

Es kommt stets anders

Denken als positive Nichtigkeit

THOMAS ROLF

GEGENSTAND, AUSGANGSPUNKT, METHODE

Dieser Essay handelt von der Nichtigkeit des Denkens, ohne dabei das Denken zu bewerten. ‚Nichtigkeit‘ bedeutet also nicht, dass Denken wertlos ist, oder gar dass es überhaupt ‚nichts‘ ist. Eher passt die Assoziation, dass das Denken *fast* nichts oder *so ähnlich wie* nichts ist: Das Denken, so wie es alltäglich vorkommt, ist hinsichtlich seines Seins und Wirkens sozusagen etwas Verschwindendes, etwas, das uns beinahe unwirklich und praktisch relativ wirkungsarm erscheint. Dass es aber zugleich doch etwas ist, dies ist seine Positivität. Sie besteht darin, dass es das Denken in seiner näher zu charakterisierenden Nichtigkeit eben gibt und dass es etwas durchaus Bestimmtes ist.

Die folgenden Darlegungen liefern einen Beitrag zur phänomenologischen Ontologie des Denkens. Sie ordnen das Denken in den Rahmen des Problems des geistigen Seins ein (vgl. Hartmann 1949) – eine Situierung, die unmittelbare Konsequenzen für die Behandlung des Themas hat. Erstens wird durch sie bestimmt, wo das Denken, bildlich ausgedrückt, seinen Sitz hat: nämlich in der Sphäre des Geistigen, die sich von den Bereichen des Seelischen, Organischen und Materiellen klar unterscheidet. Materielles, organisches, seelisches Sein sind für das Bestehen von Geistigem (und zwar auch für das spezifisch Geistige, welches, neben dem kulturell objektivierten Geist, das Denken ist) zwar die Voraussetzung. Diese Voraussetzung wird aber im Folgenden stillschweigend gemacht und nicht eigens

zum Gegenstand. Als Ort, an dem das Denken entspringt und sich vollzieht, gilt also ohne weitere Begründung die Person. Auf diese Weise wird die Frage nach dem Denken nicht mit Problemen belastet, die sich – wie etwa die Frage, ob Tiere oder ‚intelligente‘ Maschinen denken (können) – ohnehin erst im Anschluss an die Beantwortung der Frage, was Denken als solches ist, sinnvoll stellen lassen. Dass jemand, der von Personen spricht, menschliche Individuen meint, wird hier gleichfalls als selbstverständlich vorausgesetzt; ebenso wie die Bestimmung des Menschen als Lebewesen, das auf der beständigen Grundlage seiner leibseelischen Lebendigkeit in der Lage ist, vernünftig zu denken und vernunftgemäß zu handeln.¹

Eine weitere Konsequenz der ontologischen Behandlung des Denkens besteht darin, dass es um das Sein des Denkens geht, nicht dagegen um seine (wirkliche oder mögliche) Erkenntnis. Dass das Denken Gegenstand der Erkenntnistheorie oder auch der Kognitionswissenschaften sein kann, wird natürlich nicht bestritten. Nur ist der Fokus der folgenden Untersuchungen kein epistemologischer oder kognitionstheoretischer, sondern er liegt *intentiono recta* auf dem Sein des Denkens. Es wird also schlicht vorausgesetzt, dass es Denken gibt, und dass die Erfahrung des Denkens nicht notwendig Erkenntnischarakter hat. Dies entspricht der alltäglichen Sachlage. Denn im Alltag ist das Denken sozusagen in Aktion anzutreffen, und zwar – im Sinne von praktischer Rationalität – als ein Instrument zielführender (das heißt überlebenssichernder) Daseinsbewältigung. Die *intentiono obliqua* dagegen, welche das Denken erkennend auf sich selbst zurückbiegt, hat im Alltag, anders als in der Philosophie sowie in Teilen der Wissenschaft, keine tragende Funktion.

Um die Idee der positiven Nichtigkeit des Denkens zu entfalten, arbeitet der Essay mittels einer Reihe von Negationen, und zwar gemäß der Form: Denken ist *nicht* dies, *nicht* jenes usw. Diese aus der mittel- und neuplatonischen Dialektik (Alkinoos, Pseudo-Dionysius) bekannte Methode der

1 Hieraus ergibt sich, dass Denken, unter kosmischem Gesichtspunkt betrachtet, äußerst selten ist: Es findet sich ausschließlich bei Personen, und selbst bei diesen kommt es, im Gegensatz zum Erleben, insofern nicht ständig vor, als Personen eben nicht identisch sind mit Denkenden. Weiterhin ist eine Aussage des Typs „die Wissenschaft denkt nicht“ (Martin Heidegger) aus Sicht dieses Essays zweifellos richtig. Aber ebenso richtig ist, dass auch die Philosophie nicht denkt, insofern nämlich auch sie, was immer sie ist, keine Person ist.

Verneinung ist der Sache, um die es geht, durchaus angemessen. Denn da sich auf das Denken ebenso wenig wie auf das Gedachte (den Gedanken) oder den Denkenden wie auf ein sinnliches Etwas hinzeigen lässt, drängt sich der Weg über die Differenzierung, also über Kontrastbildungen und Ausschließungen, geradezu auf. Sollte sich dabei herausstellen, dass das Denken *wesentlich* verschieden ist vom Empfinden, Wahrnehmen, Sprechen und Vorstellen, dann kann die Ontologie ihm immerhin *via negationis* gewisse Konturen geben. Die Sicht darauf, was Denken ist, wird klarer, sofern man der Verführung, es von vornherein positiv zu attribuieren, zugunsten eines methodischen Logozenismus widersteht.²

Schließlich ist die Idee der Nichtigkeit des Denkens zwar ein philosophischer Gedanke, aber diesem liegt zugleich eine nicht-philosophische Intuition zugrunde. Mit bekannten Stereotypen wie der ‚Abstraktheit‘, ‚Irrealität‘ oder gar der ‚Lebensabträglichkeit‘ des Denkens ist diesbezüglich zwar eine gewisse Deutungsrichtung ideengeschichtlich vorgezeichnet. Allerdings bringen die genannten Begriffe – ganz abgesehen davon, dass wertende Untertöne in ihnen nur schwer zu unterdrücken sind – das Verständnis deshalb nicht entscheidend weiter, weil sie allesamt die Fraglichkeit des Denkens teilen. Von einer Intuition, die nicht-philosophisch ist, verlangt man hingegen, dass sie Selbstverständliches auf schlichte Weise ausspricht (oder auf ebenso einfache Weise das Fehlen von Selbstverständlichkeit artikuliert). Eine von vielen möglichen Fragen, die Letzteres in Bezug auf das

-
- 2 Dass der Logozenismus methodisch eingesetzt wird, bedeutet, dass im Weiteren ausschließlich das unattribuierte Denken zur Diskussion steht, nicht dagegen etwa ‚anschauliches‘ oder ‚sprachliches‘ Denken. Die Tatsache, dass in aktuellen Diskussionen über das Denken solche und andere Attribuierungen häufig begegnen, könnte der These von der Nichtigkeit des Denkens bereits in die Hände spielen. Einfach gesagt: Man assoziiert das Denken (und sei es auch nur in problematisierender Form) häufig deshalb mit der Anschauung oder der Sprache, weil man es, unabhängig von solchen Attribuierungen, für nahezu nichts, zumindest aber für theoretisch kaum fassbar hält. Der hiesige Versuch geht dagegen davon aus, dass – unabhängig von der Berechtigung solchen Attribuierens – trivialerweise gilt: Sprechen ist Sprechen, Anschauen ist Anschauen, Denken ist Denken. Und auf dieser Grundlage sollen die ontischen Unterschiede zwischen den genannten Phänomenen im Folgenden stärker wiegen als theoretisch unterstellte Zusammenhänge.

Denken tut, ist etwa die folgende: *Wie kommt man eigentlich darauf, dass es (so etwas wie) Denken gibt?* Wer so fragt, der erkundigt sich nach einer Situation, in der sich in typischer Weise zeigt, dass es Denken gibt, und in der sich bestenfalls sogar zeigt, wie es prinzipiell beschaffen ist. Gemeint ist natürlich keine ihrerseits bloß denkbare, sondern eine durchaus reelle Erfahrungssituation – eben eine solche, in der menschliches Denken unmittelbar so erfahrbar wird, wie es ist.

Es geht also darum, eine Lebenssituation dieses Typs beispielhaft zu vergegenwärtigen: und zwar speziell die Erfahrung, dass es – wie der Volksmund sagt – *im Leben stets anders kommt als man denkt*.³ Es gilt, diese Spruchweisheit, die einen sehr bestimmten Hinweis auf das Verhältnis von Lebensverlauf und Denkvollzug gibt, in Bezug auf das Sein des Denkens auszuwerten. Dass in dem Spruch eine lebensphilosophische Skepsis gegenüber dem Denken untergründig mitschwingt, ist kaum zu leugnen. Es kommt aber im Folgenden nicht auf diesen antirationalistischen Beiklang an, sondern darauf, die in der Spruchweisheit geäußerte Erfahrung einer Kluft zwischen Leben und Denken zu artikulieren. Diese Artikulation dient der Klärung dessen, was Denken rein als solches und somit vor allem in seinem abgründigen Gegensatz zum nicht-reflexiven Erleben ist.

Dass dabei, wie bereits betont, das Denken lediglich *ex negativo* bestimmt wird: Dies liegt bereits ganz auf der Linie der Botschaft des Lebenspruches selbst. Insofern ist das Denken dessen, was Denken ist, logisch nicht zu entkoppeln von einer Einsicht in sein Gegenteil: den Verlauf des Lebens, *so wie es kommt und sich fügt*. Es gilt also, das Denken durch Erlebnisse hindurch anzuvisieren, die als Lebensvollzüge gerade nicht Gedanken oder Formen des Denkens sind. Zweifelsohne haftet dieser Methode der Geruch einer gewissen ‚Idiotie‘ an. Doch das ist, gerade angesichts des Denkens und seiner Eigentümlichkeiten, unvermeidlich. Liegt es doch auf der Linie der im Lebenspruch ausgesagten Idee der Nichtigkeit des Denkens, dass das, was passiert, sich *nicht so wie gedacht* ereignet – und dass somit das Passierende als solches offenbar nicht Denken (oder immerhin wesentlich anders als Denken) ist. Die besagte Idiotie der Methode ist in gewisser Weise unumgänglich: Sie ist ein Aspekt jener logozentrischen Schärfe, die erforderlich ist, um das als solches nicht *erfahrbare* Denken

3 Ich verdanke den Hinweis auf den Bedeutungsreichtum dieses Lebenspruches der philosophischen Dissertation von Kleimann (2009).

immerhin *denken* zu können. Das buchstäblich Idiotische des Denkens liegt somit darin, dass es in seinem Sein nur mittels seiner selbst – eben durch *Denken* des Denkens – präsentierbar ist, während es aus Sicht alltäglichen Erfahrens und Erlebens nahezu nichts ist.⁴

DENKEN IST NICHT EMPFINDEN ODER WAHRNEHMEN

Wie kommt man aus alltäglicher Sicht überhaupt darauf, dass es Denken gibt? Diese Frage wird insofern aktuell, als Menschen *gemeinhin* vom Denken sprechen: nämlich ‚ohne groß zu denken‘ – also so, wie man von Dingen redet, von denen man ein sehr vages, für praktische Zwecke aber ausreichendes Verständnis hat. Wer sagt: *Ich denke, dass P. gleich kommen wird*, der verwendet das Wort ‚denken‘, ja er sagt sogar, dass er (etwas) denke. Insofern kommt man auf jeden Fall durch Äußerungen des Menschen, in denen das Wort ‚denken‘ (in zumeist ichbezüglicher Form) vorkommt, darauf, dass es so etwas wie das Denken gibt. Der alltägliche Wortgebrauch ist zugleich Anlass zu der Vermutung, dass das Wort ‚denken‘ nicht gänzlich leer ist, sondern dass etwas bedeutet, einen gewissen Inhalt hat. Es sind also zunächst einmal die durchschnittlichen und unreflektierten Verwendungsweisen und Bedeutungen des Wortes ‚denken‘, durch die man dem Denken auf die Spur kommt. Und damit scheint die Frage, wie man darauf kommt, dass es das Denken gibt, bereits beantwortet zu sein.

4 Der Begriff ‚Idiotie‘ ist hier logisch gemeint und steht als terminus technicus für das Verfahren, in dem, in einzigartiger Selbstbezüglichkeit, das Denken gedacht wird. Einschlägig ist hierfür der griechische Ausdruck ἰδιότης, welcher die Eigenheit bzw. Eigentümlichkeit von etwas bezeichnet. Nicht unmittelbar mitgemeint ist dagegen der grammatisch verwandte Begriff ἰδιώτης: Dieser spielt auf jene Privatleute an, die sich im antiken Griechenland von öffentlichen Ämtern sowie vom politischen Leben insgesamt fernhielten. Dass tendenzieller Rückzug aus dem öffentlichen Leben, sei es in bewusster oder in pathologischer Weise, eine phänomenale Seite menschlichen Denkens bildet, darf freilich hintergründig mitgedacht werden, zumal dadurch die Idee der Nichtigkeit des Denkens an Anschaulichkeit gewinnt.

Doch natürlich scheint es nur so. Denn die Frage nach dem Denken ist nicht die nach dem Sinn eines alltagsgebräuchlichen Wortes, sondern die nach dem Denken selbst (*ἀντρεῖν*). Bei der Bedeutung vieler Worte bereitet es keine Schwierigkeit, das Bedeutete auch ohne Worte zu ‚meinen‘. Dies gilt vor allem für Worte, die sinnlich Erfahrbares bezeichnen; also etwas, das sich auch unabhängig vom Prozess des Sprechens (sowie des Erlernens der Worte und ihrer Bedeutungen) so zu erkennen gibt, wie es ist. Ein Stuhl etwa ist sinnlich erfahrbar, und Menschen machen, mit Worten oder ohne, Erfahrungen mit Stühlen. Die Frage, woher wir wissen, dass es Stühle gibt, deutet also – ebenso wie die Frage, wie Stühle durchschnittlich beschaffen sind – nicht auf die Verwendung oder Bedeutung von Stuhl-Begriffen, sondern auf Erlebnisse mit Stühlen: Wobei solche Erlebnisse typischerweise solche des handgreiflichen Empfindens (Berühren, Betasten) oder des bereits stärker objektivierenden Wahrnehmens (gestaltauffassendes Sehen usw.) sind. Demgegenüber mutet der Begriff des ‚Denkerlebnisses‘ bereits deutlich rätselhafter an. Denn was eigentlich kann es phänomenologisch heißen, dass man Denken *erlebt*, also empfindet oder wahrnimmt? Fühlt sich Denken irgendwie an, sieht es irgendwie aus, hört es sich irgendwie an? Phänomenologisch ist dies wohl eindeutig zu verneinen. Und selbst, wenn man an die Stelle des (somit bloß vermeintlich seienden) ‚Denkerlebnisses‘ den ‚Denkgegenstand‘ setzt, wird die Irritation kaum geringer: Hat das Gedachte, also der Gedanke, eine irgendwie fassbare Erlebnisqualität? Sind Gedanken, und zwar im zugleich schlichten wie strengen Wortsinn, erfahrbar? Sind sie, wenn schon nicht realräumlich lokalisiert, dann immerhin als zeitliche Gebilde (also als Prozesse), Inhalte oder Bezugspole von Erlebnissen? Auch dies lässt sich phänomenologisch kaum bejahen, ohne dass deshalb jedoch ernsthaft am Sein des Gedachten zu zweifeln wäre.

Im Gegensatz zum Denken ist die Fragwürdigkeit des Empfindens (und des Empfundenen) sowie des Wahrnehmens (und des Wahrgenommenen) aus Sicht des Alltagserlebens verschwindend gering: Man empfindet oder bemerkt eben sinnlich das Sein und Sosein dessen, was zu empfinden oder zu bemerken ist; und zwar ohne theoretischen Anspruch darauf, etwas *über* das Empfinden (und das Empfundene) oder das Wahrnehmen (und Wahrgenommene) zu wissen, zu denken oder sprachlich zu äußern. Die erkenntnistheoretische Frage etwa, ob Empfindungen oder Wahrnehmungen ‚von einem Stuhl verursacht‘ werden, oder ob sie auf die ‚Existenz‘ und ‚Beschaffenheit‘ eines Stuhls ‚verweisen‘, tauchen im Zuge alltäglichen Emp-

findens und Wahrnehmens kaum auf – und selbst wenn derlei Fragen ganz unterblieben, würde dennoch empfunden und wahrgenommen, was zu empfinden und wahrzunehmen ist. Die Frage, ob es zum Empfinden und Wahrnehmen der Sprache bedarf, ist insofern rein theoretisch. Sie beweist ihre theoretische Natur schlicht dadurch, dass man – sozusagen ohne Weiteres – auch *einfach nur* empfinden oder wahrnehmen kann; indem man sich dann eben nicht fragt oder näher zu explizieren bemüht, wie und was man empfindet oder wahrnimmt.

Wesentlich anders ist die Situation beim Denken und beim Gedachten. Das Denken als solches begegnet oder widerfährt einem nicht unmittelbar, oder genauer: Es trifft einen nicht erfahrungsgemäß oder erlebnishaft. Dies wird exemplarisch deutlich bei einem Blick auf den Denkenden, und zwar insbesondere im Kontrast zum Wahrnehmenden. Einen *Blick* auf den Denkenden nämlich gibt es, im Unterschied zu einem Blick auf die wahrnehmende Person, nicht. Oder, anders ausgedrückt: Eigenes wie fremdes Denken ist, anders als eigenes wie fremdes Wahrnehmen, selbst nicht wahrnehmbar.⁵ Zwar kann ich, indem ich Rodins berühmte „Denker“-Plastik betrachte, in ihr intuitiv die Geste des Denkens erschauen und sagen: „So sieht typischerweise ein Denkender aus!“ Aber dass jemand wie ein Denkender erscheint oder aussieht, bedeutet gerade nicht, dass sein ein-Denkender-Sein selbst ein bestimmtes Aussehen hat. Wer meint, eine Person sei ein Denkender genau dann, wenn sie eine der Rodinschen Plastik vergleichbare Pose einnimmt, der übersieht nicht nur die Konventionalität dieser Haltung (und damit die Tatsache, dass man durchaus auch in anderen Haltungen ‚Denken vollziehen‘ kann). Vor allem entgeht ihm, dass der so genannte Akt des Denkens an seiner scheinbaren Veranschaulichung gerade deshalb nicht abzulesen ist, weil sich das Denkend-Sein, und zwar gerade aus phänomenologischer Sicht, in der tendenziellen *Unterbindung* jeglichen Tuns und jeglicher Aktivität ‚zeigt‘. Zwar sieht der Denkende aus (oder ‚wirkt wie‘) ein Innehaltender oder Angehaltener. Aber dies sagt positiv

5 Das bedeutet allerdings nicht, dass Selbstbezüglichkeit konstitutiv für das Wahrnehmen ist: Normalerweise nimmt man etwas wahr, nicht dagegen das (eigene oder fremde) Wahrnehmen! Entscheidend ist hier allein die Tatsache, dass im Falle der Wahrnehmung die Möglichkeit zum Beispiel eines Sehens des Sehens besteht, während man hingegen Denken niemals unmittelbar sinnlich erfährt. Ihm kann man allein mittels seiner selbst, also *qua* Denken ‚begegnen‘.

kaum etwas Bestimmtes aus: Auch eine Person, die *einfach nur so* (also unwillkürlich-gedankenlos) stoppt, inne- oder anhält, sieht entsprechend aus – und diese pure Stasis ist es denn auch, die man effektiv erblickt, mag man indes auch *denken*, man erblicke auf diese Weise unmittelbar eine denkende Person.

Im Gegensatz dazu kann man einen Wahrnehmenden sehr wohl als solchen erfahren, und Menschen tun dies im alltäglichen Erleben auch ständig. Das hat unter anderem damit zu tun, dass es ihrerseits wahrnehmbare Sinnesorgane sind, mit denen Menschen wahrnehmen.⁶ Sehen wir etwa die Augen eines Menschen, so *erleben* wir *sehend* die Anwesenheit eines Wesens, das sehen kann; und selbst noch im Falle des Sehens einer *de facto* blinden Person zwingen uns dessen Augen eine entsprechende Erlebnisweise auf, die dann freilich durch das eventuell hinzutretende Wissen über das Handicap der Person modifiziert wird. Natürlich sieht man nicht, was (und letztlich auch nicht ob) andere sehen, wenn man ihre Augen bzw. ihr Sehen sieht. Aber wir erleben doch, und zwar ohne es zu denken, die an Schlichtheit nicht zu überbietende Verbundenheit der mit unseren Augen gesehenen Augen der anderen Person und der in diesem Sehen notwendig mitgegebenen, gemeinsamen sinnlichen Welt. Dies zeigt, dass die Wahrnehmung, rein als solche bzw. *in statu nascendi*, weder eine intellektuelle Operation ist noch irgendwelche geistigen Aufbauelemente enthält.⁷ Wahrnehmen ist

6 Die Idee, das Gehirn als ein den Sinnesorganen analoges ‚Organ des Denkens‘ aufzufassen, wird hier nicht besprochen. Eine solche Besprechung würde ergeben, dass es sich in der Tat um eine bloße Analogie handelt. Ein Organ im prägnanten Sinne nämlich ist das Gehirn gerade nicht, dazu fehlt ihm unter anderem die funktionale Spezialisierung: Entfernt man das Gehirn aus dem lebendigen Organismus, so endet definitiv mehr als nur das Denken, für welches es folglich nicht das spezifische Organ ist.

7 „In Wirklichkeit lässt sich von einer Denk- oder Urteilsfunktion in der Wahrnehmung nicht das Geringste nachweisen. [...] Das ‚Denken‘ beginnt erst, wo die Reflexion auf bestimmte Beschaffenheiten des nicht unmittelbar Erfassten einsetzt.“ (Hartmann 1962: 114) Viele Wahrnehmungstheoretiker hingegen deuten das Wahrnehmen als eine ‚vom Denken durchdrungene‘ oder nur ‚mittels Begriffen mögliche‘ Erfahrungsform. Die Wahrnehmung bliebe irrational, wenn nicht, wie etwa laut Kant, rationale Elemente (Anschauungsformen, Verstandesbegriffe) in seine ‚Konstitution‘ einfließen. Kant und seine Nachfolger verwech-

eben nicht gedankliche *Repräsentation* von etwas *als* sinnlich-seiend, sondern es ist in seiner sinnlichen Selbstgebung des Wahrgenommenen jene Positivität, in Relation zu der das Denken seinerseits wie etwas Nichtiges erscheint. Wenn etwa Ludwig Klages apodiktisch behauptet: „*Kein Erlebnis ist bewusst, und kein Bewusstsein kann etwas erleben*“ (Klages 1981: 229), so deutet diese erlebnisanalytische These bereits voraus auf jene Phänomenologie der Wahrnehmung, deren Antiintellektualismus in der klaren Abgrenzung von Wahrnehmungserlebnis und erlebnisunfähigem Denken besteht.⁸

Dass das Denken im exemplarischen Vergleich mit den Erlebnisarten des Empfindens und Wahrnehmens *relativ* nichtig ist, heißt also unter anderem, dass es nicht-sinnlich ist. Dazu passt der Umstand, dass das Erleben jederzeit ohne mitlaufendes (also buchstäblich ohne ‚kommentierendes‘) Denken möglich ist, während umgekehrt ein reines, also nicht leibseelisch verankertes Denken zwar *gedacht*, nicht aber lebensreell bestehen oder vollzogen werden kann. Eigentliches bzw. biotisches Leben ist, angefangen von seinen ersten Keimen bis hinauf zur relativen Höhe elementaren Wahrnehmens, nicht nur ohne Denken möglich, sondern es vollzieht sich auch realiter ohne bzw. anders als Denken. Natürlich kann man Empfinden und Wahrnehmen ihrerseits denken; dies allerdings nur, insofern man denkend dahin gelangt zu konstatieren, dass diese Erlebnismodi an sich selbst wesentlich anders *sind* als die Gedanken, welche sich geistig auf sie beziehen. Alles andere Denken über Empfindung und Wahrnehmung würde aus ihnen selbst Gedanken machen. Und ein solches Denken würde seinen Gegenstand gerade dadurch verlieren, dass es ihn in einer Art intellektualistische Homogenisierung seiner eigenen Seinsweise angleiche.

seln die Wahrnehmungserfahrung mit dem *Gedanken* ‚Wahrnehmung‘. Und sie sind deshalb unfähig, die Nichtigkeit des Denkens in Bezug auf das Wahrnehmungserleben auch in theoretischer Hinsicht sachgemäß zu erfassen.

8 Vgl. Merleau-Ponty, wo es bereits im Vorwort heißt: „Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal Akt [oder] wohlwogene Stellungnahme.“ (Merleau-Ponty 1966: 7)

DENKEN IST NICHT SPRECHEN

Betrachtet man das Problem des Denkens von den Erlebnissen aus, so kann man also tatsächlich in Zweifel darüber geraten, ob es Denken überhaupt gibt. Und es ist möglicherweise dieser Zweifel, der die Frage nach dem Denken in Richtung auf die Sprache lenkt. Es scheint nämlich geradezu so, als müsse das Denken, um sich angesichts seiner genuinen ‚Schwachsinnlichkeit‘ gleichsam zu beweisen, die Sprache zu Hilfe nehmen. So wird unter anderem erklärlich, warum Denken und Sprechen – beide Termini sind ja bereits seit der vorsokratischen Zeit im Logos-Begriff eng miteinander verbunden – problemgeschichtlich oft paarweise auftreten. Jedenfalls ist die klassische Idee, dass die ihrer Natur nach öffentliche (bzw. im Sprechen veröffentlichte) Sprache das in ihm verborgene Denken ins Äußere hinein vertritt, bis heute äußerst wirkmächtig.

Gemäß dieser Tradition ist man beim Denken des Denkens darauf festgelegt, im Bereich des spezifisch attribuierten, nämlich eben des *sprachlichen* oder mittels Sprache ausgedrückten Denkens Näheres über das Denken selbst zu erfahren. Es erscheint aus dieser Sicht unmöglich, das Denken unabhängig vom Sprechen als dem unterstellten Medium seiner Phänomenalität bestimmen zu können. Eine Theorie des Denkens hat den Weg über die Theorie der Sprache zu nehmen, und an die Stelle einer (so gesehen als unmöglich geltenden) Ontologie des Denkens hat die Analyse der Sprache und ihrer Aufbaubestandteile (klassischerweise Begriffe, Urteile, Schlüsse) zu treten. In dem Moment freilich, in dem diese ‚Wende‘ zur Sprache ihren ursprünglichen Methodensinn verliert – den Sinn also, das Denken lediglich zu *vermitteln*, – lädt sie sich ihrerseits ontologisch auf: Seiendes als solches ist dann, das Denken voll eingeschlossen, nichts weiter als sprachlich Seiendes, also Logisches. In diesem Falle gibt es dann freilich keine Garantie mehr dafür, dass das thematische Telos bzw. der Gegenstand der nunmehr bereits *lingualistischen* Untersuchung das Denken bleibt.

Nun verweist aber selbst noch der Lingualismus unwillkürlich auf das Denken, das nun als das innere Andere der Sprache fungiert. Das ‚Gewand‘ der Sprache verweist logisch, und das heißt gedanklich, also ohne dass es begriffen oder faktisch ausgesagt werden muss, auf das ‚Gewandete‘; das Medium der Sprache deutet *als* Medium über sich selbst hinaus auf das Medialisierte. So gesehen ist der Lingualismus kein ernstes Problem für die Frage nach dem Sein des Denkens. Im Gegenteil: Mit seiner Auffassung,

dass man an das Denken rein als solches nicht herankommt, dass also allein der Umweg über das Sprachliche zum Denken hinführt, unterstützt der Lingualismus unwillkürlich die These von der positiven Nichtigkeit des Denkens. In der Tat nämlich erfährt man durch die Wendung zur Sprache, ganz anders als im Falle der Wendung zu den Erlebnissen des Empfindens und Wahrnehmens, sehr viel über die Positivität des Denkens; und zwar, um im Bild zu bleiben, mindestens so viel, wie man aus der Größe und Form eines Gewandes von der Größe und Form des durch ihn bekleideten Körpers erfährt.

Was das bedeutet, lässt sich, erneut bloß exemplarisch, am *Begriff* darlegen. Ein Sprechen ohne Verwendung von Begriffen, mittels denen man sich über die Vollzüglichkeit sinnlichen Erlebens erhebt, ist nicht denkbar. Unabhängig von der erkenntnistheoretischen Frage, ob man mittels allgemeiner Begriffe das nichtbegrifflich Erlebte erfassen kann, gilt ontologisch, dass das Sein der Sprache eben wesentlich in der Verwendung von Allgemeinbegriffen (von unterschiedlicher Abstraktheit) besteht. Dass dem Denken jene sinnliche Erfülltheit fehlt, die dem Erleben eigentümlich ist, bleibt solange eine spekulative Behauptung, bis man nicht zeigen kann, woher das Denken die ihm eigentümliche Leere, also seine verschwindend geringe Fülle bezieht. Und eben an dieser Stelle kommt die Sprache als Analogon des Denkens ins Spiel, um der Argumentation ihre Spekulativität zu nehmen.

Analogie zwischen Denken und Sprechen heißt: Einerseits *ist* Denken nicht Sprechen – und zwar schon deshalb, weil Denken, anders als das Sprechen einer Sprache, niemals unmittelbar sinnlich erscheint (ertönt, erklingt). Andererseits aber ist es in logischer Hinsicht durchaus *so wie* Sprechen, was sich eben am Begriff und seiner eigentümlichen Allgemeinheit exemplifizieren lässt. Ob jemand, der in einer sprachlichen Äußerung den Begriff ‚Pferd‘ verwendet, ein inneres Bild eines Pferdes (oder aber ein Bild des Wortes ‚Pferd‘) vor den nicht-sinnlichen Augen des Geistes hat, kann dahingestellt bleiben. Entscheidend ist die Tatsache, dass der eigentliche ‚Gegenstand‘ des Begriffs ‚Pferd‘ kein erfahrenes Pferd, sondern allein die *logische Einheit* ‚Pferd‘ ist. Es eint eben Denken und Sprechen, dass sie logische Einheiten, also so genannte ‚Bedeutungen‘, als Bezugsgegenstände aufweisen; und dies wiederum ganz unabhängig davon, wie man deren Entstehung theoretisch aufzuhellen, also empirisch zu erklären oder reflexiv zu begründen versucht.

In diesem Bezug auf Inhalte vom Typus ‚Bedeutungen‘ liegt zugleich die *Allgemeinheit*, die Sprechen und Denken als Aspekte des Logos miteinander verbindet. Diese Allgemeinheit von Bedeutungen ist notwendig dort vorhanden, wo gedacht und gesprochen wird; im Gegensatz zum wirklich Seienden, das, insofern es von Haus aus nicht-bedeutungsmäßig Seiendes ist, stets individuell und konkret ist. Selbst jemand, der ein singuläres Etwas, zum Beispiel das sich da und dort vor ihm befindliche Pferd als braunes Pferd bezeichnet – dass er es so bezeichnet, heißt eben, dass er es (als so und nicht anders seiend) denkend bestimmt – macht selbstverständlichen Gebrauch von der Generalität logischer Einheiten. Und doch darf die Analogie, die Sprache und Denken eint, nicht *ontologisch* als Sachidentität missverstanden werden. Anders gesagt: Bei der ontischen Nichtigkeit des Denkens gegenüber dem Sprechen bleibt es trotz dieser Analogie. Dass Denken dort stattfindet, wo Sprechen geschieht: Dies ergibt sich – ohne dass es zum Gleichsein beider käme – aus der Logos-Natur der Sprache, an welcher das Sein des Denkens abgelesen werden kann. Aber es ist zugleich in keiner Weise ausgemacht, dass dort, wo *nicht* gesprochen wird – wo also das Denken kein sinnliches Medium verwendet – auch Denken nicht stattfindet. Im Gegenteil lehrt die Erfahrung, dass sich jemand ‚seinen Teil‘ sehr wohl denken, also sich über etwas ‚Gedanken machen‘, aber dennoch ‚den Mund halten‘ und Stillschweigen wahren kann. Wären Denken und Sprechen ontisch eins, so wäre logische Allgemeinheit stets unmittelbar *geäußerte* Allgemeinheit. Dem ist natürlich nicht so, denn das Denken ist als solches eher hintergründig: Es ist, relational betrachtet, das unscheinbarere und gleichsam diskreter auftretende Allgemeine gegenüber dem gesprochenen (ausgesagten, mitgeteilten usw.) Allgemeinen.

Diese Differenz wird häufig unterschlagen, und auf solcher Unterschlagung beruht der zweifelhafte Erfolg einiger spektakulärer medientheoretischer Thesen. Denken und Sprechen sind einander analog; sie sind vergleichbar, aber in dieser Vergleichbarkeit doch Verschiedenes. Nivelliert man die Unterschiede, so kann man, zumal in Zeiten hochgradiger Medialisierung bzw. Bedeutungsvermittlung, auf die absurde Idee kommen, dass ein Medium unmittelbar das Medialisierte *ist* oder es auf mysteriöse Weise ‚in sich enthält‘. Wer so spricht, der *denkt* eben das Mediale eher, als dass er es in seinem Sosein *erkennt*. In Bezug auf das Verhältnis von Sprechen und Denken übersieht er dabei unter anderem, dass das Denken gegenüber dem sich sinnlich vordrängenden Medium des Sprechens zwar relativ nich-

tig (,verschwindend‘), aber niemals unmittelbar nicht-seiend (,verschwunden‘) ist. So kann es leicht zu dem Irrtum kommen, alles Medialisierte sei zwangsläufig bloßes ‚Gerede‘ oder ‚Geschreibe‘ und somit inhaltlich nichtssagend. Gegenüber solchen katastrophalen Einschätzungen, die auf keiner soliden ontologischen Grundlage erwachsen, bleibt festzuhalten: Keine Rede, die mehr oder etwas anderes als Rauschen ist, kann jemals im strengen Sinne leer, das heißt vollends gedankenlos sein.

DENKEN IST NICHT VORSTELLEN

‚Es kommt im Leben stets anders als man denkt‘: Diese Behauptung steht offensichtlich in Konflikt mit der Idee, dass es unter anderem gerade das Denken sein dürfte, welches Künftiges mehr oder minder treffsicher antizipiert – indem es nämlich, vorausschauend, planend oder entscheidend, in eine von ihm selbst mitgestaltete Zukunft hinein ausgreift. Häufig wird, keineswegs zu Unrecht, die Personalität des Menschen eng mit seiner Fähigkeit zu willentlicher Bestimmung verbunden, wobei sich diese Fähigkeit unter anderem darin zeigt, dass die Menschen ihr individuelles Leben geistig vorentwerfen und somit *qua* Denken aktiv am qualitativen Sosein des Zukünftigen mitwirken.

Zu diesem Gedanken passt es sehr gut, dass das Denken, praktisch gesehen, ein Instrument zielorientierter Lebensführung ist. Es ist gerade dieser Aspekt der aktiven Gestaltung von Person und Welt, der ein zweifelhaftes Licht auf die Spruchweisheit wirft. Wird nicht gerade durch die ‚vorausgreifende‘ Leistung des Denkens in hohem Maße mitbestimmt, was der Denkende, der eben seinerseits etwas relativ Bestimmtes vorhat, schließlich auch faktisch vor sich haben wird? Wie kann es stets anders kommen als man denkt, wenn es doch das Denken selbst ist, von dem das Sein und Sosein des Künftigen in einem nicht unbeträchtlichen Umfang ausgeht oder herkommt? Und wie stünde es mit dem unterstellten Werkzeugcharakter des Denkens, sofern man annimmt, dass keine gedankliche Antizipation jemals ihr im Vorhinein anvisiertes Ziel, also die zumindest umrisshafte Determination des Kommenden (als des so und so Gewollten) erreichte?

Ganz offensichtlich also steht die Spruchweisheit mitsamt ihrer Apodiktizität in schroffer Opposition zur Idee der Selbstbestimmung von Personen als denkender Wesen. Um diesen Gegensatz aufzulösen, empfiehlt sich er-

neut phänomenologische Sachlichkeit. Es lässt sich nämlich zeigen, dass der vermeintliche Gegensatz ein seinerseits bloß gedanklicher, und damit gemäß der Leitidee dieses Essays zugleich ein relativ nichtiger Gegensatz ist. Um dies zu erweisen, wird der Akzent der folgenden Untersuchung auf dem Unterschied zwischen Denken und *Vorstellung* (im Sinne von Repräsentation oder geistiger Anschauung) liegen. Wie schon zuvor im Falle von Empfinden, Wahrnehmen und Sprechen soll es darum gehen, einer unmittelbaren Identifikation des Denkens mit einem bestimmten Anderen seiner selbst vorzubeugen: Denken ist nicht Vorstellen.

Die Erfahrung, dass etwas anders kommt als man denkt bzw. sich anders ereignet als zuvor (also geistig antizipierend) gedacht, verweist in der Regel zurück auf eine anschauliche bzw. anschauungsanaloge Vorstellung, die man sich – in der Haltung des Erwartens – von einer künftigen Situation macht; wobei das ‚anders kommen als‘ die Enttäuschung einer gehegten Erwartung bezeichnet. Das Normalvorbild der Vorstellungsenttäuschung ist, zumindest der geläufigen Interpretation zufolge, der Eintritt des Erwarteten. Erst von dieser Normalität her wird, wie insbesondere Jean-Paul Sartre nachgewiesen hat, die Enttäuschungserfahrung überhaupt in ihrer spezifischen Negativität verständlich (vgl. Sartre 2009: 59ff.). Dass man etwa denkt *D. wird zur Party kommen*, besagt somit, dass D. anschauliches Element eines im Vorhinein entworfenen, subjektiven Vorstellungsszenarios ist. Der Akzent liegt hierbei auf der Anschaulichkeit bzw. auf der häufig so genannten Bildhaftigkeit der Vorstellung, die der Betreffende in innerer Antizipation des zu Erwartenden entwickelt.

Geistiges Leben ist speziell dort, wo es sich, wie im Sprechen und Vorstellen, ‚jenseits‘ des Empfindens und Wahrnehmens abspielt, über weite Strecken *imaginäres* Leben – ein Leben in oder mit der bildlichen Vorstellung dessen, was sein oder geschehen wird (und dann freilich auch, was hier aber dahingestellt bleiben kann, ein Leben in oder mit Bildern von Vergangenen). Und gerade weil, nicht zuletzt in instrumentellen oder auch wertakzentuierten Zusammenhängen, das Vorstellen von Künftigem (im Sinne etwa der Heideggerschen Sorge) ein häufiges Phänomen ist, drängt sich die Frage auf, ob diesbezüglich das Denken nicht unmittelbar mit dem Vorstellen gleichzusetzen ist.

Es sind in der Regel bestimmte Informationslagen mitverantwortlich dafür, dass Personen gerade *diese* (und keine anderen) Vorstellungen dessen, was passieren oder der Fall sein wird, entwerfen. D. etwa hat uns zuvor

zugesichert, er werde die Party besuchen, und wir machen unter anderem diese Mitteilung zur Basis unserer Erwartungsbilder. Treffen wir D., nachdem dieser uns zuvor darüber informiert hat, er werde zur Party kommen, schließlich tatsächlich auf der Party an, so erfüllt sich, wie es scheint, eine zuvor rein vorstellungsmäßige Intention. Zunächst war da das imaginäre innere Szenario (D. in unserer Vorstellung auf der vorgestellten Party), und nun hat sich diese Intention offenkundig realisiert: D. *ist*, und zwar anscheinend *so wie gedacht*, tatsächlich da! Es ist diese Struktur von imaginärer Erwartung und reeller Erfüllung, die das landläufige Urteil über die instrumentelle Leistung des Vorstellens beherrscht. Und doch ist es eben diese aus der Bewusstseinsphilosophie stammende Struktur, welche verhindert, dass man die *ontologische* Dimension der Spruchweisheit in den Blick bekommt. Es ist ein verborgener Rationalismus in der betreffenden Theorie der Imagination, der hierfür verantwortlich ist, und den es nun aufzuzeigen gilt.

Zunächst wird man festhalten müssen, dass es der apodiktische Satz *Es kommt stets anders als man denkt* schlicht nicht zulässt, dass jemals dasjenige eintritt, was sich Menschen hinsichtlich des künftig Passierenden vorstellen. Es ist keineswegs so, dass der Spruch lediglich das gelegentliche Scheitern subjektiver Vorstellungen, die mit Erwartungscharakter auftreten, bestreitet; sein Anspruch geht, eben als ein *Weisheitsanspruch*, radikal über die Kontingenzen des Erfahrens hinaus. Mehr noch: Der Spruch spricht in seiner Substanz überhaupt nicht von subjektiven Vorstellungen und deren Erfüllungen oder Enttäuschungen, sondern er sagt als ontologische Aussage direkt aus, *wie es kommt*. Er deutet also unmittelbar auf die apriorische Unmöglichkeit sowohl des Eintretens wie des Nichteintretens von vorstellungsmäßig Erwartetem. Damit liegt der Sinnanspruch der Spruchweisheit nicht nur jenseits der *alltagsempirischen* Sicht auf die Vorstellbarkeit von Kommendem, sondern darüber hinaus sogar jenseits jeglicher *Sicht* auf etwas als etwas erwartbar Kommendem (und somit realistischer Weise Vorstellbarem). *Dass* etwas kommt, und dass dieses Kommende in sich *bestimmt* ist – dies leugnet der Lebensspruch nicht. Wohl aber kappt er das von der repräsentationalistischen Bewusstseinsphilosophie unterstellte Band zwischen menschlichem Vorstellen und dem, was man mit Hegel den „Weltlauf“ oder mit Nicolai Hartmann die „Härte des Realen“ (im Sinne der modalen ‚Dichte‘ des Wirklichkeitsprozesses) nennen kann. Hinzu kommt, dass sich der Lebensspruch zugleich nicht mit der bloßen Tautolo-

gie eines *Es kommt so wie es eben kommt* bescheidet. Zwar ist diese Tautologie durchaus seine hintergründige Substanz, aber er weist darüber hinaus eben auch auf die Nichtigkeit jeglichen Vorstellens hin. Und erst durch diese inhaltliche Bereicherung dessen, was er substantziell aussagt, wird der Spruch für den Zweck dieses Essays verwertbar.⁹

Die Anschlussfrage muss nun also lauten: Warum kann das Denken auf keinen Fall mit der vorstellenden Repräsentation des Künftigen identifiziert bzw. *in toto* auf Letztere reduziert werden? Die formale Antwort hierauf, welche lautet *Weil Denken eben nicht Vorstellen ist*, ist natürlich ebenso wenig befriedigend wie die dogmatische Behauptung, der Lebensspruch sei eben *wahr*. Will man diese beiden in komplementärer Weise leeren Behauptungen inhaltlich stützen, so ist der Nachweis nötig, dass die vorstellende Repräsentation des Künftigen tatsächlich nicht zu halten vermag, was sie der landläufigen Überzeugung gemäß verspricht. Eine (hier nur andeutungsweise mögliche) Ontologie des Vorstellens hat zu zeigen, dass das Repräsentieren des Künftigen mit Notwendigkeit anders *ist* als das Kommende selbst – und dass es nicht etwa nur anders *vorgestellt* wird. Trifft man diese Unterscheidung, so wird erneut *ex negativo* deutlich, dass das Denken, und zwar diesmal gegenüber dem Vorstellen, den Charakter der Nichtigkeit trägt.

Der Schlüssel zur Wahrheit des Lebensspruchs liegt in der Zurückweisung des Gedankens, dass jemals das eintritt, was menschliche Vorstellungen imaginierend entwerfen. Entscheidend ist dabei der Unterschied zwi-

9 Die substantielle Aussage lautet in pragmatischer Form: „Sorge dich nicht, lebe!“ (Dale Carnegie). Darin liegt, in negativer Hinsicht, eine klare Absage an eine auf das Sorgen gegründete Fundamentalontologie, wie sie durch Heidegger prominent geworden ist. Dieser hat versucht, die Idee der Repräsentation von der Sorgestruktur des Daseins zu entkoppeln, was freilich nur theoretisch gelingen kann. Praktisch zeigt gerade die Sorge, wie sehr Menschen in und mit Vorstellungen einer subjektiv antizipierten Zukunft leben – bzw. in gewisser Weise gerade nicht leben, sondern im Sorgen und seinen Modifikationen (Besorgen, Fürsorge usw.) aufgehen. Der nicht-triviale substantielle Sinn des Lebensspruches hingegen ist ein modalontologischer. Seine nähere Erkundung würde eine eingehende Interpretation der These Nicolai Hartmanns, dass stets nur das Wirkliche möglich ist, erforderlich machen. Diese Interpretation kann hier nicht geleistet werden.

schen dem *Gedanken* des Repräsentationalismus – also der Idee, dass subjektive Vorstellungen der künftigen Realität entweder entsprechen oder nicht – und der Natur des *Vorstellens* selbst. Denken kann man sich, und zwar sowohl (ganz praktisch) hinsichtlich des künftig Realen wie auch (theoretisch) hinsichtlich des Verhältnisses von Vorstellung und Realität, sehr vieles; denn das Denken ist in beiden Hinsichten gerade deshalb tendenziell nichtig, weil es, im Gegensatz zum Imaginieren, mit einem äußersten Minimum an materialen bzw. inhaltlichen Bindungen an das, was der Fall ist, auskommt. *Praktisch denkbar* ist mithin alles Denkmögliche; also alles, was sich in logisch-formaler Hinsicht nicht widerspricht – und diese minimalistische Anforderung, die erneut die Nichtigkeit des Denkens bezeugt, lässt der *gedachten* (künftigen) Realität einen inhaltlich überreichen Spielraum. Auf der anderen Seite ist durchaus auch eine Alternative zur Theorie des Repräsentationalismus denkbar. Es besteht ohne weiteres die Möglichkeit, das Verhältnis von Vorstellung und Realität *gedanklich* anders zu gestalten, als es die repräsentationalistische Bewusstseinsphilosophie tut. Dass dem so ist, zeigt die Realgeschichte der entsprechenden Theorien, in der es, neben dem Repräsentationalismus, zahlreiche andere Arten des Denkens über das Wesen der Vorstellung gegeben hat und noch immer gibt.

Während also offenbar das Denken von sich selbst her keine bestimmte Tendenz in Richtung auf eine unmittelbare Bewahrheitung seiner Vollzüge hat – das Denken ist in seiner diesbezüglichen Nichtigkeit sozusagen von Haus aus ‚liberal‘: inhaltsdünn, bindungsarm, abgehoben – erhebt das Vorstellen, nicht zuletzt aufgrund seiner Anschauungsanalogizität, diesen Anspruch sehr wohl. Und gerade in seiner repräsentationalistischen Theorie-Variante erhebt es die Forderung, dass es eine Koinzidenz von Erwartungen und Erfüllungen nicht nur tatsächlich gibt, sondern dass diese sich auch rational explizieren lässt. Die Idee, dass sich Vorstellungen durch den so genannten ‚Eintritt‘ des Vorgestellten verwirklichen, ist dem Alltagsdenken tief eingewurzelt; und auch auf bestimmten Feldern wissenschaftlichen Argumentierens hält sich diese Idee mit beachtlicher Zähigkeit. Möglicherweise ist es die Tiefe dieser Verwurzelung, die einen übersehen lässt, dass diese Idee lediglich ein beliebiger *Gedanke* unter vielen anderen (denkbaren und wirklichen Gedanken über dieses Thema) ist.

Der Umstand, dass der Repräsentationalismus faktisch (und durchaus noch immer häufig) vertreten wird, ist so gesehen zwar kontingent, aber er

birgt eben auch eine theoretische Gefahr. Es wird nämlich leicht übersehen, dass er das Verhältnis, das zwischen Vorstellung und nicht-vorgestelltem Seienden herrscht, gerade nicht angemessen repräsentiert – denn notwendig niemals passiert etwas *so wie* erwartet, und das, was passiert, *ist* zugleich notwendig niemals das Erwartete selbst.¹⁰ Dass dem so ist, liegt nicht etwa daran, dass manche Personen in der Praxis des ‚Vorstellen-was-kommt‘ ungeübt sind; denn ein solcher empirischer Mangel ließe sich, wo er bestünde, durch gesteigerte ‚imaginative Askese‘ prinzipiell wettmachen. Es mag sein, dass man das Vorstellen in ähnlicher Weise trainieren kann wie die Muskeln des Körpers. Aber die ontische Kluft, die zwischen dem Imaginären des Vorstellungslebens einerseits und dem qualitativ jederzeit voll bestimmten Kommen des Kommenden andererseits besteht – diese Kluft lässt sich durch ein wie auch immer geartetes ‚mentales Training‘ grundsätzlich nicht abbauen. Es hilft auch nicht, auf die bis zu einer Art Gleichheit hintendierende Ähnlichkeit des Erwartungsbildes mit dem schließlich Eingetretenen hinzuweisen. Denn bei der so bemühten Ähnlichkeit (und zumal bei der beschworenen Gleichheit) handelt es sich nicht um einen erlebten Zusammenhang, sondern einzig um den *Gedanken* eines Ähnlich- oder Gleichseins; was freilich der die Ähnlichkeit Beschwörende deshalb nicht einzusehen vermag, weil sein Blick vom repräsentationstheoretisch unterstellten ‚Konnex‘ von Vorstellung und Realität gefesselt ist. Zwei wahrgenommene Farben oder Formen können *einander* ähneln, wer wollte das bestreiten – denn sie teilen eben den Bezug zum Milieu der Wahrnehmung, durch welchen Qualitäten wie Farben und Formen jeweils *mit-* oder *unter-*einander vergleichbar sind. Die Anwendung der Ähnlichkeitsrelation auf Vergleichsglieder, die heterogenen Schichten des Realen entstammen, ist dagegen allenfalls *gedanklich* möglich, um dann zugleich unüberwindbare theoretische Probleme aufzuwerfen. Das Problem beginnt bereits dort, wo man von der Anschaulichkeit von Vorstellungen spricht, dabei aber dem

10 Der Repräsentationalismus in Bezug auf das Vorstellen ist also zugleich eine falsche Repräsentation des Sachverhalts. Er verfehlt nämlich den Hiatus, der zwischen vorgestelltem und nicht-vorgestelltem Seienden unaufhebbar besteht. Hier zeigt sich somit erneut die Nichtigkeit des Denkens: Der Repräsentationalismus denkt eben ein bestimmtes Verhältnis – nämlich eines zwischen Vorstellung und Sache – das *de facto* nicht besteht, und das folglich auch nicht als ein solches erkannt werden kann.

metaphorischen Charakter dieser Redeweise zu wenig Beachtung schenkt. Begegnet einem eine Person leibhaftig, so *sieht* man, dass sie, gerade weil dies der Fall ist, ein blaues Hemd und eine gepunktete Krawatte trägt. Aber inwiefern eigentlich sind die vorgestellten Hemden und Krawatten von vorgestellten Personen blau bzw. gepunktet? Diese Frage erhebt sich mit Notwendigkeit, insofern diese Personen ja nicht im strengen Sinne gesehene, sondern bloß eingebildete Personen sind.¹¹

Streng genommen gilt daher: Niemals ähnelt oder gleicht *ein* vorgestellter D. auf *einer* vorgestellten Party derjenigen Person, die auf *der* nicht-vorgestellt stattfindenden Party ist. Diese Behauptung klingt überraschend, jedoch nur für denjenigen, der sich an die bloß scheinbare Identität von Denken und Vorstellen gewöhnt hat. Eben diese Identität aber ist es, die der Lebensspruch zu Recht bestreitet. Natürlich ist die (imaginär-antizipierende) Vorstellung einer Party eine *wirkliche* Vorstellung. Und natürlich wird auch der D., der auf dieser (wirklich vorgestellten) Party vorgestellt wird, *wirklich* vorgestellt.¹² Aber anders als das Erkennen, das aus ontologischer Sicht ein sich selbst transzendierender Akt ist, ist jeglichem Vorstellen, so real es *als Vorstellen* auch ist, der Weg in die Publizität des Weltlichen verstellt. Auch dem Denken eignet, rein als solchem, keinerlei Transzendenz; in seiner relativen Inhaltsleere bleibt es ebenso ganz ‚bei sich‘ wie das Vorstellen – weder Denken noch Vorstellen implizieren, anders gesagt, Akte des Erkennens. Anders als das Vorstellen aber prätendiert das Denken in seiner Formalität auch gar nicht, auf ein Jenseits seiner selbst hinüberzugreifen. Es bildet sich, bildlich gesprochen, von vornherein gar nicht ein,

-
- 11 Es erfordert intellektuellen Mut sich einzugestehen, dass das Imaginäre zu den dunkelsten Kapiteln der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung gehört. Vor allem Sartre (1971) hat in entsprechenden Untersuchungen sachliche Gründe für diese Dunkelheit beigebracht. Wer phänomenologische Analysen in diesem Bereich scheut, macht es sich definitiv zu leicht; zumal dann, wenn er ohne Bedenken von ‚inneren Bildern‘ spricht, die vor ‚geistigen Augen‘ stehen und zugleich weltverändernd wirken. Dazu vgl. etwa Hüther (2014). Unabhängig davon, wie Vorstellungen ontisch beschaffen sind: Sehen kann man weder sie selbst noch irgendetwas mit ihnen!
- 12 Der Lebensspruch gilt somit in seiner inhaltlichen Substanz auch für das Leben der Vorstellungen selbst: Es kommt innerhalb der Vorstellung stets so wie es in ihr kommt, und es kommt in ihr stets anders als irgendwo außerhalb ihrer.

Erkenntnis zu leisten (also: Transzendentes zu erfassen), indem es sich ganz auf die ihm eigene positive Leistung symboltechnischer Kohärenzbildung beschränkt.¹³ Der Vorstellende hingegen kann irrtümlicherweise meinen, mittels seiner Imagination die Realität treffen oder verfehlen zu können; er unterstellt fälschlicherweise ein reelles Kontinuum zwischen Vorstellung und nicht-vorgestelltem Seienden, und er verkennt somit die eigentliche Hermetik, die für das Imaginäre trotz aller so genannten Bildhaftigkeit charakteristisch ist.

Man muss diese ursprüngliche Verslossenheit des Vorstellens übrigens in keiner Weise beklagen, zumal gerade aus ihr der ebenso lebendige wie aufgabenreiche (problematische) Kampf individueller wie kollektiver Weltanschauungen entspringt. Dem zum Vorstellen geradezu quer stehenden *Erkennen* des Seins dagegen bleibt es vorbehalten einzusehen, dass solche so genannten ‚Konflikte‘ sich wesentlich im Bereich imaginärer Bilder und Szenarien abspielen, die sich, ohne sich je selbst zur Realität hin zu überschreiten, in schlecht-unendlicher Fortfolge stets nur aneinander messen und reiben. Mit einem Gedankenaustausch hat dieser Kampf übrigens aus mehreren Gründen nichts zu tun; so etwa deswegen, weil die Imagination – anders als der Gedanke – über kein Allgemeines verfügt, welches die einander Widerstreitenden unabhängig von der Situation ihres Kämpfens *a priori* miteinander verbindet. Ein eigentlicher *Austausch* findet somit im Konflikt der Vorstellungen gerade nicht statt; geschweige denn, dass es die Möglichkeit zu einer den Widerstreit beendenden Verständigung gäbe. Imaginative Konflikte sind, so real das Imaginieren selbst auch ist, niemals Quellen von Realisierungen: Sie sind *wesentlich* stagnierend, das heißt auf reine Selbstbehauptung der jeweiligen Visionäre und ihrer jeweiligen selbstaffektiv erzeugten Visionen hin angelegt.¹⁴

13 Ob die Selbstgenügsamkeit des Logischen tatsächlich der philosophischen Logik eignet, oder ob sie allein auf die am Leitbild der Mathematik entwickelten Logistik zutrifft, ist bis heute umstritten. Vgl. dazu die Schrift von Jacoby (1962), in der mit plausiblen Argumenten die zweite These vertreten wird.

14 Es wäre eine interessante Aufgabe, die wesentliche Stagnation imaginärer Konflikte auf verschiedenen Inhaltsfeldern, etwa in Bezug auf Moral-Vorstellungen, zu untersuchen. Es ginge weniger darum, im Stile Nietzsche genealogisch auf die Scheinhaftigkeit bestimmter Moralideen hinweisen, um daraufhin einfach deren inhaltliche Umkehrung („Umwertung der Werte“) zu postulieren. Viel-

Der Lebensspruch *Es kommt stets anders als man denkt* ist somit auf jeden Fall dann im Recht, wenn man das Wort ‚denken‘, das in seinem negierenden Teil auftaucht, als ‚vorstellen‘ auslegt. Denn nur für die Vorstellenden bzw. von diesen aus gesehen entsteht die Notwendigkeit, die Idee eines echten ontischen Jenseits des Bewusstseins – also eines Bereichs jenseits imaginativ vorentworfenen Bilder eines bleibend irrealen Seienden – zu denken. Dass die Welt *nicht* so ist oder so sein wird, wie sie in bloß vermeintlich antizipierenden Phantasmen repräsentiert wird, das wissen die Menschen vor jeder Theorie auf ganz natürliche Weise. Aber dieses Wissen bleibt, und zwar im Zusammenhang des alltäglichen Lebens ebenso wie im Rahmen normalwissenschaftlichen Argumentierens, zumeist eher diffus und hintergründig. Will man es artikulieren, so führt ein bleibender Aufenthalt im hermetischen Feld von Vorstellungen, Bildern und Perspektiven nicht weiter. Und es ist daher das auf *Erkenntnis* zielende Denken des Seienden, dem diese Artikulation vorbehalten bleibt.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Es war ein Fehler des lebensphilosophischen Irrationalismus, die hier entwickelte Idee der Nichtigkeit des Denkens unmittelbar mit dem Gedanken einer vermeintlichen Lebensfeindlichkeit der Rationalität als solcher zu verknüpfen.¹⁵ Zwar war die Lebensphilosophie ontologisch dort im Recht,

mehr ginge es um den *postulatorischen Charakter* der Ethik sowie um deren imaginäre Herkunft. Es wäre also zu zeigen, wie – durch real- und ideengeschichtlichen Prozesse bedingt – die unmittelbar gelebte Moralität durch reell unwirksame moraltheoretische Debatten (etwa über ‚Normen‘ und deren ‚Begründung‘) ausrangiert werden kann. Ein bedeutender Versuch in dieser Richtung stammt von MacIntyre (2014).

- 15 Verdichtet gesagt basiert der lebensphilosophische Irrtum in Bezug auf das Verhältnis von Erlebnis und Geist auf einer Fehldeutung des mephistophelischen Satzes – „Ich bin der Geist, der stets verneint“. Systematisch betrachtet verstanden Autoren wie etwa Ludwig Klages diesen Satz als eine Aussage über die Wesenslosigkeit des geistigen Seins, und sie akzentuierten ihn daher wie folgt: „Ich bin, indem ich eben *Geist* bin, diejenige Essenz, die sich vollends im Verneinen von allem (inklusive meiner selbst) erschöpft.“ Dass diese (in grammati-

wo sie unter ‚Irrationalität‘ nicht etwa eine charakteristische Eigenschaft von Erlebnissen, sondern die Bewusstseinsstranzendenz des Erkenntnisgegenstandes verstand – also sein von den Akten des Erkennens unabhängiges Dasein und Sosein behauptete. Aber sie hat es, wo sie sich zu dieser These durchrang, bei ihr nicht belassen, sondern darüber hinaus auf der Abträglichkeit des Denkens für den ungestörten Ablauf des Lebens- und Erlebnisstroms bestanden. Gerade deshalb, weil den radikalen Lebensphilosophen das Erleben als irrationaler Prozess galt – als ein Prozess also, auf welchen man allenfalls hinweisen, den man hingegen niemals begreifen kann¹⁶ – musste aus ihrer Sicht das rationale Denken am Erleben seine Leistungsgrenze finden (und mithin beim Versuch, es begrifflich zu bestimmen, notwendig scheitern). Auch diesen Theoretikern galt der Satz *Es kommt stets anders als man denkt* als ausgemacht. Aber da sie das Denken nicht auf seine Positivität, sondern einzig auf seine Impotenz hin beleuchteten, waren sie unfähig, den Lebensspruch inhaltlich voll auszuwerten. So entgingen ihnen nicht zuletzt die Unterschiede, die zwischen Erkennen, Denken, Bewusstsein und Vorstellung vor allem ‚begrifflichen Unterscheiden‘ bestehen. Sämtliche dieser Vermögen galten ihnen insofern als tendenziell gleichartig, als sie allesamt auf die Unfähigkeit, Leben zu erfassen, hindeuteten.

Demgegenüber haben die obigen Überlegungen den Versuch unternommen, das Denken methodisch zu isolieren, um es gegen andere, nur scheinbar gleichartige Funktionen personalen Lebens abzugrenzen. Den-

scher Hinsicht durchaus mögliche) Interpretation, die den Geist als etwas inhaltlich Leeres erscheinen lässt, die Idee eines Widersacher-Verhältnisses von Geist und Leben nach sich zieht, liegt auf der Hand – was freilich überhaupt nicht zu der Tatsache passt, dass es im Goethes Drama gerade Mephisto ist, den ‚Denker‘ Faust ins blühende Leben hineinführt. Zu den Aporien, die aus der Parallelisierung der Dualitäten Geist versus Leben und (reine) Negativität versus (reine) Positivität folgen, vgl. Rolf (2009).

16 So etwa Klages (1981: 87–97). Dass Klages das hinweisende Denken als eine Art des Denkens bezeichnet – andernorts spricht er von einem ‚Schauen‘, welches dem Denken gegenübergestellt wird, – ist ohne Zweifel inkonsequent. *Sensu stricto* ‚denken‘ nämlich kann man die (aus Klages’ Sicht bildhaft-schaubare) *essentia* des Lebendigen angesichts der Disjunktion von Geist und Leben gerade nicht.

ken, so zeigte sich, ist nicht Empfinden, Wahrnehmen, Sprechen oder Vorstellen; und es waren im Einzelfall phänomenologische Kriterien, die die seienden Differenzen zwischen den Vergleichsgliedern ans Licht gebracht haben. Natürlich steht es den Theoretikern unabhängig von diesem Versuch frei, auch weiterhin von ‚anschaulichem Denken‘ oder von ‚emotionalem Denken‘ zu sprechen. Doch in dem Maße, in dem die entsprechenden Formulierungen eine Sachidentität der jeweiligen Attribute mit dem Attribuierten unterstellen, werden diese Theorien in Konflikt mit den Phänomenen geraten. Dass es etwa ein Denken gibt, welches an ihm selbst (also *als* Denken) emotional *ist*, das *sagt* sich zwar leicht. Zugleich aber stellt sich dabei das Gefühl ein, dass hier die sprachliche Konstruktion zu weit getrieben wird – und zwar so weit, dass in ihr nur noch Gedachtes, nicht dagegen Erkanntes oder Erkennbares zum Ausdruck kommt.¹⁷

Wie dem auch sei: Dass das Denken sowie das Gedachte als solches weder sinnlich, noch sprachlich oder vorstellungsmäßig beschaffen ist – dies deutet gemäß der Leitidee des Essays auf seine Nichtigkeit hin. Diese Idee ist auch empirisch nachvollziehbar. Denn auch und insbesondere im nicht-theoretischen Lebensalltag hat das Denken die Tendenz zu verschwinden, ohne seine „Hintergrundpräsenz“ (Arnold Gehlen) als Werkzeug zur Daseinsbewältigung je einzubüßen. Eine Ontologie des Denkens müsste daher noch eingehender ermitteln, wie sich das Denken in den Vordergrundprozessen des Lebens indirekt ins Handeln einschaltet: Denn in gewisser Weise ist die Welt natürlich von Gedanklichem nicht weniger erfüllt als von Sinnlichem, Sprachlichem oder Imaginärem. Die Suche nach dem ontischen Versteck des Denkens *als solchem* geht also weiter.

17 Um das Gefühl, von dem hier die Rede ist, in Erkenntnis zu übersetzen, bedürfte es einer ontologischen Positivierung des Denkens. Diese kann nur gelingen, wenn man die Idee eines idealen Seins zulässt, von welchem ausgehend die kategorialen Bestimmtheiten des Denkens transparent werden. Zum „Problem und [zur] Stellung des idealen Seins“ – insbesondere auch darüber, wie ideales und reales Seiendes ontisch sowie erkenntnismäßig zueinander stehen, vgl. Hartmann (1965: 223–295).

LITERATUR

- Hartmann, N. (1949): *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1962): *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1965): *Grundlegung der Ontologie*. Berlin: de Gruyter.
- Hüther, G. (2014): *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacoby, G. (1962): *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klages, L. (1981): *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Kleimann, Th. (2009): *Lebensrealismus. Die Geschichtsphilosophie Giovanni Battista Vicos*. Chemnitz. Unveröffentlichtes Manuskript.
- MacIntyre, A. (2014): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Rolf, Th. (2009): Der Charakter des Geistes. Zur Widersacherthese von L. Klages, in: *Hestia. Jahrbuch der Klages-Gesellschaft*. 23, 19–30.
- Sartre, J.-P. (1971): *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.-P. (2009): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.