

## **VIII Denken als angewandte Weltlosigkeit**

---

Was uns umgreift, gibt Erscheinendes frei, ohne selbst zu erscheinen. Immer erscheint etwas, nie das Ganze. Etwas kann nur erscheinen, weil das Ganze nicht erscheint. An die erscheinende Welt gebunden, macht mein Denken dennoch nicht am Erscheinenden Halt. Ich denke weiter, übers Wahrnehmbare hinaus. Das Hinaus ist ein Hinein: Mit jeder neuen Sicht der Dinge schließt sich etwas in mir selber auf; mit jedem Weltkontakt, der den Versuch auslöst, hinter die Erscheinungen zu kommen, schreibt sich etwas in meinem Inneren um.

### **Empirisches und philosophisches Ich**

Die erscheinende Wirklichkeit ist meinem Akosmismus, der Weltlosigkeit meines Denkens, komplementär: So wenig ich weiß, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind, so wenig weiß ich, wer ich selbst bin. Am Erscheinen der Welt erfahre ich die Vorgelagertheit meiner selbst in Form einer mir unerschlossenen Innerlichkeit.<sup>1</sup> Ich muss mir meine eigene Subjektivität erst erschließen. Sie erschließt sich mir nicht direkt, sondern über den Umweg eines Außen, einer Aufgabe, eines Partners.

Während nun die Reflexion der erscheinenden Welt mir diese fremd macht, weitet und vertieft die die An- und Aufnahme ihrer Fremdheit mein Inneres. Dabei weiß ich mich in meiner denkenden Weltlosigkeit wie in einer Hohlform gehalten. Was mich hält, ist die ausgehaltene Differenz von Innen und Außen. Ich halte sie aus in Hinblick auf ein zu denkendes Drittes von beidem, das mich aus deren Umklammerung herausführt. Dabei geht mir auf, dass ich in nichts aufgehe, nicht einmal in mir. Ich muss mich aus der Unterschiedenheit von allem, in der Absolvenz der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen, selbst

---

<sup>1</sup> Vgl. Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 87.

erst erschaffen. Auf der anderen Seite suche ich ein Leben lang danach, mich außerhalb meiner wiederzufinden, es mir in der Welt, ihrer Fremdheit, heimisch zu machen: Ich suche nach einem Dritten von Innen und Außen, worüber sich mir mehr und mehr die von mir durchlaufene Innen-Außen-Differenz zu *meiner* Welt entfaltete.

Immer wieder falle ich hierbei in die Naivität meiner sinnlichen Wahrnehmung zurück. Ich mag noch so um die Substanzlosigkeit meines Ichs wissen, darum, dass es, um sich als solches herauszubilden, von sich selber strukturell unterschieden sein muss; dennoch halte ich mein Ich für die Substanz meiner selbst. Und dies aus guten, teleologischen Gründen: Damit sich überhaupt ein Ich bilden kann, bedarf es der Vorstellung seiner Voranwesenheit in Form eines objektiven Selbst, auf das hin vektoriell ausgerichtet es immer mehr zu sich selbst käme. Analog begreife ich meinen Körper, um seine prinzipielle Verfalls-tendenz wissend, als ein mich tragendes physisches Kontinuum.<sup>2</sup> Im Maße all dieser Naivitäten muss ich mich denkend immer wieder neu aus den Irrtümern meiner illusionären Selbstbezogenheit befreien, meine Anfälligkeit für den Irrtum in ein vorausschauendes Bewusstsein meiner Irrtumsfähigkeit verwandeln. Das Bewusstsein meiner Irrtumsfähigkeit ist meine Weise, innerhalb meines ›natürlichen‹ Selbst- und Weltbegriffs Kontakt zur Wahrheit zu halten.

Ich befreie mich aus meinen sinnlichen Verstrickungen, indem ich auf eine Art absolutes Außerhalb in mir – das mir selbst nicht durchsichtige Faktum meiner eigenen Innerlichkeit – zurückgreife. Ich tue dies, sobald ich denke. Denkend greife ich auf die Weltlosigkeit meines Inneren – greift das empirische (struktur-determinierte) aufs philosophische (transzendentale) Ich – zurück. Das denkende Ich ist der konkrete denkende Mensch *plus* das an ihm, was ihn denkend über sich hinausgehen lässt und so, auf höherem, komplexeren Niveau, die operationale Geschlossenheit seiner selbst herstellt. Noch als logischer Positivist – dem nur als wahr gilt, was empirisch ›der Fall ist‹ – kann Ludwig Wittgenstein<sup>\*</sup> denn auch sagen, dass das philosophische Ich nicht der Mensch selber, als dieser Körper, diese Seele, ist, sondern als metaphysisches Subjekt, als Grenze dieser Welt, die dieser Welt entzogen bleibt.<sup>3</sup>

---

2 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 290f.

\* Ludwig Wittgenstein (1889-1951), österreichischer Philosoph. Begründer des Logischen Positivismus.

3 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Satz 5.641.

Denkend kann ich mir mein Denkvermögen nicht erklären. Mein Eigenstes, als das ich mein Denken weiß, gehört mir nicht; im Gegenteil, es enteignet, dezentriert mich fortlaufend. In dem Maße, wie mich meine Dezentrierung zu einer Neuzentrierung bereit und fähig macht, nähert ich mir, meinem objektiven Selbst, über meine Abstandnahme zu mir, meinem subjektiven Selbst – ohne je ganz bei mir anzukommen oder mich vollständig von mir entfernt zu haben. Ich erreiche nie den Zustand sicherer, endgültiger Identität: Mein subjektives Selbst bleibt von meinem objektiven Selbst unterschieden. Zugleich bin ich nie jemand anderes, als ich bin: Mein subjektives Selbst bleibt auf mein objektives Selbst konstitutiv und vektoriell bezogen.

Wenn, was mich denken lässt, nicht von dieser Welt ist, dann ist meine Freiheit nur als innere Freiheit gesichert. Sie ist eins mit meinem Abstand zu allem, noch zu mir selber – meiner Fähigkeit, die Differenz von Innen und Außen sowohl passiv zu empfinden, als auch aktiv, in Hinzufügung meiner selbst, ins Außen einzuführen. Ich weiß, dass, wovon die Erscheinungen Erscheinungen sind, selbst nicht erscheint, dass niemals das Ganze erscheint, während ich doch allem von mir Wahrgenommenen, kontextualisierend, ein Ganzes ansinne. Von ihm her verstehe ich überhaupt erst, was ich wahrnehme, um es zugleich dem Ganzen meiner selbst zu assimilieren. So verstanden, nehme ich immer schon mehr wahr, als ich mit meinen Sinnen perzipiere. Ich bin selbst dieses Mehr, nämlich mir selbst voraus. Jedes Platz ist, über seine konkrete Raum-Zeit-Stelle hinaus, Platzhalter dieser von ihm mit- und eingebrachten Weltlosigkeit, der Transzendenz, die ein Jeder in die Welt hineinbringt, wie sich ein Jeder selber dieser Transzendenz verdankt. Jeder ist jedem unverfügbar: Was sich mir von außen als Widerstand schicer Andersheit zeigt, drückt ein fremdes Selbst- und Für-sich-Sein aus, dem ich – in dem Maße, wie es sich mir grundsätzlich, in seiner Tiefe, entzieht –, um es zu verstehen, mein Inneres leihen muss.

Jemanden als Person wahrzunehmen heißt dementsprechend, in die Gegenseitigkeit eines mich mit ihm immer schon Verbindenden, eines unvordenklichen Friedens, einzutreten. Einander wahrnehmend, finden wir eine uns bereits gemeinsame Welt vor, in der mein Personsein mit dem des Anderen gleichur-sprünglich ist. Ich bin mithin weniger für mich selbst Person als darüber, dass ich das Personsein des Anderen anerkenne. Wir nehmen Plätze ein, die jeder als Recht auf sich selbst schon mitbringt.<sup>4</sup> Es ist dieser Umweg der Anerkennung, der mir erlaubt, mein Personsein von den paranoiden Gängelungen meines Selbsterhalts zu lösen: mich nicht nur als egozentrischer Daseinspunkt, sondern, dezentrisch, als Platzhalter für anderes als nur für mich selber zu wissen. Wenn

---

4 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 193f.

nämlich die Welt von Personen je schon eine Welt der Gegenseitigkeit ist, in der Personen einander als Personen erkennen, so deshalb, weil der individuellen, standortgebundenen Wahrnehmung des Einzelnen ein Bewusstsein von der perspektivischen Beschränktheit aller Wahrnehmung vorgelagert ist.

Nichts ist mir unmittelbar gegeben. Alles ist mir einerseits über die Beziehung zu einem mir Äußerlichen, andererseits über mein Verhältnis zu mir selber vermittelt. Ich bin mir selbst voraus, wie ich mich gegenüber der Innen-Außen-Differenz, die mich bestimmt, verspäte. Indem ich es auf mich nehme, aus mir heraus-, d.h. in die mich bestimmende Innen-Außen-Differenz hinzugehen, um sie auf meine Weise zu durchlaufen, verknüpfe ich meine anfängliche Verspätung mit meinem Mir-voraus-Sein. Aus dieser doppelten Ungleichzeitigkeit heraus denke ich, denke ich *weiter*, ist Denken inneres Handeln<sup>5</sup>. Denkend breche ich in mir selbst auf ein Außen hin auf, während ich schon beginne, meinen Außenbezug zu mir zurückzubiegen und meinem In-mir-Kreisen zu assimilieren. Ich beginne, mein Bewusstsein von etwas mit der Selbstbewegung meines Inneren zu synchronisieren. So führt mich noch mein Kreisen in mir aus mir heraus, ins Offene: Ich evolviere in Koevolution mit dem Außen, das ich, indem ich ihm meine Offenheit leide, unwillkürlich der Bewegung meines Inneren anpasse.

### **Philosophische Intuition 1: Diskrepanz und Grundform**

Wenn mich, was mich von außen her affiziert, dahin bringt, mich an es zu akkommodieren, so verwandle ich, im Gegenzug, die Nötigung zur Anpassung ans Außen in das Bedürfnis, mich ihm anpassen zu *wollen*. Die Weise, wie ich mir das Außen assimiliere, gibt mir dabei mein Mir-voraus-Sein vor. Nichts anderes macht philosophische Intuition aus. Sie ist es, die mich in meinem Denken durch die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen führt, indem sie mich dahin bringt, denkend in mir Dominanz über das mich von außen Dominierende herzustellen.

So sehr Montaigne auch sein Fassungs- und Denkvermögen als »schwankend, strauchelnd und stolpernd«<sup>6</sup> abwertet, auch wenn er weiß, dass er nie an die bewunderten ›guten‹ Schriftsteller wird heranreichen können – so lobt er sich doch seine eigene Hochachtung für sie, die Fähigkeit, »den himmelweiten Unterschied zwischen ihnen und mir zu erkennen«<sup>7</sup>. Während er sich auch selber

---

5 Vgl. Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 352.

6 Michel de Montaigne: Über die Kindererziehung. A.a.O., S. 182.

7 Ebd., S. 183.

von denen ausnimmt, die er verehrt, so weiß er doch um die Unabtretbarkeit seiner eigenen Urteilskraft, die ihn jene hoch schätzen lässt.<sup>8</sup> Der Entwicklung und Erprobung eben dieser Urteilskraft dient das Schreiben seiner Essays. Mit ihnen konstituiert sich, nach Jean Starobinski\*, ein selbsterzieherischer, ichbildender Raum.<sup>9</sup> Indem Montaigne ihn sich schreibend aufschließt, tritt er in Beziehung zu sich selber, wird sein eigener Beobachter und Richter. Im und als Durchgang der Distanz zu sich selber, seinen Unbeholfenheiten und Nachlässigkeiten, bildet sich erst sein Ich. Es ist, paradoxe Weise, die Ausschreitung der Diskrepanz zu seinen eigenen Idealvorstellungen, die seinem Ich Legitimation und Halt verleiht – die es *stark* macht. Indem es sich der Erfahrung jener Diskrepanz aussetzt, wird es an die Empfindung seiner Grundform herangeführt. Aus deren Empfindung heraus lernt es sich in seiner Selbstverschiedenheit sehen, ohne Schaden zu nehmen, um sich von dorther, – wie im Fall Montaignes –, mittels des Schreibens, immer neu zusammenzufügen, wofür denn der Essay, als ›Versuch‹, die Text- und Denkform par excellence bereithält.

Das essayistische Schreiben gibt ihm, Montaigne, Identität, gerade indem es die Schwächen seines Autors zum Gegenstand nimmt. Aus der Sicherheit der im Innern des schreibenden Ichs vorgefundenen Grundform heraus spielt das Ich die empfundene Differenz zu sich selber durch. Dabei kommt der Schreibende immer wieder auf die empfundene Grundform als Ausgangspunkt seiner philosophischen Intuition zurück. Über diesen Prozess gewinnt der Schreibende ein immer deutlicheres Gefühl für die Objektivität seines Selbst: zunächst negativ, in Erfahrung der Differenz zu sich selber, dann affirmativ, indem sich die erfahrene Differenz zu einem Lernen formiert: als Essay formuliert. In der immer wieder aufs Neue durchlaufenen Differenz zu sich selber baut sich das Selbst in der Logik dieser Objektivität permanent um. Im Zuge seines schreibenderweise realisierten Selbstumbaus verwandelt sich Montaignes eingestandene Schwäche in

---

8 Vgl. ders.: Über den Dünkel. A.a.O., S. S. 535. – Wie wir weiter unten (Kap. XI) sehen werden, ist unser Diskrepanzbewusstsein Grundlage unseres moralischen Bewusstseins überhaupt: Bei aller Unterschiedlichkeit religiös fundierter Moralen sind sie sich doch alle darin einig, von uns ein Verhalten zu erwarten, deren Verwirklichung niemandem von uns gelingt – was uns gleichwohl nicht davon abhält, deren normative Trifftigkeit zu akzeptieren. Vgl. Clive Staples Lewis: Über den Schmerz. Gießen 1995, S. 17f.

\* Jean Starobinski (geb. 1920), Schweizer Literaturwissenschaftler und Philosophiehistoriker. Erhielt 1984 den Balzan-Preis für Literaturgeschichte und Literaturkritik sowie 1998 den Karl-Jaspers-Preis der Stadt Heidelberg.

9 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne. Denken und Existenz. Frankfurt/M. 1989, S. 50.

konstruktive Potenz, seine gefühlte Unterlegenheit in so selbstkritische wie humoristische Souveränität. Das Buch, an dem er schreibt, wird zur Werkstätte einer sich in der Absolvenz der an ihm selbst erfahrenen Innen-Außen-Differenz herstellenden Ichstärke. Solche Stärke vermag kein Wille, keine Disziplin, keine Moralität hervorzu bringen, sondern einzig die Freiheit und der Mut, im Eingeständnis der eigenen Begrenztheit in eine eigene Gang- und Denkart zu finden jenseits allen, sei es moralischen, sei es bildungsbeflissen Ehrgeizes, der uns an den erfahrenen Unerreichbarkeiten bloß hart werden ließe.<sup>10</sup>

Indem Montaigne die von ihm zitierten Autoren zu Zeugen seiner unerreichbaren Idealvorstellungen macht, billigt er ihnen einen steuernd-integrativen Platz innerhalb seines Schreibens zu. Er wird sich selbst zum *>Stoff<*, den er mit den Mitteln seines sich vertiefenden Diskrepanzbewusstseins durcharbeitet. So gewinnt er, wie wir gesehen haben, über die zunehmende Schonungslosigkeit in eigenen Dingen ein umso gelasseneres Selbstbewusstsein, dem die eingesehenen Defizite zum Jungbrunnen werden, nicht zuletzt ablesbar an der bewunderungswürdigen Lässigkeit seines Stils. Auf eben diesen Stil hin wird Montaigne die Zitate seiner Lieblingsautoren, die seinem Denken vordergründig Kontur und Halt verleihen, einen manipulativen Dreh geben – schon darüber, dass er ihnen einen neuen Kontext, eben den seiner Selbstversuche, verleiht. Er ist es, der kraft seines Stils Dominanz über seine eigenen Defizite erringt, indem er den erfahrenen Abstand seines Selbst zu seinem eigenen Ideal zum autonomen Selbstauf- und -umbau seines Ichs nutzt.<sup>11</sup>

Das Ich ist drei in eins: Agent, Material und Resultat seines Schreibens. Es stellt sich im ausgelagerten Milieu eines immer neu ansetzenden, im Ganzen unabschließbaren Textes her. Montaigne baut sein Ich, essayistisch, über den Umweg seiner Anhänglichkeit gegenüber den für ihn unerreichbaren *>guten<* Autoren auf, darüber, dass er seine Anhänglichkeit in den Dienst des selbstdiskrepanten Selbstbezuges stellt. Hier, im Durchlauf der Differenz zu sich, seinem Ungenügen an sich selber, erlebt er sein Streben nach Unabhängigkeit in Koexistenz mit der Einsicht in seine Strukturdeterminiertheit. Wie die eingestandene Vorbildlichkeit der Anderen, ihr Zitiertwerden, vordergründig seinen Sinn fürs Eigene durchkreuzt, so findet er doch kraft der Lässigkeit seines Stils, in Form der Unterbietung, einen Ausweg in die Unabhängigkeit bei Beibehaltung der Bindung an seine Ideale. Es ist eben diese Koexistenz, die der Ich-Stärkung dient, allein schon deswegen, weil das Ich gezwungen bleibt, immer wieder aufs

---

10 Vgl. ebd., S. 52f.

11 Vgl. ebd., S. 107, 168ff. und 172.

Neue die innen wie außen vorgefundene Innen-Außen-Differenz zu durchlaufen.<sup>12</sup>

### **Philosophische Intuition 2: Pseudophilosophie**

Wenn Denken innerliches Handeln ist, so benötige ich, um zu denken, innere Freiheit. Ich finde sie in Form bereits bewältigter Innen-Außen-Differenzen vor. Mein Gefühl für meine innere Freiheit festigt sich mit deren Bewältigungen, dem Versprechen auf progressiven Selbstbesitz in erfahrener Gestaltbarkeit der mich bestimmenden Verhältnisse, der Erfahrung, mein eigenes Unterschiedsein vom Außen diesem hinzufügen zu können. Die Erfahrung einer einmal erlangten inneren Dominanz über eine äußere gibt mir Hoffnung und Kraft, die mich bestimmende Differenz von Innen und Außen auch weiterhin auf eigene, meiner inneren Selbstbewegung gemäße Weise zu bewältigen. Es sind diese Erfahrungen, die meine Wahrnehmungen und mit ihnen meine Erwartungen an die erscheinende Welt bestimmen. Sie entscheiden darüber, in welchem Ausmaß ich Veränderungen innerhalb der erscheinenden Welt nicht nur er dulde, sondern selber zu initiieren vermag: inwieweit ich, von mir selbst besitzergreifend, mich der äußeren Welt hinzufüge, ich innerhalb meiner Individuation mit den Verhältnissen, in denen ich lebe, koevolviere, sodass ich in der Welt zunehmend meinen Platz finde.

Wenn mein Denken, als inneres Handeln, die Selbstübereinstimmung meiner selbst in Hinblick auf ein noch zu denkendes Drittes von Innen und Außen, deren Differenz ich augenblicklich durchlaufe, realisiert, so sorgt meine philosophische Intuition dafür, dass ich für das sich in und außerhalb meiner Öffnende offen sei. Sie macht mich bereit zur innerlichen Assimilation einer draußen wahrgenommenen Bedeutsamkeit: Ich erkenne, dass, was ich draußen für bedeutsam halte, der Gerichtetheit meiner Wahrnehmung komplementär ist. Wie der Gerichtetheit meiner Wahrnehmung ein intentionales, auf etwas außerhalb meiner bezogenes Bewusstsein vorgelagert ist, bedeutet der schiere Umstand einer wahrgenommenen Bedeutsamkeit, dass sich etwas mir noch nicht erschlossen hat. Was aber wäre dessen Erschließung anderes als der Eintritt in eine neue Innen-Außen-Differenz, in deren Durchlauf ich mich selbst erschließe?

Ein Denken, dessen Erschließungen nicht auch Selbsterschließungen wären, das unverbunden bliebe mit meiner inneren Selbstbewegung, das vielmehr >erlernt< wäre, wäre nicht nur nicht mein Denken, sondern gar kein Denken. Ich

---

12 Vgl. ebd., S. 179f.

würde mir, im Gegenteil, per ›Denken‹ selber zu denken abgewöhnen, d.h. mich als *bereits* Denkenden, bereits *so* Denkenden abschaffen. Ich würde mich, wieder und wieder, zwingen, meinen eigenen Intuitionen zuwiderzuhandeln. So fordert Whitehead zurecht, das Lernen aus der Philosophie zu verbannen<sup>13</sup>, in dem Sinne, dass zwar immer etwas, nicht aber das Denken selbst zu erlernen sei bzw. nur um den Preis eben des eigenen Denkens. Ein derart erlerntes Denken ließe mich an mir vorbeidenken; es hielte mich davon ab, dem, was ich zu verstehen suche, mein Inneres zu leihen, mich in freiwilliger Selbstdezentrierung an es zu verlieren bzw. überhaupt erst zu bekommen, d.h. mich auf komplementäre – meinem objektiven Selbst annähernde, komplexere – Weise neu zu zentrieren. Stattdessen würde ich mir von außen eine Selbstdezentrierung aufnötigen lassen, die mich nicht nur nichts lernen, sondern progressiv verlernen lässt, selber zu denken.

Meine philosophische Intuition mobilisiert Prozesse, die mich nicht nur etwas, sondern etwas über mich und von mir selbst lernen – mich als selbstlernendes System kennenlernen – lassen<sup>14</sup>. Lernen ist nicht nur, akkommodativ, auf ein zu Lernendes bezogen, sondern assimilatorischer Akt des Lernenden selbst: Selbstaufbau, Orthogenese, Negentropie. Es kann nicht darum gehen, von irgendjemandem denken zu lernen, sondern, angestoßen – >gestört< – vom Denken Anderer, von seinem eigenen Denken zu lernen, d.h. über den Umweg des Außen mit sich selber zu koevolvern: meinem eigenen Voraussein, je aufmerksamer nach außen, desto rückhaltloser nach innen zu folgen. Ich würde lernen, um meiner selbst willen von mir selber abzusehen.

Wo ich auf ›gelernte‹ Weise dächte, wäre ich dagegen auf systematische Weise von mir getrennt. Mit jedem Gedanken inszenierte ich die Trennung von mir neu. Statt Abstand zu mir zu suchen, suchte ich die Selbstferne. Philosophie würde zu Pseudophilosophie: Das Denken löste sich von seinem eigenen Anlass, davon, dass es nach einem Ausweg aus der Verklammerung durch die mich auch im Denken bestimmende Differenz von Innen und Außen fahndet. Statt auf mein Genötigtsein zum Denken selbst denkend zu antworten, hätte mein Denken, pseudophilosophisch, Antworten auf Fragen parat, die ich von mir her nie stellen würde. Denken, als Sekundärprozess im Sinne Freuds verstanden, wird von den zum Denken drängenden Primärprozessen – den erfahrenen Lücken und Aufschüben – getrennt. So wird Denken im wahrsten Sinne sinn- und funktionslos, um, von allem Widerständigen einerseits, allem Begehren andererseits freige worden, ›kulturell‹ zu reüssieren.

---

13 Vgl. Alfred North Whitehead: Denkweisen, S. 56.

14 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 269 und 301.

## Bedeutung und Ausdruck

Ich bediene mich der Worte nicht, um eine Wirklichkeit auszusagen, sondern mich auf sie als etwas mir Widerstehendes zu beziehen. Darüber bekomme ich mich selber zu spüren: Nicht nur, dass Worte nicht die Wirklichkeit wiedergeben; sie geben mein eigenes Unterschiedensein von ihr wieder. Aus diesem Bewusstsein heraus messe etwas *Bedeutung* zu, genauer: die Bedeutung, etwas *Wirkliches* zu sein. Wirklich aber ist etwas immer nur unabhängig von mir, darüber, dass es mir, meinem Gewusstsein durch mich, *widersteht*.

Jaspers zufolge stellt das Vorkommen von Bedeutung einen Grundbezug dar, »der das Sein in einer Spaltung zeigt«<sup>15</sup>. Analog zur Intentionalität unseres Bewusstseins ist Bedeutung Bedeutung von etwas, von dem derjenige, der es bedeutsam findet, ausgeschlossen ist. Die Bedeutsamkeit, die ich etwas zuspreche, spreche ich ihm sozusagen stellvertretend für sein Selbstsein zu, an das ich nicht heranreiche. Umgekehrt ist mir erst darüber, dass ich mich einer Sache, aus dem Gefühl ihrer Bedeutsamkeit heraus, zuwende, von deren Innerem ich mich selber ausgeschlossen weiß, Sprache geschenkt.<sup>16</sup> Die direkte Referenz auf Sprache (auf den sprachlichen ›Sinn‹ einer Sache) ohne den Umweg einer Sache, an deren empfundener Bedeutsamkeit ich mich für Momente vergesse, d.h. sprachlos werde, würde die Innen-Außen-Differenz, deren Durchlauf mich überhaupt zu Sprache und zum Sprechen bringt, kassieren. Sprechend ›entspreche‹ ich weder *der Sprache* noch *der Wirklichkeit*. Ich ermittle bloß traumwandlerisch Verbindungen zwischen Innerem und Äußerem, um das von mir Ermittelte sowohl nach innen, zum Aufbau meiner selbst, zu nehmen, als auch nach außen hin auszudrücken, mich den Anderen als jemanden zeigend, der von der Wirklichkeit unterschieden ist und eben diese Unterschiedenheit – sich selbst ausdrückend –, dem Außen hinzufügt.

Klaus Heinrich<sup>\*</sup> hat unser halb intentionales, halb ontologisches Verhältnis zu Sprache in ein kreuzweises Paradox gefasst. Danach hat nur der Sprache, der sich von allem getrennt weiß, während die Potenz von Sprache gerade darin besteht, Trennungen zu überwinden.<sup>17</sup> Ich überwinde Trennendes, indem ich, aus mir herausgehend, meine innere Sprachlosigkeit überwinde. Sprachlosigkeit ist

---

15 Karl Jaspers: Von der Wahrheit, S. 396.

16 Vgl. ebd., S. 398.

\* Klaus Heinrich (geb. 1927), deutscher Philosoph in der religionsphilosophischen Nachfolge Paul Tillichs.

17 Vgl. Klaus Heinrich: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Basel und Frankfurt/M. 1982, S. 100.

ein inner-, kein vorsprachlicher Zustand. Diesen können wir uns gar nicht vorstellen, da wir für dessen Vorstellung wiederum Sprache benötigten. Sprachlos verharre ich vor der Pforte einer Innen-Außen-Differenz. Sprechenderweise gehe ich aus mir heraus und damit aus der Sprache, in die ich gleichsam von Geburt an gehüllt bin. Wie ich mich in meinem Herausgang aus mir noch mitnehme, ist der Austritt aus meiner Sprache wiederum ein sprachlicher Vorgang. Aus ihr – mir – heraustretend, stelle ich sprechend eine Verbindung zu etwas Abwesendem, latent Anwesenden, her. Ich stelle eine Verbindung zu ihm her, so sehr mich seine Abwesenheit beunruhigt. Die Verbindung zu etwas, die ich sprachlich herstelle, indem ich etwas außerhalb meiner Bedeutung zumesse, dient nicht zuletzt meiner eigenen Beruhigung und Stabilisierung.

Denkend werde ich meiner anfänglichen Verspätung gegenüber einer Differenz von Innen und Außen inne, die mich, sei es von innen, sei es von außen her, zum Denken bringt. Denkend erfahre ich mich je schon von einem zu Denkenden zum Denken genötigt. Andererseits finde ich mich als bereits Denkenden vor, der sich nicht nur gegenüber einem zu Denkenden draußen, sondern seinem eigenen Inneren gegenüber verspätet. Meine anfängliche Verspätung ist, paradoxerweise, Quelle meiner Freiheit, als Aufruf, mich in meinem Bestimmtsein zu diesem wiederum selbstbestimmt zu verhalten. Mit jedem Gedanken, jedem Wort, jeder Geste, so ungeschickt und unangemessen auch immer, verhalte ich mich als Ich. Ich trete aus der Umschlossenheit meines Bestimmtseins durch eine spezifische Innen-Außen-Differenz, meinem stummen Eingeschlossensein in mir, heraus, exponiere ich mich vor den Anderen und mir selber.

Dass ich immer und überall einer Innen-Außen-Differenz unterliege, gibt mir Anlass und Raum, mich auszudrücken, den ich nicht hätte, wäre ich eins mit dem Außen oder wüsste ich schon, wer ich bin. Wie ich mich gegenüber der mich jeweils bestimmenden Differenz von Innen und Außen verspäte, bin ich als innerlich-selbstbestimmtes Wesen schon über sie hinaus: mir selbst voraus. Von dorther stelle ich in mir Dominanz über das her, was mich von außen her dominiert. Dass ich das Außen als übermächtig erfahre, macht es nicht nur nötig, sondern weckt in mir das Bedürfnis, an dieser Erfahrung mein Inneres zu vertiefen und zu weiten. Das Außen ist, auf meine Weise bewältigt, gleichsam mit meinem ihm von mir geliehenen Inneren angefüllt, während mein Inneres im Herausgang aus sich selber, mit etwas konfrontiert, was es nicht schon selber ist, sich überhaupt erst als Inneres erlebt.

Als differenzbewältigendes, geistbegabtes Wesen bin ich, wie gesagt, nicht schon durch meine Haut begrenzt.<sup>18</sup> Ich bin außerhalb meiner noch bei mir, gleich der Sprechblase, worüber sich im Comic eine Person in ihr Außen verlängert.<sup>19</sup> So drücke ich, wenn ich etwas nach außen hin ausdrücken will, es doch immer an und mit mir aus. Andererseits stellt mein Selbst keine Substanz dar, die ich zum Ausdruck brächte; ich drücke genau genommen nie mich, sondern eine Beziehung von mir zu etwas aus. Ich drücke sie in eins mit meiner Beziehung zu mir selber aus; ich muss sie – mich – auszudrücken, weil ich, mittelpunktlos, immer neu meine Selbstvermittlung leisten muss, um überhaupt ein Ich zu sein.

### **Unterschied: Information; Identität: Zeit**

Wahrnehmung ist Wahrnehmung von Unterschieden. Eine »Information« ist die Nachricht von einem wahrgenommenen Unterschied.<sup>20</sup> Jede Information, die ich über meine Sinnesorgane aufnehme, bewirkt eine Unterscheidung, die in und an mir fortwirkt. Ich selbst bin es, der, gleich dem Regler einer Maschine, einen wahrgenommenen Unterschied in eine interne Mitteilung umwandelt und lernend weiterleitet.

Gregory Bateson gibt das Beispiel eines Holzfällers, der mit jedem Hieb seiner Axt eine Kerbe am Baum hinterlässt.<sup>21</sup> Diese bringt ihn dazu, die Kerbe weiter vertiefen zu wollen. Der Prozess des Holzfällens, der sich im Holzfäller vollzieht, geht von außen nach innen wieder nach außen – vom Baum über die Augen ins Gehirn zu den Muskeln zurück zur Axt, zur Hand, zum Hieb, zur Kerbe, zum Baum. In die Sprache der Selbstregulierung, von sich selbst verarbeitenden Informationen, übertragen, durchläuft der Prozess an jeder Stelle eine Differenz: Der Holzfäller findet nicht nur einen Baum, sondern schon spezifische Unterschiede an diesem vor, die wiederum Unterschiede auf der Netzhaut seiner Augen, in seinem Gehirn, seinen Muskeln usw. bewirken. Im Rücklauf veranlassen die verarbeiteten Unterschiede einen Unterschied in der Bewegung der Axt. Diese wiederum zieht einen Unterschied im Hieb und am Ende der

---

18 Vgl. Gregory Bateson: Auswirkungen bewußter Zwecksetzung auf die menschliche Anpassung. In: Ökologie des Geistes, S. 583.

19 Vgl. ders.: Geist und Natur, S. 164.

20 Vgl. ebd., S. 40.

21 Vgl. im Folgenden ders.: Die Kybernetik des »Selbst«: Eine Theorie des Alkoholismus. In: Ökologie des Geistes, S. 408ff.

Kerbung nach sich. Die Innen-Außen-Differenz, über die sich ein Organismus (Holzfäller) in struktureller Kopplung an seine Umwelt (Baum) konstituiert, eröffnet in seinem Organismus Kreisläufe innerer Verarbeitungen, die als interne Umwandlungen von Unterschieden vonstattengehen. Wenn der Organismus äußere Impulse zu Informationen verarbeitet, die seine Selbstorganisation regulieren, so benötigen diese Verarbeitungen Zeit, wie die Verarbeitungen selber Zeit generieren. Es entstehen Regelkreise, die nicht nur eine bestimmte Zeit benötigen, durchlaufen zu werden, sondern wiederum Regelkreise eröffnen, die ihrerseits neue Zeitschläufen herausbilden: Aus dem Gedächtnis bereits geleisteter Verarbeitungen heraus wird so der Output eines Organismus sich selbst zum Input.

Schafft Selbstorganisation, auf diese Weise, von sich her aber schon Identität? Dafür müsste der Organismus einen Begriff von sich selber aus der Außenperspektive gewonnen haben. Wir müssen uns wenigstens einmal in unserer Subjektivität äußerlich geworden, d.h. imstande gewesen sein, uns an uns zu erinnern – als Wesen, die nicht mehr die sind, die sie einmal waren, und uns gerade darüber, über alle Veränderung hinweg, als uns selbst wiedererkennen. Wir werden, die wir sind, in der Zeit. So wie sich Zeit in unseren Individuationen ablagert, vergehen wir mit ihr. Uns voraus, werden wir uns mit jedem Moment zu Vergangenen, zum Außen; stellvertretend für die Wirklichkeit im Ganzen wissen wir, dass das Außen, zu dem wir geworden sind, ein äußerlich gewordenes ehemaliges Innen ist. Erst darüber, in der Erinnerung an den, der ich nicht mehr bin, ›habe‹ ich mich überhaupt als innerliches Wesen.<sup>22</sup>

Von daher ist auch die Suche nach der vergangenen Zeit nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft gerichtet. Sich zu erinnern heißt zu lernen: aus einem Vorgefühl heraus leben – sein eigenes Leben ›darleben‹ – zu lernen.<sup>23</sup> Mir selbst voraus, mir selbst nachfolgend, auf mich selber zurückblickend, greife ich, aus mir herausgehend, meiner eigenen Zukunft vor, um mich im Fortgang von der ersten Person in die dritte und wieder zurück in die erste zu verwandeln. Zu mir zurückkehrend, merke ich, dass ich nicht mehr derselbe bin; die Welt, in der ich lebe, ist nicht mehr dieselbe. Ich habe meinen Weg durch die Differenz von Innen und Außen und mich dabei selbst neu in Empfang genommen; ich verändere mich, altere und bleibe doch im Innersten wie ungeboren.

Nach Freud bleiben wir lebenslang zu einem Drittel ungeboren, demselben Drittel, das uns zu schlafen zwingt: Allnächtlich wenden wir uns von der Außenwelt ab, die wir in Kontinuität gar nicht ertragen könnten. So ungern wir zur

---

22 Vgl. Robert Spaemann: Personen, S. 112ff. und 116.

23 Vgl. Gilles Deleuze: Proust und die Zeichen, S. 7 und 55.

Welt gekommen sind, so schwer fällt uns, gleich einer Geburt, unser allmorgendliches Erwachen.<sup>24</sup> Es ist dieses Gefühl bleibender Ungeborenheit, worüber ich in Kontakt zu meinem inneren Akosmismus trete. So wie ich mich genötigt sehe, immer neu zur Welt zu kommen, so nötigt mich der Akosmismus meines Inneren, zu denken, d.h. mein Unterschiedensein vom Außen als mich bestimmende Differenz *noch einmal* in meinem Inneren durchzugehen. Sich denkend voraus zu sein, aus sich herauszugehen und sich zur Welt zu bringen – sich ihr hinzuzufügen –, ist ein und derselbe Vorgang.

### Teilhabe durch Selbstabstand

Wo jemand Abstand zu sich gewinnt, entsteht Zeit; mit ihr entfaltet sich ein Selbstwerden. Mein Denken steuert dieses Werden, während es selber, transzental, als angewandte Weltlosigkeit, diesem Werden entzogen ist. Denken vollbringt sich jäh: Es hält einen Anfang wach, zu dem es selbst nie gelangt. Es antwortet immer nur auf eine Differenz von Innen und Außen, angesichts derer es seiner eigenen Verspätung gegenüber dem zu Denkenden innewird. Komme ich auch denkend zu keinem Ersten und Letzten, kommt doch mein Denken, akosmisch, gewisserweise davon her. Anders könnte ich nichts lernen – von mir selber am allerwenigsten. Ich wäre bar aller philosophischen Intuition. Ich würde denken, was ich denken will bzw. was andere wollen, dass ich es denke. Das aber ist wie nicht zu denken. Denken ist, im Gegenteil, freiwillige Selbstdezentrierung, Abstandnahme vom eigenen Wollen, Brechung des Zwangs zu Egozentrik und Rechthaberei.

Innerlich handelnd, mich dezentrierend, enteigne ich mich meines eigenen Inneren: Ich gehe mittels des Denkens aus mir heraus. Ich nehme mich dabei noch mit, derweil ich in meinem Mir-voraus-Sein auf einen unerreichbaren Fixpunkt ausgerichtet bin; von ihm her beziehen mein Denken seine Richtung und ich meine Einheit mit mir. Solange ich lebe, erhält sich dieser Bezug. Aus ihm heraus verbinde ich traumwandlerisch, was mich von außen anspricht, mit der Artikulation meiner selbst. So haftet noch dem klarsten Denken, von einer Intuition geleitet, etwas Träumerisches an. Hieraus bezieht es sowohl seine Kraft zum Selbstabstand als auch zu seinem Streben nach Objektivität. Auf diese Weise bleibe ich durch alle Veränderungen hindurch mir selbst als Selbst wiedererkennbar. Im gleichen Maße bleibe ich mir aber auch wie ungeboren. Eine Erfah-

---

24 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 5. Vorlesung: Schwierigkeiten und erste Annäherungen. A.a.O., S. 106.

rung, die mir einerseits das Zutrauen verleiht, jederzeit ich selbst zu sein, andererseits mir abverlangt, mir und den Anderen das Versprechen meiner Integrität zu geben. Mein Versprechen, inmitten aller Veränderungen ich selbst zu bleiben, gibt mir, unter den Bedingungen der Endlichkeit, einen Begriff vom Unendlichen. Jede zu durchlaufende Innen-Außen-Differenz gibt mir hierzu neuerlichen Anlass. Je weiter ich mir durch die sich mir bietenden Differenzen folge, desto anonymer werde ich mir – aber auch ichstärker. Ich werde meiner in dem Maße sicherer, wie ich mich infrage zu stellen vermag, ohne fürchten zu müssen, mir dabei verloren zu gehen.

Ich finde mich von etwas in Bewegung gesetzt, das früher ist als mein Ich, früher als alles Handeln, Wollen und Denken. Gäbe es nicht dieses Vorher, mein Handeln, Wollen oder Denken hätte buchstäblich keinen Sinn. Alles wäre gleichermaßen erlaubt und vergeblich. Die natürliche Bewegung, der ich je schon unterstehe, heißt in platonischer Tradition »Eros«. Indem ich mich handelnd, wollend und denkend dem gleichmache, was früher ist als ich selber, überantworte ich mich der Teilhabe alles Lebendigen daran, dass es gut ist zu leben. Ein Name für unsere Selbstüberantwortung an jene Teilhabe ist »Liebe«. Liebend mache ich mein Leben einem Lebens- und Liebenswerten wert. Es ist dieses unwillkürliche Streben nach Teilhabe an etwas, das uns, so wenig es uns zum Eigentum wird (wir das Leben nie ganz ermessen und ausschöpfen), wir uns vielmehr ihm verdanken, uns in all unserer Verschiedenheit miteinander kreatürlich verbindet.<sup>25</sup>

Um ich selbst zu sein, muss ich dem folgen, was mich mehr als nur mich selbst, über allen Selbsterhalt hinaus, lieben lässt. Liebend mache ich mich jener Selbstüberschreitung gleich, die allen natürlichen, sich selbst organisierenden Prozessen eigen ist: Indem ich mich meiner selbst freue, freue ich mich des Lebens überhaupt – um in nichts als dieser über alles hinausgehenden Freude den Sinn von Leben zu sehen.<sup>26</sup>

---

25 Vgl. Platon: Das Gastmahl (Symposion) 204A-208B.

26 Vgl. Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums, S. 35.