerlich ›durchziehe‹.

»Denken« ist eine Operation, die aus dem akosmischen Vorbehalt meines Inneren gegenüber dem äußerlich Erscheinenden hervorgeht. Ein Vorbehalt, der grundlegend ist für meinen Selbstbegriff als Person. So ist mein Personsein darüber definiert, dass ich mich von allem unterschieden weiß, noch von mir selber. Denkend wende ich mein Unterschiedensein von allem auf alles, was mir begegnet, operativ an; ich suche das Erscheinende, von dem ich mich getrennt weiß, auf jenes Ganze hin zu überbrücken, das ich von mir aus, kontextualisierend, an die Welt herantrage. Was aber befähigt mich dazu? Es muss, so sagt mir die Intuition meines Denkens, dasselbe sein, das macht, dass es *mir* etwas erscheint.

6 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 48.

7 Vgl. Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 92f.

Eben darin besteht der jaspersche Gedanke des »Umgreifenden«. Nicht nur, dass dieses die Erscheinungen auf ein unsichtbares, undenkbares Ganzes hin zusammenhält; es hält mich selber zusammen. Mein eigenes Denken ist bereits eine Weise, wie sich das mich Umgreifende in mir zuträgt. Mein Denken umgreift, wovon es selbst umgriffen ist, nimmt seine Fähigkeit zu umgreifen als Symptom eigenen Umgriffenseins.⁸ Das Umgreifende ist, so verstanden, Bedingung der Möglichkeit von Denken überhaupt. Danach vollzieht das Denken, wovon es umgriffen ist, nur nach: Meinen denkenden Ausgang von der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen nehmend, folge ich dem mich Umgreifenden in meiner Suche nach dem Dritten von Innen und Außen.

So wenig ich das mich Umgreifende irgendwo anträfe, so wenig kann ich mich als Denkender vom Erscheinenden und meinen eigenen Wahrnehmungen lösen. Auch wenn ich weiß, dass die Erscheinungen nicht das sind, wovon sie Erscheinungen sind, komme ich doch nicht aus der Subjekt-Objekt-Spaltung als Grundstruktur meiner Bewusstheit heraus. Ich muss weiter mit dem vorliebnehmen, was meine Wahrnehmungen hier, die Erscheinungen dort meinem Denken als »Material« bieten. Während ich denkend aufs Ganze gehe, sehe ich mich bei alldem in der Subjekt-Objekt-Spaltung meiner Bewusstheit gefangen. Immer aufs Neue entwirkt mein Denken die mir gegebene äußere Wirklichkeit, indem es mir die Welt als erscheinende, *mir* erscheinende, wie fremd vor Augen führt. Zugleich gewinne ich darüber die Welt zurück, in der Einsicht, dass sie zwar Erscheinung, aber nicht Schein, sondern *in* ihrem Erscheinen unerkennbare Realität ist.⁹ Ebenso gilt das Umgekehrte: Ich kann nicht anders, als mein Bewusstsein als *eines*, mich selbst als Einheit zu erfahren, während ich gleichzeitig weiß, dass sich diese, dass sich jede Einheit erst im Durchlauf einer Spaltung, die allem, auch mir selber, unvordenklich zugrunde liegt, systemisch herstellt.

Zweckrationalität und Metakontext

Gregory Bateson fasst den Geist als ein integriertes Netzwerk auf, in dem das einzelne Bewusstsein einen Bogen (eine »kurze Wahrnehmung« im Sinne Leibniz) beschreibt, der auf einen größeren Kreislauf verweist. Weder können wir direkt dieses Netzwerk denken, ohne unter der Hand seinen integrativen Charakter zu leugnen, noch können wir uns bloß auf unsere eigene Zweckrationalität zu-

8 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube. München 1963, S. 21.

9 Vgl. ebd., S. 47.

rückziehen.¹⁰ Wir kommen nicht umhin, ein unser eigenen Rationalität vorausgehendes Sinn-Ganzes vorauszusetzen. Sinn voraussetzend schaffe ich ihn gewisserweise erst. Aber ich erschaffe nicht den Sinn von Sinn; den setze ich genauso voraus, wie ich denkend *bereits* denke. Schon indem ich zu reden beginne, setze ich eine Sinnhaftigkeit des zu Sagenden unausgesprochen voraus. Ohne ihn vorauszusetzen, würde ich gar nicht beginnen können zu reden. Auf der anderen Seite heißt dies: Was ich sage, ist nie der Sinn selbst, weswegen ich etwas sage. Der Sinn, weswegen ich etwas sage, liegt meiner Aussage, als Konstituens, unausgesprochen zugrunde. Um diesen zugrunde liegenden Sinn auszusagen, bräuchte es einen neuen Satz, der wiederum, warum er gesagt wird, *nicht* sagt. Jeder Satz schiebt auf, zu sagen, warum er gesagt worden ist. So wird immer etwas zu sagen übrig bleiben.¹¹

Insofern dem Sinn des von mir Gedachten und Gesagten seinerseits ein Sinn vorausgeht, der sich nicht schon im Gedacht- und Gesagtwerden erschließt, ist bloße Zweckrationalität ein Ding der Unmöglichkeit, d.h. zerstörerisch. Sie entfremdet mich meines mir eigenen Vorausseins, der Ahnung umfänglicherer, mich umgreifender Kreisläufe, aus der ich meine Zwecke herauschneide und vom Ganzen zu meinem Nutzen isoliere.¹² Ebendies aber charakterisiert, so Deleuze, den sogenannten gesunden Menschenverstand. In seiner einbahnstraßenhaften Ausrichtung auf einen pragmatischen – der schieren Selbstbehauptung des jeweils Denkenden geschuldeten – Zweck, seinem Reduktionismus des Komplexen aufs willentlich Vereinfachte, erweist er sich gleichsam als entropisches Geschehen im Denken selbst.¹³ Zweckrational denkend erniedrige ich denkend das Denken, indem ich mich dem mich Umgreifenden, das mich überhaupt erst denken lässt, aktiv verschließe.

Andererseits können wir nicht vermeiden, uns Zwecke zu setzen. Anders würden wir nie zum Handeln kommen. Auch im Denken können wir uns nie ganz von unserem Selbsterhaltungswillen freimachen; noch wo wir uns unserem objektiven Selbst anzunähern suchen, machen wir dies doch mithilfe unseres subjektiven, strukturdeterminierten Selbst. Menschliche Individualität stellt, so verstanden, eine unumgängliche Verdrehung der systemischen Natur des Menschen als lebenden Organismus dar.¹⁴ Zweckrationales Denken trägt diese Ver-

10 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. A.a.O., S. 203.

11 Vgl. Gilles Deleuze: Logik des Sinns, S. 48.

12 Vgl. Gregory Bateson: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst, S. 204.

13 Vgl. Gilles Deleuze: Logik des Sinns, S. 101 ff.

14 Vgl. Gregory Bateson: Kybernetische Erklärung. A.a.O., S. 559.

drehung indes eigenmächtig in unsere Umwelt hinein, zwingt ihr eine künstliche, von uns selbst intendierte, manipulative Geradlinigkeit auf. Nicht nur also, dass sich unsere Aufmerksamkeit von dem uns Umgreifenden löst; nicht nur auch, dass sich unser Denken von der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit trennt¹⁵ – wir trennen uns im Denken von uns selber als schon, d.h. schon *so* Denkende.

Zweckgerichtetes Denken und Handeln teilen wir mit allen Lebewesen. Nur eben, dass wir einerseits diese Zwecke selber kreieren, uns andererseits von ihnen zu distanzieren vermögen: Wir können unsere partikularen Zwecke noch einmal, zweckfrei, vor dem Horizont eines allgemein Zweckdienlichen, reflektieren. Verdreht, wie wir sind, können wir uns dem, was wir zweckrational ausblenden, im Nachgang wieder zuwenden; wir können umkehren, lernen. Widerstreiten wir auch als Teil eines Größeren noch diesem, so können wir doch diesen Widerspruch unserem Bewusstsein zugänglich machen. Kraft dieses Bewusstseins sind wir mehr als jedes Ganze, dessen Teil wir auch sein mögen. Wir sind Personen, die als solche in kein Ganzes integrierbar sind. Wir sind für uns selber Ganzheiten – wenn auch auf die eigensinnig-verdrehte Weise endlicher Individuen.¹⁶

So vermögen wir uns immer wieder denkend von den Deformationen unseres zweckrationalen Denkens freizumachen. Wie ein Träumer, der weiß, dass er träumt, bereits seinem Erwachen entgegenträumt, finden wir in jedem Kontext, in dem wir uns gerade vorfinden (und den wir uns in unserer Zweckrationalität künstlich einengen), zugleich einen Metakontext vor, der den augenblicklichen Kontext umgreift. Mit jedem ausgemachten Metakontext tut sich eine unendliche Reihe möglicher Kontexte auf. Wobei durchaus Inkonsistenz und Widerspruch zwischen Kontext und Metakontext herrschen kann – was wiederum ein neuerlicher Anlass zu denken, zu lernen ist.¹⁷ Im Alltag zeigt sich dies an unserer schlichten Fähigkeit, Mitteilungen, die uns erreichen, intuitiv zu deuten, d.h. das jeweilige Verhältnis von Ausgesprochenem und Unausgesprochenem, Konkretem und Metaphorischem, kommunikativem Pragma und metakommunikativem Rahmen zu erspüren.¹⁸

15 Vgl. ders.: Auswirkungen bewusster Zwecksetzung auf die menschliche Anpassung. A.a.O., S. 572.

16 Vgl. Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 47 und 108.

17 Vgl. Gregory Bateson: Minimalanforderungen für eine Theorie der Schizophrenie. A.a.O., S. 322.

18 Vgl. ders. (zusammen mit Don D. Jackson, Jay Haley und John H. Weakland): Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie. A.a.O., S. 273.

Wirklichkeit als Widerstand 2

Denkend geht mir auf, dass ich bereits denke. Ich verspäte mich gegenüber meinem eigenen Denken, folge meinem Voraussein. Wer bin ›ich‹ nun: der sich voraus ist oder der sich folgt? Genau hier, in dieser Differenz, hat Denken statt. Denken ist wie Augenschließen – Selbstvergessenheit in Vollzug. So auch kommt es, dass ich, wenn ich denke, vergesse, dass ich denke. Denken, als Weise, dem eigenen Voraussein nachzuzufolgen, stellt nicht nur ein inneres Handeln, sondern einen Modus der Existenz dar. Existierend verbinde ich mein Jetzt mit der Erinnerung an das, was ich bis jetzt war, und konstruiere so, aus der Differenz zu mir selber, mein Ich. Umgekehrt verbinde ich dasselbe Jetzt mit meiner eigenen Zukunft, dem, was ich noch nicht bin, aber wohin ich mich wünsche. Ich öffne mein Ich auf sein – mein – eigenes Voraussein hin. Ich tue das eine wie das andere in jedem Augenblick. Die Aufgabe philosophischer Reflexion besteht darin, mir aus der Blindheit dieses Vorgangs herauszuhelfen, mir selber zu erklären, was ich je schon, unaufhörlich und notwendigerweise, tue.¹⁹

So sehr Denken nicht nur inneres Handeln, sondern, nach Avinarius, prinzipialkoordinativer Modus meines (denkenden) Existenzvollzuges ist, so leite und forme ich nicht nur mein Inneres, sondern werde meiner, meta-reflexiv, als Teilhabender eines mich Umgreifenden inne. Kraft dieser Teilhabe koordiniere ich den Zeit-Raum meiner Existenz. Ich entwerfe mich in meiner eigenen Zukünftigkeit. Während ich, mir nachfolgend, mit meinen eigenen Entwürfen Schritt zu halten versuche, stoße ich statt ins Unbegrenzte auf einen absoluten Widerstand: Wirklichkeit. Gerade mein Sinn für Mögliches führt mir die Spezifik meiner Existenz, die Endlichkeit aller Dinge, meine eigene Sterblichkeit vor Augen – dass ich nicht unendlich Zeit habe.

Meine Lebenszeit: Das sind die Innen-Außen-Differenzen, die zu bewältigen vor mir liegen. Das ist der eine, existenzielle Aspekt der mir widerstehenden Wirklichkeit. Der andere ist transzendentaler Natur. Danach vermittelt sich mir der absolute Widerstand der Wirklichkeit über die von mir grundsätzlich gewusste Differenz von Wirklichkeit und erscheinender Wirklichkeit. Was für die äußere Wirklichkeit gilt, gilt auch für unsere innere. So geht es, nach Freud, nicht darum, was uns ein Traum zu ›sagen‹ hat; er *ist* ja nicht das gesuchte Unbewusste. Die Funktion des Traumgeschehens besteht, im Gegenteil, darin, uns von diesem wegzuführen. Um den Traum auf das im Traumgeschehen versteckte Unbewusste hinzudeuten, müssen wir hinter seine Erzählung kommen, zu dem Warum, um dessentwillen der Traum geschieht und zugleich von diesem ver-

19 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen. Frankfurt/M. 2001, S. 198.

deckt wird. Um dahinterzukommen, müssen wir uns in den Unterschied zwischen dem manifesten Trauminhalt (Außen) und den latenten Traumgedanken (Innen) hineinbegeben.²⁰ Dasselbe gilt von den Phobien, deren Funktion ja gerade in ihren Gegenbesetzungen liegt, darin, dass sich der neurotisch Ängstliche über eine punktuelle Furcht, auf die er fixiert ist, vor einem wahrhaft Gefürchteten verschanzt. Die Phobie lenkt von diesem gerade *ab* – wie die Fassade des Traumgeschehens von den ihm zugrunde liegenden Traumgedanken.²¹

So sehr die Welt erscheint, so wenig zeigt sie sich als sie selbst: Das Erscheinende verbirgt sich in seinem Erscheinen. Das Phänomen der Erscheinung selbst bleibt unbegreifbar.²² In gleicher Weise bleibe ich wahrnehmend vom Wahrgenommenen ausgeschlossen. Was ist weiß, ist nur, dass, wie mir die Welt erscheint, der Art entspricht, wie ich sie wahrnehme. Ich weiß aber nicht, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind. Und doch muss ich vom je Erscheinenden ausgehen, mich an meine Wahrnehmungen halten, während ich, was ich wahrnehme, nicht schon für wahr, was mir erscheint, nicht für die Wirklichkeit selbst nehmen kann. Wie soll ich aber dann Wirklichkeit begreifen? Eben: als Widerstand gegen mich, angesichts dessen ich mich gezwungen sehe, über meine eigenen Wahrnehmungen hinaus-, in mich selbst hineinzugehen, zu denken. Denkend richte ich meinen Fokus, aus dem Akosmismus meines Inneren heraus, auf ein Jenseits der erscheinenden Wirklichkeit. Ich selbst sinne ihr, analog zu meinem inneren Akosmismus, dieses Jenseits in Form ihrer Unfassbarkeit für mich an. Aber noch dabei gehe ich von Erscheinendem, meiner eigenen Wahrnehmung aus – um wieder neu hinter sie kommen zu wollen. Schon um meiner eigenen Selbstübereinstimmung willen konfrontiere ich mich dem Unfassbar-Widerständigen von Wirklichkeit. Auf der anderen Seite entwickle ich an dem, was mir widersteht, mein Gefühl für seine Bedeutsamkeit für mich als etwas, von dem ich mich selber getrennt weiß.

In dem, was mir draußen als bedeutsam erscheint, begegne ich der Vorentschiedenheit meiner Aufmerksamkeit: Warum nehme ich wahr, wie ich wahrnehme, warum dieses und nicht anderes? Ich kann es nicht sagen, genauso wenig, wie ich sagen kann, warum ich dieser bin und kein anderer. Meine Wahrnehmung ist strukturdeterminiert wie ich selber. Ich erlebe mich in den Grenzen meiner Strukturdeterminiertheit, aber nicht diese selbst; daran hindert mich mein

20 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 7. Vorlesung: Manifester Trauminhalt und latente Traumgedanken. A.a.O., S. 129 und 134.

21 Vgl. ders.: 25. Vorlesung: Die Angst. A.a.O., S. 396.

22 Vgl. Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: Gesammelte Schriften IV. Frankfurt/M. 1981, S. 81.

Selbsterleben als Ein- und Ganzheit. Alles, was ich außerhalb meiner zu verstehen suchen werde, werde ich im Zusammenhang des gedachten und empfundenen Ganzen, das ich für mich selber bin, zu verstehen versuchen. Zugleich stört mich etwas, das ich draußen als bedeutsam wahrnehme, aus diesem Gefühl der Ganzheit auf. Es zeigt mir, dass ich nie *ganz* verstehe, dass ich selber, wiewohl ich mich als ganz, längst nicht als fertig empfinde: Ich bin nicht das Ich, das ich zu haben meine.

Das sich selbst unterbrechende Denken und Sprache als Verbindendes von Innen und Außen

Alles Wissen beruht auf dem Grundwissen um das Erscheinen der Wirklichkeit. Dieses Grundwissen wiederum beruht auf der Subjekt-Objekt-Spaltung als Konstituens des Bewusstseins überhaupt. Wissen ist, wie Denken, ein Modus der Existenz: Meine Art zu wissen ist nicht zu trennen von meiner Art zu sein, ich selbst zu sein. Ich sehe mich mit einer Wirklichkeit konfrontiert, von der ich weiß, dass, in dem Maße, wie ich von ihr unterschieden bin, sie meinem Verständnis von ihr widersteht. Aus diesem doppelten Wissen heraus kooperiere ich mit ihr. Indem ich die sich mir hier und jetzt bietende Differenz von Innen und Außen absolviere, leiste ich dem Widerstand der Wirklichkeit Tribut.

Mein Streben nach Objektivität stellt eine Form dieser Absolvanz dar. Es ist jedoch selbst nichts Objektives, sondern in meiner Subjektivität fundiert; ihm liegt die Entscheidung eines Subjekts zugrunde, von sich selber abzusehen: Ich ziele eine Metaebene an, von der her ich sowohl meine Fixierung aufs unmittelbar Wahrnehmbare als auch meinen Zweifel an meiner eigenen Wahrnehmung überwinde, mich mithin in einen doppelten Abstand zur bedachten Sache und mir selber bringe. Ist einerseits meine Art, die Dinge zu sehen, an mich und meine Weise, ich selbst zu sein, gebunden, so ist andererseits noch das persönlichste Wissen Wissen von etwas; es ist relationales Wissen. Dieses wird mir als Wis sendem nie zum Eigentum – es sei denn im Wahn. Damit aber hörte es auf, Wissen von etwas zu sein, von dem ich, als Bewusstseinswesen, strukturell getrennt bin.

Selbst mein Wissen von mir ist relationaler Art, worüber ich in mir von mir weg zu mir zurückstrebe. So lerne ich mich selber immer erst noch kennen. Den Weg weist mein Denken, das zum einen meine Wahrnehmungen regelt (den von mir und meiner Strukturdeterminiertheit vorgegebenen Soll-Wert meiner Wünsche und Zwecksetzungen vorgibt), während es bereits von meinen Wahrnehmungen ›gefüttert‹ wird (von ihnen die gegebenen Ist-Werte empfängt). Derart

folge ich denkend meinem mir selbst nicht durchsichtigen Voraussein: Ich denke auf ein Ganzes hin, das ich mit mir selbst schon mitbringe. Das Ganze, auf das ich hindenke, ist in seiner monadischen Spezifik strukturdeterminiert wie ich selber. Dies wissend, finde ich nicht einmal an meinem eigenen Denken Genüge. Damit hört mein Denken auf, »meines«, d.h. Ausfluss und Reflex meiner Strukturdeterminiertheit zu sein, und wird zu Selbstreflexion, worüber sich mein Denken selbst ins Wort fällt.

Scholastisches Denken unterscheidet zwischen »intentio recta« und »intentio obliqua«, intuitiv-spontanem und sich selbst bedenkendem Denken.²³ Wie ich je schon auf meine eigene, strukturdeterminierte Weise denke, gewinne ich erst darüber, dass ich mein eigenes Denken reflektiere, als Denkender Distanz zu mir. Bewerkstelligt mein Denken auch die operationale Geschlossenheit meiner selbst als *so* Denkender, so sieht sich mein Denken zugleich, sich selbst reflektierend, von diesem Dienst korrumpiert: Es gebärt Selbsttäuschungen, die, gerade in dem Maße, wie sie mich mit mir eins sein lassen, auf Dauer meinen Selbsthalt hintertreiben.

Ich merke, dass ich aus einem Inneren heraus agiere, ohne zu hinterfragen, was mich eigentlich zum Agieren bringt. So wird mir die Fraglosigkeit meines Inneren selber fragwürdig. Dass es mir fragwürdig wird, ist ein Zeichen dafür, dass ich aus mir herausgegangen sein muss. Aber ich *bin* nicht außerhalb meiner; das Außerhalb, in das ich mich begeben, ist meinem Inneren als Sich-voraus-Sein immanent. So verstanden kann ich mich im Herausgang aus mir auch nicht verlieren. Lebende Systeme verfügen über ein Systemgedächtnis ihrer Ausgangsbedingungen. Aus Gründen unserer Fortentwicklung, gerade dann, wenn diese von außen behindert wird, wenden wir uns immer neu unseren Ursprüngen zu. Wir krebzen nicht bloß zurück, sondern bewahren noch in unserem Scheitern ein Wissen um den von uns gegangenen Weg.²⁴ So können wir ihn unter günstigeren Bedingungen neu gehen – sei es auch Generationen später.

Noch wo wir aus uns herausgehen, nehmen wir also unser Inneres mit. Davon zeugt unser Selbsta Ausdruck als Manifestation unseres individuellen Geistes, der nicht durch unsere eigene Haut begrenzt ist, sondern mit unseren Entäußerungen mitgeht, ihnen innerlich bleibt.²⁵ Träger des Geistes ist Sprache: Mich ausdrückend, spreche ich Inneres aus, bringe es vors Außen. Ich arbeite dem bereits vor, wenn ich in mir einen Denkprozess zum Abschluss eines aussagbaren Gedankens bringe; indem ich ihn ausspreche, exponiere ich, was ich denke, nicht

23 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 113 und 215.

24 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 38 und 86.

25 Vgl. Gregory Bateson: Form, Substanz und Differenz. A.a.O., S. 583 und 593.

nur vor den Anderen, sondern ebenso vor mir selber. Am Ausgesprochenen findet mein denkendes Voraussein sowohl Halt als auch sein Korrektiv; der ausgesagte Gedanke setzt dem Denken eine vorläufige Grenze, an der er sich sammelt, um neuerlich anzuheben.

Etwas drängt, übers Außen vermittelt, in mir. Bevor ich mich selbst artikulieren kann, fühle ich mich schon von etwas oder jemandem angesprochen. Ich beginne, was in mir drängt, mit dem, was mich außen anspricht, zu verbinden. Die Verbundenheit des einen mit dem anderen legt jeweils fest, was ich zu sagen habe. Nach Ausdruck suchend, suche ich, durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen hindurchgehend, ein Verbindendes von Außen und Innen zu ermitteln, das mich aus meiner Umschließung durch sie herausführt. Die Ermittlung findet in und als Sprache statt; diese umfasst und durchdringt mich, trägt mein Denken, begleitet mein Fühlen, hält mich als Person zusammen. Ich kann mich mir nicht außerhalb meiner Sprache vorstellen. Ich wäre wie aus der Welt gefallen. Nicht nur, dass Sprache mich umfasst und durchdringt; sie bürgt im Letzten für die Einheit der Wirklichkeit, die Verbundenheit von Innen und Außen *in* deren Differenz. Wäre mein Inneres nicht schon sprachförmig, könnte es sich mit nichts, keinem Außen, verbinden. Keine Wahrnehmung bliebe haften; es gäbe keine *Wahrnehmung* – nur Reizungen meiner Sinne, die keinerlei Eindrücke hinterlassen. Ich wäre vollständig dem Erscheinen der Wirklichkeit ausgeliefert: Eine Erscheinung löste bloß die vorige ab. Es gäbe keine Vergangenheit, keine Zukunft; ich würde nichts erinnern, nichts erahnen, nichts vermischen.

Ich verstehe Äußeres nur vermittelt meines Selbstverhältnisses; umgekehrt verstehe ich selbst mich nur über den Umweg des Außen. Während ich, um es zu verstehen, ihm sozusagen mein Inneres leihen muss²⁶, transformiert die Sprachförmigkeit meines Inneren das im Außen Wahrgenommene in etwas mich ›Ansprechendes‹. Wenn ich meinerseits etwas ausspreche: Spreche ich nun *etwas* oder *mich* aus? So oder so vermittelt das ausgesprochene Wort zwischen der Sache, die ich ausspreche, und mir, der ich sie ausspreche; es vermittelt zwischen beidem anlässlich etwas, das mich von außen her anspricht, während ich schon selbst, mir voraus, aus mir herausdränge.

Mit jedem Wort, das ich auf etwas oder jemanden hin ausspreche, erhellen sich mir die Bezüge und Determinationen, in denen ich stehe. Ich habe nicht die Wahl, dies oder jenes auszusagen. Ich gehe Verbindungen ein, die auf Wahlen beruhen, die ich längst aufgrund meiner strukturdeterminierten Wahrnehmungen

26 Siehe in diesem Zusammenhang auch Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 44f.

getroffen habe. Auf der anderen Seite kann ich mich nicht auf mein Sosein mit-samt seinen Wahrnehmungsreflexen – meinen Petites Perceptions – zurückziehen. Ich muss lernen, meine (kurzen) Wahrnehmungen auf mich als Wahrnehmenden hin zu reflektieren, d.h. zu verlängern. Folglich ist, was ich ausspreche, nicht bloß eine Reaktion auf ein Angesprochenwerden von außen; es ist eine von mir selbst ausgehende Aktion, worüber ich mir und den Anderen verspreche, mir selber nachzufolgen: zu tun, was ich sage, Wort zu halten. Erst darüber erweise ich mich Anderen wie mir selbst gegenüber als integer, als jemand, der im Durchgang der ihn bestimmenden Innen-Außen-Differenz in dem Maße als er selbst wiedererkennbar ist, wie er die Differenz auf selbstbestimmte Weise durchläuft.

Inneres und kommunikatives Handeln

Als Wesen, die sich unaufhörlich ausdrücken – dann noch, wenn sie achselzuckend oder kopfschüttelnd signalisieren, sich nicht äußern zu wollen –, setzen wir uns ebenso unaufhörlich der Wahrnehmung der Anderen aus, und sei es, dass wir, auch wenn wir von niemandem gesehen werden, uns dennoch gesehen fühlen. Wir sind nicht nur in der Lage, sondern auch in der Gefahr, uns mit den Augen der Anderen zu sehen. Gewissermaßen sehen wir uns mit deren Augen, bevor sie es selbst tun, ja, bevor wir uns mit unseren eigenen Augen zu sehen lernen: Nicht nur, dass das Du dem Ich vorausgeht, sich dieses erst an jenem, ihm antwortend, herausbildet; es ist im Ich selbst, als Differenz zu sich selber, voranwesend.

Einander unsere Gedanken äußernd, zeigen wir uns in unserem Angewiesensein aufeinander. Kommunizierend eröffnen wir Zwischenräume erwarteter Feedbacks, über die wir bewusst oder unbewusst, konsensual oder polemisch, am Anderen Halt suchen. Per Kommunikation erschaffen wir aus dem Moment heraus einen Kontext, der uns soziale An- und Eingebundenheit sichert. Dieses jedoch immer nur unausgesprochen bzw. indirekt: Soziale Bedürftigkeit demenziert zugleich jedwede Kommunikation. Letztlich geht es in der Kommunikation nicht um Ich und Du, sondern um ein Drittes, das Ich und Du verbindet. Dieses Verbindende wird weniger durch Kommunikation hergestellt, als dass diese jenes in seiner Voranwesenheit beglaubigt. Um der Erfahrung eben dieses voranwesend Verbindenden willen gehen wir aus uns heraus. Jeder gelangt dorthin indes nur im Selbstdurchgang – im Durchgang der ihn, innen wie außen, bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Nur darüber und eben nicht bloß

qua gegenseitiger Abhängigkeit mache ich mich dem Anderen annehm- und nachvollziehbar.

Was mich anhält, mich den Anderen und darüber mir verständlich zu machen, ist, mich – akosmisch – von allem, noch von mir selber, unterschieden zu wissen. Es ist dieses Wissen, das mich nach außen wie nach innen kommunizieren lässt: nach außen, indem ich die Bestätigung einhole, dass ich mich über alle Vereinzelung hinweg dem Anderen verständlich machen kann; nach innen, indem ich selber nach Anlässen zu Selbstzweifeln suche, ohne fürchten zu müssen, mir in ihnen – mir selber – verloren zu gehen. Am Beispiel Prousts beschreibt Deleuze diese Art Wissen als Wirken einer absoluten Differenz in uns, die die Essenz unserer selbst darstellt²⁷ – insofern, als sie das Vermögen bereitstellt, mit dem Ausdruck unserer selbst die Welt, die wir vorfinden, darin einzubeziehen, wie sie uns selbst, umgekehrt, nur über den Umweg einer Beziehung zu etwas, das wir nicht schon selber sind, ›haben‹ lässt.

Ich selber stelle, als objektives Selbst, nicht nur eine Perspektive auf diese Welt, sondern eine Perspektive dieser Welt selbst dar. Ich ›bin‹ ihre Perspektive, wie sie meine Perspektive ›ist‹ – eine Monade, die in sich die ganze Welt einschließt, während sich dieselbe Welt in der einen, in sich begrenzten, individuellen Monade, die ich bin, auf ebenso einzigartige Weise perspektivisch kundtut.²⁸ Wir drücken die Welt von einem Blickpunkt außerhalb ihrer aus, der zugleich ganz und gar unser Inneres ausfüllt. So verstanden stellt die Essenz, die wir in Gestalt unserer Unterschiedenheit von allem, noch von uns selber, verkörpern, nicht nur unser jeweiliges individuelles Vermögen dar. Sie *macht* vielmehr, dass wir uns – weiter – individualisieren.

Von allem, noch von mir selber, unterschieden, trete ich aus mir heraus vor die Augen der Anderen. Mich ihnen gegenüber als Ich äußernd, setze ich meine aktuelle Selbsteinheit zur Disposition: Seht, das denke ich, seht, der bin ich. Ich setze mich dem Blick der Anderen im Vertrauen darauf aus, prinzipiell verstehbar zu sein. Ich vertraue auf deren Breitschaft und Fähigkeit, mich zu verstehen. Dafür müssen sie wiederum mir vertrauen können, dass ich sie nicht mit mir täusche. In unserem Vertrauen aufeinander geht jeder jeweils in Vorleistung. Selber vertrauend machen wir uns erst des Vertrauens der Anderen würdig: Im Maße meiner eigenen Integrität unterstelle ich diese auch Anderen. Würden wir einander nicht Integrität unterstellen, würden wir uns kaum füreinander interessieren, es sei denn aus Eigennutz. Dann aber hätte ich den Anderen nicht als ihn, son-

27 Vgl. im Folgenden Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen. Berlin – Wien 1978, S. 36ff.

28 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, S. 26.

dem für mich genommen. Wäre der Andere nicht potenziell eins mit sich, was hätte er mir zu sagen, was ich ihm? Erst indem ich voraussetze, dass der Andere eine Einheit mit sich anstrebt, während er so sehr an sich selber zweifeln mag wie ich an mir, haben seine Worte überhaupt eine Bedeutung für mich. Andererseits kann ich nicht auf jemandes Integrität hoffen, ohne selber integer sein zu wollen. Zugleich kann ich mich schwerlich selbst integer nennen; ich würde mich lächerlich machen oder sonstwie Zweifel an mir aufkommen lassen.

Integrität ist mir, als ein Versprechen, mit meinem Personsein gegeben. »Person« meint nichts Isoliert-Solitäres. Mit ihr ist vielmehr je schon eine gemeinsame Welt gegeben, in der wir einander als Personen, als Ganzheiten für sich selbst, anerkennen.²⁹ In einer solchen Welt nähern wir uns im Maße unserer Selbstdistanz: Integrität lebt aus der Bereitschaft, Differenzen zu ertragen wie auszutragen. Niemand kann für sich beanspruchen, integer zu sein, niemand aber auch aufgeben, es sein zu wollen. Bei aller Unmöglichkeit, ganz und gar eins mit mir zu sein, sagt doch die Idee der Integrität nichts anderes, als dass sich nichts zu wünschen und zu tun lohnt, was mich auf Dauer mit mir selbst entzweite.

29 Vgl. Robert Spaemann: *Personen*, S. 67.