Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: "Denken" : Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne

Autor: Stegmaier, Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882908

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

WERNER STEGMAIER

« Denken » Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne

Thinking, which the European tradition took to be the grasping of truth, is itself an object of the interpetation of thinking. Taken in itself, it is a necessarily unknown X. Influential modern philosophers first interpreted it by using the main distinctions of Aristotelian metaphysics: substance and accident (Descartes), form and content (Kant), possibility and actuality (Hegel). These distinctions should ban the Heraclitean paradox that, if everything always changes, one cannot say anything that does not itself always change, or that truth has also its time and that we are therefore never able « to have it » (Nietzsche). But the paradox always returns. The insight into historical boundaries in the « thinking of thinking » (Hegel) shows that we are free to think the thinking in this and that way, and that we have to take the responsibility for the use we make of this freedom.

1. Denken als Gegenstand der Philosophie[1]

Wenn Heidegger sagte: « Die Wissenschaft denkt nicht »,[2] wollte er dem philosophischen Denken einen bestimmten Begriff des Denkens und der Wahrheit vorbehalten, der es vom wissenschaftlichen Denken und seiner Art (oder auch seinen Arten) der Wahrheit unterscheiden sollte. Mit seinem « anstößigen Satz » erinnerte er nicht nur daran, daß in den Wissenschaften und in der Philosophie unterschiedlich gedacht wird, sondern machte zugleich darauf aufmerksam, daß das Denken selbst unterschiedlich gedacht, unterschiedlich *interpretiert* werden kann und daß in dieser « bedenklichen Zeit »[3] vieles, vielleicht alles davon abhängt, wie das Denken selbst gedacht wird.

1 Zuerst vorgetragen in der Reihe « Philosophie der Philosophie » des Instituts für Philosophie der Universität Leipzig, organisiert von Dr. Richard Raatzsch, am 18. 12. 1996.
2 M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, S. 4.
3 Ebd., S. 2.

Gedacht wird überall, im Alltag, in den Wissenschaften, in der Philosophie. Auf welche Weise, unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen gedacht wird, ist Voraussetzung dafür, wie gehandelt, wie das Handeln gesellschaftlich organisiert und wie dadurch Geschichte bestimmt wird. Überall wird auch das Denken selbst zum Thema gemacht, nicht nur in der Philosophie und in den Wissenschaften, auch im Alltag. Wittgenstein empfahl, «bei den Dingen des alltäglichen Denkens» zu bleiben, um den «Nimbus» zu zerstreuen, der das Denken umgibt.[4] Indem er «die Wörter» – darunter auch das Wort «Denken»[5] – «von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung» zurückführte,[6] wollte er der «pneumatischen Auffassung des Denkens»[7] den Atem nehmen und das Denken des Denkens von einer «irreführenden Parallele» abbringen:

> «Der Schrei, ein Ausdruck des Schmerzes – der Satz, ein Ausdruck des Gedankens! – Als wäre es der Zweck des Satzes, Einen wissen zu lassen, wie es dem Andern zu Mute ist: Nur, sozusagen, im Denkapparat und nicht im Magen.»[8]

Wir könnten «durch Philosophieren» dafür «empfindungslos geworden» sein, daß wir es bei «dem» Denken, von dem wir reden, mit einer «Fiktion» zu tun haben, wenn auch vielleicht einer unvermeidlichen Fiktion,[9] einer Interpretation von etwas, das nicht als etwas gegeben ist.

Niemand, auch die Philosophie nicht, weiß, was Denken ist, und niemand kann es wissen. Wir haben Begriffe des Denkens, aber Begriffe, die es auf unterschiedliche Weise bestimmen. Diese Begriffe werden, daran wird niemand zweifeln, vom Denken gedacht; das Denken denkt sich in ihnen *als* Denken. Aber wir haben immer nur diese Begriffe, in denen das Denken sich denkt, nicht das Denken selbst, das sich in ihnen denkt. Wir unterstellen zwar, es sei «das» Denken, das sich in unterschiedlichen Begriffen als Denken denkt, aber wir unterstellen es nur; das Denken, das sich als Denken bestimmt, bleibt selbst notwendig unbestimmt. Es kann sich nicht *außer,* nicht *vor* diesem «als» denken, und versucht es dies dennoch, so denkt es sich wieder

4 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* § 106 und § 97.
5 Vgl. vor allem ebd., §§ 316 ff.
6 Ebd., § 116.
7 Ebd., § 109.
8 Ebd., § 317.
9 Ebd., § 348 und § 307.

als etwas. Denken bleibt für sich selbst ein notwendig unbekanntes X. Sofern sich Philosophie mit dem Denken befaßt, befaßt sie sich mit diesem notwendig unbekannten X.[10]

Ein notwendig unbekanntes X zum Thema zu machen, ist offensichtlich paradox, und wenn Paradoxien für das Denken vernichtend wären, hätte die Philosophie enden müssen, noch bevor sie begonnen hatte. Aber die Philosophie hatte zunächst keine Scheu vor Paradoxien. Heraklit argumentierte mit Paradoxien ebenso wie Parmenides und Zenon; Sokrates bestand zeitlebens auf seiner Paradoxie des Wissens vom Nicht-Wissen. Platon versuchte, Unterscheidungen auszubilden, die das Denken dennoch widerspruchsfrei denken ließen, Unterscheidungen von Sinnlichem und Intelligiblem, von Schein und Sein und von Zeitlichem und Ewigem. Schwierigkeiten mit seinen Unterscheidungen veranlaßten wiederum Aristoteles, Unterscheidungen nun selbst zum Gegenstand zu machen, sie nach Kriterien einzuteilen, nach Abhängigkeiten zu ordnen und nach Bereichen ihres Gebrauchs zu trennen. Das machte die Ausbildung differenzierter Wissenschaften möglich, die unter ihren jeweiligen Voraussetzungen immer weiter differenziertes Wissen ausbilden konnten. Mit den Voraussetzungen selbst, die Thema einer Ersten Philosophie sein sollten, kam auch Ari-

10 Hannah Arendt hat in ihrer nachgelassenen Arbeit *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (hg. von M. McCarthy, München – Zürich 1998) das Denken zugleich als unbekannt und bekannt gedacht. Unter Berufung auf Kant unterscheidet sie das Denken vom Erkennen wie Vernunft und Verstand (S. 23 f.) und ordnet dem Erkennen «Wahrheitssuche», dem Denken dagegen «Sinnstreben» zu (S. 71). Während das Erkennen (insbesondere als wissenschaftliches Erkennen) auf Ergebnisse aus sei, bleibe es beim Denken (insbesondere beim philosophischen Denken) bei bloßer «Betrachtung», bloßer «Kontemplation» (S. 16). Arendt denkt auf diese Weise Heideggers Diktum «Die Wissenschaft denkt nicht» – sie stellt ihren Ausführungen seine Thesen als Motti voran – von ihrer Unterscheidung von vita activa und vita contemplativa her. So wird das Denken zur Tätigkeit des «*Sich-Zurückziehen[s]* aus der Welt» (S. 32; vgl. S. 55, 65), und insoweit ist es «außer der Ordnung» (S. 193), «streng genommen, nirgends», «heimatlos» (S. 195), unfaßbar. Zugleich aber läßt sich Arendt von Adolf Portmanns Begriff der «Selbstdarstellung» alles Lebendigen leiten, der Selbstdarstellung eines Inneren in einem Äußeren (S. 37 ff.). Danach soll das Innere (und darin auch das Denken) immer gleich sein, auch wenn es sich nach außen verschieden darstellt (S. 44 ff.), und insoweit ist es allen gleich bekannt. – Kant freilich unterscheidet das Denken vom Erkennen nicht, um es vom Erkennen zu lösen, sondern um es im Gegenteil an das Erkennen zu binden und seine Reichweite durch dessen Bedingungen einzugrenzen, und er setzt es auch nicht als im Innern «gegeben» an (vgl. KrV B 429, zitiert von Arendt, S. 52).

stoteles nicht zu Ende. Sie blieben Gegenstand aporetischer Auseinandersetzungen.

Wenn es richtig ist, daß das Denken selbst für das Denken notwendig unbekannt bleibt und es darum paradox ist, es dennoch zum Gegenstand zu machen, dann ließ sich diese Paradoxie nicht aufheben, nur entfalten. Die Philosophie hätte sich dann dadurch entfaltet, daß sie die Paradoxie im Denken des Denkens entfaltete, ohne sie jemals aufheben zu können. Eine Paradoxie zu entfalten, bedeutet, wie uns Niklas Luhmann lehrt, Unterscheidungen zu finden, durch die sie als Paradoxie unsichtbar wird.[11]

Ein Beispiel für eine solche Paradoxienentfaltung ist die Kategorie der Substanz, des ὑποκείμενον, die Aristoteles einführte, um das Anderswerden denkbar zu machen, und die grundlegend für das abendländische Denken wurde.[12] Nach Heraklit konnte immer alles anders werden. Wenn aber immer alles anders wird, so Aristoteles, läßt sich von diesem Anderswerden gar nichts sagen.[13] Denn auch alle Aussagen darüber würden dann ja immer anders. Also ist es paradox zu sagen, es werde immer alles anders. Um die Paradoxie aufzuheben und vom Anderswerden sprechen zu können, muß man nach Aristoteles etwas ansetzen, das selbst *nicht* anders wird, das ὑποκείμενον, die Substanz, um davon das zu unterscheiden, was anders wird, und dies wären dann Akzidentien (συμβεβηκότα), die *an* ihm wechseln. Um das Anderswerden zum Gegenstand des Denkens machen zu können, entzieht ihm Aristoteles etwas, das ὑποκείμενον. Er enthebt es der Zeit, um die Zeit an ihm beobachten zu können, und um die Zeit des Anderswerdens eingrenzen zu können, stellt er das Anderswerden als Anderswerden des ὑποκείμενον, als *dessen* Veränderung dar und erhebt es darum zum *Grund* der Akzidentien, die an ihm wechseln. Damit war der Begriff des Wesens oder Dings geschaffen, das zu-

11 Vgl. N. LUHMANN, «Sthenographie und Euryalistik», und klärend dazu E. ESPOSITO, «Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen», beide in: H. U. GUMBRECHT / K. L. PFEIFFER (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie,* Frankfurt a. M. 1991, S. 58–82 bzw. 35–57. Ein gutes modernes Beispiel für «Paradoxiemanagement» geben nach Luhmann die Menschenrechte ab. Vgl. N. LUHMANN, «Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung», in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, S. 229–236.

12 Vgl. vom Verf., *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

13 Vgl. ARISTOTELES, Met. IV 5.

gleich bleiben und anders werden kann, indem es *sich* verändert. Im Begriff *sich* verändernder Wesen war die Heraklitische Paradoxie verschwunden; wir denken bis heute das Anderswerden nach diesem Konzept.

Ein Baum bekommt Blätter und verliert sie wieder; die Blätter wechseln an ihm, der Baum bleibt; wir betrachten ihn so, als ob *er* die Blätter hervorbringen und absterben lassen, als ob *er* sich von sich aus verändern würde. Aber natürlich bleibt ein Baum nicht derselbe, wenn er Jahr für Jahr Blätter bekommt und verliert, sondern wächst dabei selbst, und daß er Blätter bekommt und wieder verliert, hängt bei weitem nicht von ihm alleine, sondern auch von einer Vielzahl äußerer Umstände ab, so daß sich die Veränderungen nicht oder nur willkürlich auf ihn begrenzen und als *seine* Veränderungen darstellen lassen. Die Paradoxie der Rede vom Anderswerden ist also nicht beseitigt, nur verschoben, verschoben in den Begriff des ὑποκείμενον, das dem Anderswerden und der Zeit enthoben wird, um das Anderswerden und die Zeit denkbar zu machen. Das ὑποκείμενον ist ein Bleibendes nur in dieser Sicht, nur *im Hinblick auf* Wechselndes, es selbst ist wiederum ein unbekanntes X, ein notwendig unbekanntes X. Aristoteles selbst war das auch deutlich. Wir kommen darauf zurück.

Die Entfaltung von Paradoxien eröffnet, wie das Beispiel zeigt, gleichwohl neue Möglichkeiten des Denkens und mit neuen Möglichkeiten des Denkens auch neue Möglichkeiten des individuellen Handelns und des gesellschaftlichen Lebens. Mit Hilfe des aristotelischen Substanzbegriffs ließ sich das *Sich*-Verändern als Identität im Anderswerden auch im Bereich der Ethik und der Politik und schließlich auch in Bezug auf das Denken selbst denken – es konnte nun von *dem* Denken die Rede sein und seine Bestimmungen in einer Logik auseinandergelegt werden. Neue Möglichkeiten sind neue Freiheiten: indem die Philosophie sich mit dem notwendig unbekannten X des Denkens beschäftigte, hat sie dem Denken immer neue Freiheiten erworben. In der Neuzeit bestimmte sie so auch ihren Gegenstand: als Freiheit des Denkens. Die Geschichte der Philosophie und zugleich die Weltgeschichte war nach Hegel « der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ».[14]

14 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* Jub.-Ausg. in 20 Bdn., hg. von H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt [5]1971, Bd. 11, S. 46.

Hegel hat zugleich deutlich gemacht, daß der Gegenstand der Philosophie nichts anderes als das Denken selbst sein kann, und er hat, auch er ohne Scheu vor Paradoxien, das Denken des Denkens am dichtesten entfaltet. Er beanspruchte, diese Entfaltung systematisch abgeschlossen zu haben, und vielen schien in der Tat mit seiner Philosophie die Philosophie überhaupt vollendet zu sein. Doch auch sie wurde Geschichte, und es ist für uns schwierig geworden, von «Fortschritt», auch von «Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» zu sprechen. Denn um einen Fortschritt im Denken des Denkens namhaft machen zu können, müßte man wiederum das Denken selbst kennen. Man müßte seinen wahren Begriff haben, um zeigen können, wie sich das Denken des Denkens Schritt für Schritt diesem Begriff angenähert hat und, sofern es ihn noch nicht erreicht hat, weiter annähern ließe. Doch wenn uns das Denken selbst notwendig unbekannt bleibt, fehlt uns auch der Anhaltspunkt für seinen Fortschritt.

Das heißt nicht, daß man nicht von Fortschritten im Denken des Denkens sprechen könnte. Problematisch ist nur der Gedanke eines Fortschritts in eine einzige, vorgegebene Richtung auf ein einziges, vorgegebenes Ziel zu; unbenommen davon bleibt, daß man unter bestimmten Zielsetzungen in bestimmte Richtungen fortschreiten kann. Solche Fortschritte schließen an Möglichkeiten an, die in der Geschichte bereits erworben sind; sie können jedoch an immer wieder andere und dabei auch immer wieder an frühere Möglichkeiten anschließen. Die Entfaltung des Denkens des Denkens, so ziehen wir heute vor, es zu sehen, hat keinen Maßstab am Denken selbst und darum keinen letzten und einfachen Anhaltspunkt, sondern vielfache Anschlußmöglichkeiten an vielfache Weisen, auf die das Denken bisher *als* Denken gedacht wurde.

Die Freiheit des Denkens besteht dann ebenfalls nicht in *einer* Freiheit, sondern in vielfachen Freiheiten, Freiheiten, die jeweils begrenzt sind, Freiheiten *von* etwas und *zu* etwas. Begrenzte Freiheiten sind Spielräume. Solche Spielräume können sich erweitern, aber auch verengen. Sie können sich unabhängig oder abhängig voneinander erweitern und verengen, können sich auseinanderentwickeln und mit der Zeit alle Berührung miteinander verlieren, können sich aber auch *auf Kosten* des andern entwickeln und einander verdrängen. Wir erwarten heute nicht mehr, daß irgend jemand sich einen Überblick über alle Möglichkeiten des Denkens des Denkens bewahren kann, und rechnen eher damit, daß jeder, der hier sich Freiheiten erwirbt, sie an anderer Stelle einbüßen wird. Gegenstand der Philosophie wären danach nicht

nur die Freiheiten im Denken des Denkens, sondern zugleich und vielleicht noch mehr die Grenzen der Spielräume dieser Freiheiten.

Wenn Grenzen des Denkens auch Grenzen des individuellen Handelns und der Organisation des gesellschaftlichen Lebens sind, dann sind wir ethisch gefordert, solche Grenzen erkennbar zu machen. Die europäische Philosophie hat mit ihrem Denken des Denkens immer auch eine ethische Verpflichtung verbunden. Hegel hat den « Schrekken » beschrieben, zu dem eine « absolute Freiheit » werden kann, die sich ihrer Grenzen nicht bewußt ist. Das zwanzigste Jahrhundert hat mehr als alle früheren gezeigt, wie massiv solche Grenzen des Denkens werden und welche Verbrechen von ihnen ausgehen können, Verbrechen, die im Bewußtsein moralischer Verantwortung für die Zukunft der Menschheit begangen wurden. Wir können nicht ausschließen, daß auch unser Denken, wenn nun vielleicht auch anders, eingeschränkt ist, so eingeschränkt, daß wir seine Grenzen ebenso schwer sehen können wie frühere Generationen die Grenzen ihres Denkens. Gegenstand der Philosophie müßte darum sein, sie so weit wie möglich als Grenzen sichtbar zu machen. Gerade wenn das Denken selbst ein notwendig unbekanntes X bleibt, ist Denken des Denkens im Sinne eines Denkens der Grenzen des Denkens ethisch notwendig.

2. Historische Grenzen des Denkens

Descartes gilt als Vater der Philosophie der Neuzeit, weil es ihm gelang, das Denken als Methode zu denken. Es sollte sich selbst Regeln geben, Regeln, nach denen es von sich aus entscheiden kann, was als zweifelhaft und unzweifelhaft und als wahr und falsch gelten soll. Dazu mußte es sich aus der Bindung an Gegenstände außer ihm lösen und zuerst sich selbst zum Gegenstand machen. Daß es sich selbst zum Gegenstand machen, sich auf sich selbst beziehen kann, war für Descartes unzweifelhaft; unzweifelhafte Voraussetzung dafür war wiederum, daß es vor allem andern selbst existiert. Im « ego cogito, ergo sum » schien ein absoluter Anfang gefunden, hinter den das Denken nicht mehr zurückgehen kann und nicht mehr zurückzugehen braucht.

Die notwendige Existenz des Denkens für das Denken folgte für Descartes aus seiner Selbstbezüglichkeit. Selbstbezüglichkeit von Begriffen war etwas, das Aristoteles noch nicht zugelassen hatte. Einen Begriff auf sich selbst zu beziehen, mußte εἰς ἄπειρον, zu einem in-

finiten Regreß, führen; was aber zu einem infiniten Regreß führte, widerstritt für Aristoteles dem Denken als solchem. Es widerstritt seinem Begriff des Denkens, nach dem es eben dadurch Denken ist, daß es begrenzt, daß es etwas von anderem abgrenzt. Ein infiniter Regreß machte für Aristoteles eine solche Abgrenzung unmöglich.

Man kann im Ausschluß infiniter Regresse eine Grenze von Aristoteles' Denken sehen. Er machte es Aristoteles unmöglich, etwa Bewegung der Bewegung zu denken, also das, was wir heute ohne weiteres als Beschleunigung denken.[15] Zwar gebraucht Aristoteles durchaus Dopplungen von Begriffen; so spricht er etwa von der Wahrnehmung von Wahrnehmung (αἴσθησις αἰσθήσεως).[16] Doch wenn sich kein εἰς ἄπειρον ergeben soll, muß sich, so Aristoteles, in der Doppelung eines Begriffs sein Sinn verändern. Die Wahrnehmung von Wahrnehmung, sagt er, sei «nicht Eines» (οὐχ ἕν). Denn Wahrnehmung von etwas nehme durch *ein* Sinnesorgan wahr. Nähme sie sich mit *demselben* Sinnesorgan selbst wahr, müßte sie auch selbst z. B. farbig sein oder klingen, was abwegig ist. Als Wahrnehmung von Wahrnehmung, als Sehen, daß man sieht, Hören, daß man hört, ist Wahrnehmung darum etwas anderes.[17] Entsprechendes gilt von Dopplungen wie ὄργανον ὀργάνων, εἶδος εἰδῶν oder νόησις νοήσεως.[18]

15 Ausgeschlossen ist dabei nicht nur eine unmittelbare Selbstbeziehung des Begriffs, sondern auch eine Rückkehr zu demselben Begriff über Mittelglieder. Vgl. Phys. Θ 5, 256 b 27–257 a 27, u. Anal. post. A 3, 72 b 36. – Vgl. zum Folgenden vom Verf., «Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles' ‹Metaphysik› eine Metaphysik?», in: D. N. BASTA / S. ZUNJIĆ / M. KOZOMORA (Hg.), *Kriza i perspektive filozofije,* Mihailo Djuriću za sedamdeseti rodendam (Festschrift für M. Djurić zum 70. Geburtstag), Belgrad 1995, S. 383–406, hier 397 f.

16 ARISTOTELES, De an. III 2, 425 b 12–20.

17 Unter ethischem Gesichtspunkt führt Aristoteles den Begriff der συναίσθησις ein. Vgl. EE VII 12.

18 Vgl. vom Verf., «Aporien der Vollendung», a. a. O., S. 403, und *Substanz,* a. a. O., S. 80–84, ferner R. NORMAN, «Aristotle's Philosopher-God», in: *Phronesis* 14 (1969), S. 63–74, A. KOSMAN, «Aristotle's Prime Mover», in: M. L. GILL / J. G. LENNOX (Hg.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton,* Princeton (N. J.) 1994, S. 135–153, und J. G. DE FILIPPO, «The ‹Thinking of Thinking› in *Metaphysics XII 9*», in: *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), S. 543–562. – Aristoteles kann die Sinnverschiebung in der Doppelung eines Begriffs als Methode der Begründung verwenden. Das gilt besonders für seinen Begriff der οὐσία, durch den er in fortschreitenden Bestimmungen die Selbständigkeit von Seiendem denkt. «Den Grund der οὐσία», sagt er Met. H 3, 1043 b 13 f., «kann man selbst οὐσία nennen» – die begründende οὐσία ist dann «mehr» (μᾶλλον) οὐσία als die begründete. Für weitere Hinweise vgl. Verf., «Aporien der Vollendung», a. a. O., S. 398 f.

Descartes überschreitet, was die Selbstbezüglichkeit des Denkens betrifft, die Grenze, die für Aristoteles verbindlich bleibt. Doch er kann dies seinerseits nur innerhalb einer Grenze, die wiederum Aristoteles vorgegeben hat. Er denkt das Denken, das sich selbst Regeln gibt, als Tätigkeit; eine Tätigkeit kann für ihn aber nur Akzidens einer Substanz sein, und nur eine Substanz kann unabhängig von anderem existieren. So setzt das «ego cogito» eine «res cogitans», das «Ich denke» eine «denkende Substanz» voraus; das «ergo» im «ego cogito, ergo sum» schließt vom Denken als Akzidens auf ein Denken als Substanz.[19] Es schließt auf Grund der Substanz-Akzidens-Unterscheidung des Aristoteles.

Descartes, der alles in Frage stellen will, um beim bloßen Denken anzufangen, stellt die Substanz-Akzidens-Unterscheidung des Aristoteles nicht mehr in Frage. Das zwingt ihn nicht nur, das Denken als Akzidens zu denken und es einer denkenden Substanz zuzuschreiben; da das Denken als Tätigkeit, so Descartes, nicht ausgedehnt und damit auch nicht körperlich sein kann, Ausdehnung und Körperlichkeit aber ebenfalls Akzidentien sind, die einer Substanz zugehören müssen, muß angenommen werden, daß Denken und Körperlichkeit verschiedenen, ja entgegengesetzten Substanzen zufallen. Auf diese Weise von allem Körperlichen getrennt, kann sich das Denken dann aber nicht mehr sicher sein, ob es sich überhaupt auf Körperliches beziehen kann, und so bedarf es Gottes, um es seines Bezugs auf die Welt außer ihm zu versichern. Doch dazu muß wiederum zunächst das Dasein Gottes bewiesen werden, was nur unter neuen starken Voraussetzungen möglich ist.

Mit der Einführung Gottes aber gerät nun der Substanzbegriff in einen offenen Widerspruch. Denn gibt es Gott, so muß er selbst Substanz sein, unendliche denkende Substanz, und als eine solche unendliche Substanz die beiden endlichen Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, geschaffen haben und dies nicht nur ein für allemal, sondern in jedem Augenblick neu. Eine Substanz jedoch, die in jedem Augenblick neu geschaffen werden muß, kann keine Substanz sein,

19 Daß Descartes die Verknüpfung von Denken und Sein nur im einführenden *Discours de la méthode* («Je pense, donc je suis», Kap. 4) und in den systematisch angelegten *Principia Philosophiae* als Schluß darstellt («ego cogito, ergo sum», I 7), in den *Meditationes* dagegen als Präsupposition (auch ein allmächtiger Täuscher, heißt es dort, wird niemals bewirken können, «ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogito», II 3), liegt an deren analytischem Vorgehen. Descartes führt den Substanzbegriff in den *Meditationes* erst später, in den beiden andern Schriften zugleich mit dem «cogito» ein.

die unabhängig von anderem existiert; ist das unendliche Denken Substanz, so kann es das endliche Denken nicht auch sein – der Schluß, den Spinoza aus Descartes' Denken des Denkens gezogen hat. So hebt Descartes' Argumentation ihre eigene Voraussetzung auf.

Erweist sich der Ausschluß infiniter Regresse als eine Grenze des aristotelischen Denkens, so die aristotelische Substanz-Akzidens-Unterscheidung als eine Grenze des cartesischen Denkens. Für Kant ist auch sie nicht mehr verbindlich; die Substanz-Akzidens-Unterscheidung ist nur noch eine der Kategorien, durch die, so Kant, die Anschauung eines Gegenstandes «als *bestimmt* angesehen wird».[20] Das Denken selbst besteht nach Kant eben darin, eine Anschauung «als» Gegenstand zu denken. Es ist «die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen»,[21] und die Anschauung ist damit das, «worauf alles Denken als Mittel abzweckt».[22]

Kant bestimmt das Denken nur noch «als» dieses Mittel, also nur noch «technisch», nicht mehr substantiell. Er läßt bewußt offen, was das Denken an sich sein könnte; es ist so unbekannt wie das «X», das das Denken als Grund der Anschauung und Ding an sich denkt, ohne es je erkennen zu können.[23] Nicht nur «das transzendentale Objekt» auf der einen Seite ist nach Kant «ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können»,[24] sondern auch das «transzendentale Subjekt» auf der andern: von der «an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung: *Ich*» könne man nicht einmal sagen,

> «daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen».[25]

Kant denkt, wie er an derselben Stelle sagt, das Denken als «Form», als Form der Erkenntnis, deren «Inhalte» Anschauungen sind. Wo-

20 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* B 128.
21 KrV A 247/B 304.
22 KrV A 19/B 33.
23 KrV A 104 f.
24 KrV A 250.
25 KrV A 345 f./B 404.

durch diese Form selbst bestimmt ist, welches also die Kategorien des Verstandes sind, durch die Anschauungen « als *bestimmt* angesehen » werden, entnimmt Kant der « allgemeinen Logik », die « von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände » « abstrahiert » und insofern « mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun » hat. Als « reine Logik » hat sie selbst « keine empirischen Prinzipien », und « alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein. »[26] Die reine Logik wird damit zum Anhaltspunkt alles Denkens von Gegenständen.

Kant konnte noch davon ausgehen, daß die Logik einen « sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei » und daß sie « seit dem Aristoteles » im wesentlichen « geschlossen und vollendet » sei.[27] Aristoteles hatte in der Ersten Philosophie, der (später « Metaphysik » genannten) Wissenschaft von den Prinzipien, als sicherstes Prinzip von allen den Satz des Widerspruchs genannt, nach dem man sich selbst widerspricht, wenn man sagt, daß demselben Gegenstand in derselben Hinsicht zugleich Entgegengesetztes zukommt.[28] Er machte es zum Prinzip der abendländischen Logik, der Wissenschaft von den Regeln des Denkens, das man seither « logisches » Denken nennt. Diese Logik hat es jedoch gerade nicht mit dem Anderswerden zu tun; die Prinzipien, durch die es gedacht werden kann, sind im weiteren der Hauptgegenstand der *Metaphysik.* Denn will man das Anderswerden denken, so muß man natürlich annehmen, daß demselben Gegenstand in derselben Hinsicht durchaus Entgegengesetztes zukommen kann, nur eben nicht zugleich, sondern zu verschiedenen Zeiten (im Sommer hat der Baum Blätter, im Winter nicht). So gesehen, macht die Logik eine besondere Voraussetzung, sie sieht von der Zeit ab, und ist insofern eine besondere Wissenschaft. Auch Kant hält daran fest, wenn er die « Form des Denkens » von der Zeit trennt und die Zeit nicht ihr, sondern der « Form, unter welcher etwas angeschaut wird »,[29] zuordnet. Die Form des Denkens bleibt so auch als Anhaltspunkt alles Denkens von Gegenständen rein von der Zeit.

Auch die Unterscheidung von Form und Inhalt geht auf Aristoteles zurück (μορφή – ὕλη). Er führt sie als weiteres Prinzip ein, um das Anderswerden zu denken; eine dritte Unterscheidung ist die von Mög-

26 KrV A 54/B 78.
27 KrV B VIII.
28 ARISTOTELES, Met. IV 3, 1005 b 9 ff.
29 KANT, KrV A 51/B 75.

lichkeit und Wirklichkeit (ἐνέργεια und δύναμις). Die Form-Inhalt-Unterscheidung wird notwendig zum Denken des Anderswerdens, weil auch Substanzen, z. B. Lebewesen, ihre Zeit haben, also entstehen und vergehen. Wenn aber individuelle Substanzen entstehen und vergehen, so Aristoteles, bleibt doch das, was sich in ihnen fortzeugt, das Allgemeine der Art (εἶδος), das als gemeinsame Form (μορφή) der Artgenossen sichtbar wird. Wie bei der individuellen Substanz das ὑποκείμενον als ihr Allgemeines gegenüber ihren wechselnden Akzidentien bleibt, so bleibt bei der Art die Form als ihr Allgemeines gegenüber den wechselnden Individuen; wenn nicht die individuelle Substanz, so ist doch der Begriff ihrer Art der Zeit entzogen.

Aber gerade bei Lebewesen kann sich auch die Form signifikant wandeln, nicht phylogenetisch, aber ontogenetisch (ein Apfel wird zu einem Apfelbaum). Daß auch die Form ihre Zeit haben kann, wird, so Aristoteles, durch die dritte Unterscheidung, die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, denkbar. Danach ist der Apfel *der Möglichkeit nach* schon ein Apfelbaum, der er *der Wirklichkeit nach* erst mit der Zeit werden wird. Nun ist es also die Möglichkeit, die der Zeit enthoben sein soll; als Ziel (τέλος) gedacht, ist sie das bleibende Allgemeine im Wandel der Form des Lebewesens, und was ein solches «Ziel in sich hat», ist eine Entelechie (ἐντελέχεια). In der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit und ihrer Einheit in der Entelechie sah Aristoteles den Schlüssel noch zu den schwierigsten Problemen der Physik und Metaphysik. Auch den Menschen und sein Denken dachte er als Entelechie: danach ist das Denken das τέλος des Menschen, und dieses τέλος erfüllt sich in der Philosophie als Theorie, als Denken des Denkens.[30]

Der Begriff der Entelechie nimmt darum bei Aristoteles zuletzt auch die Paradoxie im Denken des Anderswerdens auf. Sie erscheint als Paradoxie *in der Bestimmung* der Entelechie. Denn deren Wirklichkeit, so Aristoteles, läßt sich nur durch ihre Möglichkeit und ihre Möglichkeit nur durch ihre Wirklichkeit bestimmen: ein Apfel ist nur ein Apfel, wenn er zu einem Apfelbaum werden kann – ob ein Apfel aber zu einem Apfelbaum werden kann, weiß man erst, wenn schon eine Reihe von Äpfeln zu Apfelbäumen geworden sind. Man braucht also Zeit, um das τέλος einer Entelechie bestimmen zu können, die Bestimmung des Begriffs, der der Zeit enthoben sein soll, unterliegt

30 Vgl. vom Verf., *Substanz,* a. a. O., § 9.

selbst der Zeit – die Zeit, das bloße Anderswerden, stellt sich auch hier wieder als das Letzte heraus.

Wenn Descartes sich an die aristotelische Substanz-Akzidens-Unterscheidung hält, um das Denken zu denken, hält Kant sich an die aristotelische Form-Inhalt-Unterscheidung. Versichert Descartes sich mit Hilfe der Substanz-Akzidens-Unterscheidung der Existenz des Denkens, so Kant mit Hilfe der Form-Inhalt-Unterscheidung der Zeitenthobenheit des Denkens. Es braucht dann nicht mehr von ihm gesagt zu werden, daß es existiert. Das Denken als Form ist prinzipiell auf Inhalte angewiesen, auf Anschauungen, die in der Wahrnehmung gegeben und insofern wirklich sind, und nur noch in deren Bestimmung erweist das Denken selbst seine Existenz. Kant denkt das Denken so zugleich *in* der Zeit und *außer* der Zeit. Anschauungen sind immer andere, also zeitlich. Als deren Bestimmung ist auch das Denken zeitlich. Als bloße Form ihrer Bestimmung aber ist es zugleich von ihnen im einzelnen unabhängig und damit nicht zeitlich.

Aber wie in Descartes' Denken des Denkens die aristotelische Substanz-Akzidens-Unterscheidung, so reibt sich auch in Kants Denken des Denkens die Form-Inhalt-Unterscheidung auf. Denn soll das Denken eine bestimmte Form sein, dann kann nur es selbst sich als diese Form bestimmen; die Kritik der reinen Vernunft kann nach Kant nur eine Kritik durch die Vernunft selbst sein. Der Formbegriff, wie Kant ihn verwendet, schließt eine Zirkularität im Denken des Denkens jedoch aus. Denn das Denken war als Form ja so gedacht, daß es einen Inhalt anderer Art, in Gestalt von sinnlich gegebenen Anschauungen, voraussetzte. Sollte die Form des Denkens selbst erkannt werden, müßte sie darum als Anschauung gegeben sein. Ein Denken des Denkens ist mit Hilfe des aristotelischen Formbegriffs also *nicht* zirkulär möglich. Auf der andern Seite kann das, was als Inhalt des Denkens gedacht war, die sinnlich gegebene Anschauung, dem Denken nur so gegeben sein, daß es sie *denkt,* d. h. als schon gedachter oder ‹geformter› Gegenstand. Das Denken denkt also die Inhalte, die es denkt, immer schon in der Form, die es ihnen selbst gegeben hat. Denken von Gegenständen ist mit Hilfe des aristotelischen Formbegriffs auf diese Weise *nur* zirkulär möglich.[31]

31 Zu den Möglichkeiten, die die aristotelische Form-Inhalt-Unterscheidung zugleich in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Kritik der Urteilskraft* eröffnet, und den Schwierigkeiten, zu denen sie dort andererseits führen, vgl. vom Verf., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche,* Stuttgart 1997, S. 15–135.

Hält man beide Seiten zusammen, zeigt sich die Paradoxie im Denken des Denkens mit Hilfe des aristotelischen Formbegriffs: dort, wo ohne Zirkularität nicht auszukommen ist (beim Denken des Denkens selbst), kann sie nicht auftreten, und dort, wo sie auftritt (beim Denken von Gegenständen), ist mit ihr nicht auszukommen. Kant gesteht die Paradoxie ausdrücklich ein und nimmt sie in den Begriff der menschlichen Vernunft selbst zurück. Er beschreibt es als ihr « Schicksal », durch Fragen « belästigt » zu werden, die « ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben sind, die sie aber auch nicht beantworten kann ».[32]

Auch die Konsequenz, die Hegel daraus zieht, bleibt noch im Bann der aristotelischen Unterscheidungen. So wie Kant im Denken des Denkens gegenüber Descartes weiterkam, indem er die Substanz-Akzidens-Unterscheidung nur noch als eine von mehreren Kategorien des Denkens betrachtete, kommt Hegel gegenüber Kant weiter, indem er nun auch die Form-Inhalt-Unterscheidung nur als eine Gestalt betrachtet, in der das Denken sein Verhältnis zu Gegenständen und zu sich selbst denken kann.

Hegel denkt das Verhältnis des Denkens zu Gegenständen stets zugleich als Verhältnis des Denkens zu sich selbst, und er versucht das Denken dabei so zu denken, daß es nach der Seite des Denkens von Gegenständen nicht zirkulär, nach der Seite des Denkens des Denkens zirkulär denkt. Er geht dazu auf das bloße Verhältnis von Denken und Gegenstand oder von Begriff und Gegenstand zurück, auf die bloße Unterscheidung des Denkens von dem, was es denkt, und begreift diese Unterscheidung als eine Unterscheidung des Denkens selbst, als eine Unterscheidung *im* Denken. So wird plausibel, daß der Gegenstand eines Begriffs selbst wieder ein Begriff und der Begriff eines Gegenstands selbst wieder ein Gegenstand, daß das Denken also *zugleich* reflexiv und objektiv ist.

Hegel beläßt es, wie wir wissen, jedoch nicht dabei, sondern stellt sich die Aufgabe, die möglichen Verhältnisse von Begriff und Gegenstand ihrerseits zur Einheit zu bringen und in einem System zu erfassen. Er denkt das Denken als Denken des Systems seiner Möglichkeiten, Gegenstände zu denken, und dieses System als Einheit, die sich in einem notwendigen Fortgang selbst entfaltet. Er geht davon aus, daß

> « die Philosophie es allerdings mit der *Einheit* überhaupt, aber nicht mit der abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der

32 KANT, KrV A VII.

> *konkreten* Einheit (dem Begriffe) zu tun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, – daß jede Stufe des Fortgangs eine *eigentümliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit* ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. »[33]

Die « konkrete Einheit » des Denkens, das System der Möglichkeiten des Denkens, sich selbst als Denken von Gegenständen zu denken, ist nach Hegel das *Ziel* des Denkens, und indem er das Denken von diesem Ziel her denkt, denkt er es als aristotelische Entelechie. Er denkt es nach der dritten aristotelischen Leitunterscheidung von Wirklichkeit (ἐνέργεια) und Möglichkeit (δύναμις): die Wirklichkeit des Denkens ist das Ganze seiner Möglichkeiten.

Hegel selbst hat Aristoteles als letzte Autorität im Denken des Denkens hervorgehoben, indem er am Ende seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* kommentarlos den Passus aus der *Metaphysik* zitiert, in dem Aristoteles die θεωρία, das Denken des Denkens, als die ἐνέργεια darstellt, die das göttliche Leben ausmacht.[34] Er schließt sein Denken des Denkens im Bewußtsein, unter den Bedingungen der Moderne, im Ausgang von der Selbstbezüglichkeit des Denkens, erfüllt und vollendet zu haben, was Aristoteles begonnen hatte. Aber damit übernimmt er auch die Paradoxie der aristotelischen Entelechie: daß sich die Wirklichkeit nur durch ihre Möglichkeit und die Möglichkeit nur durch ihre Wirklichkeit bestimmen läßt. Wenn das Denken nur im Ganzen seiner Möglichkeiten wirklich ist, dann ist es, sobald es sich nach *einer* dieser Möglichkeiten als etwas bestimmt, schon nicht mehr wirklich Denken. Diese Paradoxie vor allem dürfte dazu beigetragen haben, daß wir, wie Dieter Henrich schrieb, « noch immer nicht sagen können, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken ».[35]

Auch bei Hegel zeigt sich die Paradoxie im Denken des Denkens zuletzt als Paradoxie der Zeit. Nach Hegel « tilgt » das Denken die Zeit im Sinne dessen, daß immer alles anders wird, indem es die möglichen Unterscheidungen des Anderswerdens, darunter auch den Begriff der Zeit selbst, systematisch erfaßt. Es tut das in einer « Bewegung des Begriffs », die als Bewegung zwar ihre Zeit hat, aber eine Zeit, die sie *durch* diese Bewegung selbst hervorbringt. Insofern ist das Hegelsche System des Denkens der Zeit (im Sinne dessen, daß immer alles an-

33 G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 573 Anm.
34 ARISTOTELES, Met. XII 7.
35 D. HENRICH, *Hegel im Kontext,* Frankfurt a. M. 1967, S. 7.

ders wird) ebenso enthoben wie die Cartesische Substanz und die Kantische Form des Denkens. Doch zugleich gesteht Hegel natürlich zu, daß jeder Philosoph «ein Sohn seiner Zeit» und darum nicht anzunehmen sei, er «überspringe seine Zeit» und seine Philosophie «gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus».[36] Er macht *als Randbedingung* geltend, daß alle Philosophie *«ihre Zeit in Gedanken erfaßt»* sei, klärt selbst aber nicht mehr hinreichend, was diese Randbedingung des Systems für die Entfaltung des Systems selbst bedeutet.[37]

3. Neue Freiheiten des Denkens

Die aristotelischen Unterscheidungen von Substanz und Akzidens, Form und Inhalt, Möglichkeit und Wirklichkeit werden von Descartes, Kant und Hegel, um bei ihren Beispielen zu bleiben, im Hinblick auf ihr Denken des Denkens nicht mehr hinterfragt. Sie sind *Plausibilitätsstandards* ihres Denkens: Gewißheiten, die sie nicht mehr in Frage stellen, bei denen ihre Zweifel enden und ihre Begründungen anfangen. Alles Denken muß, um überhaupt anfangen zu können, von solchen Plausibilitätsstandards ausgehen.[38] Ihre Funktion besteht eben darin, daß sie nicht mehr zum Gegenstand gemacht werden. Werden sie, wie unsere Reihe zeigt, erst einmal zum Gegenstand gemacht, fungieren sie nicht mehr als Plausibilitätsstandards, und das Denken, das sich ihrer bediente, ist dann historisch geworden.

Nietzsche hat das Denken selbst verzeitlicht. Er beschreibt es so:

36 G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Vorrede.

37 Zu einer möglichen Klärung vgl. S. MAJETSCHAK, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels,* Berlin 1992, Teil III: Zeit des Absoluten, und J. SIMON, «‹Zeit in Gedanken erfaßt›. Zum Verhältnis von Begriff und Zeit bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch* 1996, S. 13–20.

38 Vgl. den verwandten Versuch von P. STEKELER-WEITHOFER, *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein,* Paderborn – München – Wien – Zürich 1995: «Jede formale und damit hochideale Betrachtungsweise blendet die *historische Entwicklung* der artikulierbaren oder verfügbaren Möglichkeiten und damit den je faktischen, konkreten, Möglichkeitsspielraum aus. Die Kulturgeschichte entwickelt gewissermaßen fortlaufend Standards der Beurteilung von Möglichkeiten. [...] Hypothesen bzw. Möglichkeiten werden dabei danach klassifiziert und geordnet, *in wieweit man mit ihnen zu rechnen hat.* Gewißheiten zeichnen in einem Bereich relevanter Möglichkeiten eine bestimmte Klasse aus, nämlich die, welche als ‹faktisches Wissen› anerkannt sind.» (S. 34 f.)

> «Der Gedanke ist in der Gestalt, in welcher er kommt, ein vieldeutiges Zeichen, welches der Auslegung, genauer, einer willkürlichen Einengung und Begränzung bedarf, bis er endlich eindeutig wird. Er taucht in mir auf – woher? wodurch? das weiß ich nicht. Er kommt, unabhängig von meinem Willen, gewöhnlich umringt und verdunkelt durch ein Gedräng von Gefühlen, Begehrungen, Abneigungen, auch von anderen Gedanken, oft genug von einem ‹Wollen› oder ‹Fühlen› kaum zu unterscheiden. Man zieht ihn aus dem Gedränge, reinigt ihn, stellt ihn auf seine Füße, man sieht, wie er dasteht, wie er geht, Alles in einem erstaunlichen presto und doch ganz ohne das Gefühl der Eile: wer das Alles thut, – ich weiß es nicht und bin sicherlich mehr Zuschauer dabei als Urheber dieses Vorgangs. Man sitzt dann über ihn zu Gericht, man fragt: ‹was bedeutet er? was darf er bedeuten? hat er Recht oder Unrecht?› – man ruft andere Gedanken zu Hülfe, man vergleicht ihn. Denken erweist sich dergestalt beinahe als eine Art Übung und Akt der Gerechtigkeit, bei dem es einen Richter, eine Gegen-Partei, auch sogar ein Zeugenverhör giebt, dem ich ein wenig zuhören darf – freilich nur ein wenig: das Meiste, so scheint es, entgeht mir.»

Daraus zieht er folgende Schlüsse:

> «Daß jeder Gedanke zuerst vieldeutig und schwimmend kommt und an sich nur als Anlaß zum Versuch der Interpretation oder zur willkürlichen Festsetzung, daß bei allem Denken eine Vielheit von Personen betheiligt scheint –: dies ist nicht gar zu leicht zu beobachten, wir sind im Grund umgekehrt geschult, nämlich beim Denken nicht an's Denken zu denken. Der Ursprung des Gedankens bleibt verborgen; die Wahrscheinlichkeit dafür ist groß, daß er nur das Symptom eines viel umfänglicheren Zustandes ist; daß gerade er kommt und kein anderer, daß er gerade mit dieser größeren oder minderen Helligkeit kommt, mitunter sicher und befehlerisch, mitunter schwach und einer Stütze bedürftig, im Ganzen immer aufregend, fragend – für das Bewußtsein wirkt nämlich jeder Gedanke wie ein Stimulans –: in dem allen drückt sich irgend etwas von unserem Gesammtzustande in Zeichen aus.»[39]

Was Nietzsche beschreibt – das Denken als komplexer Prozeß, der nur begrenzt zu beobachten ist, dessen Ursprung verborgen bleibt, der im Bewußtsein als vieldeutiges Zeichen auftritt und dort der Festlegung bedarf, um als eindeutig dazustehen, einer Festlegung, die sich ihrerseits als komplexer Prozeß darstellt –, ist uns inzwischen durch die Forschungen der Gehirnphysiologie, Medizinischen Psychologie, Intelligenzforschung, Linguistik, Kybernetik und Systemtheorie vertraut geworden. Philosophisch wird damit das Denken selbst kontingent gesetzt. Was als Denken gelten soll, in welcher Weise es Denken gibt, ob es überhaupt so etwas wie Denken gibt, ist selbst Sache der Festlegung.

39 F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Juni bis Juli 1885, KGW VII 38 [1] (KSA 11.595 f.).

Nietzsche stellt das Denken des Denkens von den aristotelischen Unterscheidungen Substanz und Akzidens, Form und Inhalt und Möglichkeit und Wirklichkeit auf die Unterscheidung von Schema und Welt um. Er denkt das Verhältnis des Denkens zu dem, was es denkt, nicht mehr als Zugrundeliegendes für Vorstellungen, als Erfüllung einer Form mit Inhalten oder als Ganzes seiner Möglichkeiten, sondern als «Abkürzung» der Welt nach Schemata. Was wir Denken nennen, ist nach Nietzsche eine «Schematisir- und Abkürzungskunst».[40]

«Abkürzung» bedeutet: Was immer das Denken unterscheiden mag, die Welt ist «unsäglich complicirter». Das Denken denkt sie darum «vor allem *vereinfachend*»; es reduziert ihre «Complication» auf wenige «feste Formen». Wir brauchen solche festen Formen, um auf unsere Art leben, um Unterscheidungen machen und nach diesen Unterscheidungen entscheiden und handeln zu können: «Wenn unser Intellekt nicht einige *feste* Formen hätte, so wäre nicht zu leben. Aber damit ist für die Wahrheit aller logischen Thatsachen nichts bewiesen.» Angesichts der «unsäglichen Complication» der Welt[41] ist die Frage zunächst nicht, ob ein Urteil wahr oder falsch, sondern «wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist;» – «die falschesten Urtheile» könnten gerade «die unentbehrlichsten» sein. Darin klingt, so Nietzsche, seine Sprache «vielleicht am fremdesten».[42]

Geht man davon aus, daß das Denken als «Formen-Schema und Filtrir-Apparat» fungiert, «mit Hülfe dessen wir das thatsächliche, äußerst vielfache Geschehen beim Denken verdünnen und vereinfachen»,[43] oder kurz: als «Simplifications-Apparat»,[44] so ist dieses Geschehen stets nur *in* jenem «Formen-Schema» gegeben. Wir haben nur die Abkürzungen, nicht das Abgekürzte. Abkürzungen, mit denen wir umgehen, ohne wissen zu können, wovon sie Abkürzungen sind,

40 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1886 bis Herbst 1887, KGW VIII 5 [16] (KSA 12.190).

41 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* April bis Juni 1885, KGW VII 34 [46] (KSA 11.434).

42 NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse,* Nr. 4. – Es liegt auf der Hand, wie eng die Systemtheorie Niklas Luhmanns hier anschließt. Luhmann vermeidet es jedoch, auf Nietzsche ausdrücklich Bezug zu nehmen. Vgl. dazu vom Verf., «Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik», in: *Ethica* 6.1 (1998).

43 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Juni bis Juli 1885, KGW VII 38 [2] (KSA 11.597).

44 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* April bis Juni 1885, KGW VII 34 [249] (KSA 11.505).

nennt Nietzsche «Zeichen». Es sind Zeichen, die für Unbekanntes und darum für sich stehen; sie verweisen nicht wie Begriffe auf Gegenstände, sondern wieder auf Zeichen. Nur in solchen Zeichen ist, so Nietzsche, unser Denken «faßbar, merkbar, mittheilbar».[45] Eben dies aber macht es dem Denken möglich, sein Schema zu differenzieren und zu hierarchisieren, eigene Komplexität aufzubauen. Zeichen können an Zeichen anschließen und ihre Zusammenhänge in neuen Zeichen abgekürzt werden. Abkürzungen von Zeichen ermöglichen, so Nietzsche, «die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen *repräsentiren*, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen».[46] Und so wird auch Logik neu denkbar: als eine spezifische Form der Abkürzung, als «eine consequente Zeichenschrift auf Grund der durchgeführten Voraussetzung (daß es identische Fälle giebt)».[47]

Auch die Unterscheidung von Schema und Welt ist nicht mehr als ein Plausibilitätsstandard. Er unterscheidet sich von den früheren jedoch dadurch, daß er Unterscheidungen überhaupt als kontingent und darum als Plausibilitätsstandards denken läßt. Logische Notwendigkeit ist dann als Notwendigkeit *im* Schema bei Kontingenz *des* Schemas zu denken. Wir denken, so Nietzsche, im «sprachlichen Zwang» unseres Schemas und *«hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen»*. Insofern denken wir *im* Schema notwendig. Sofern wir aber wissen, daß es sich um ein Schema handelt, ohne sagen zu können, warum es so und nicht anders ist, «langen [wir] gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn.»[48]

Im Begriff einer kontingenten Notwendigkeit kehrt die Paradoxie im Denken des Denkens auch bei Nietzsche wieder. Sie entsteht wieder im Bezug auf die Zeit. Denn auch wenn das Schema als kontingent und damit als zeitlich gedacht ist, reduziert es doch, indem es die «unsägliche Complication» der Welt zu «festen Formen» vereinfacht, Zeit – Zeit im besagten Sinn, daß immer alles anders werden kann. Es ist auch der Sinn des Schemas, Zeit zu reduzieren; der Unterschied ist

45 Ebd. – An diesen Begriff des Zeichens schließen die aktuellsten Philosophien des Zeichens, etwa die Jacques Derridas und Josef Simons, an.

46 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Herbst 1885 bis Frühjahr 1886, KGW VIII 1 [28] (KSA 12.17).

47 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* August bis September 1885, KGW VII 40 [27] (KSA 11.643); vgl. *Jenseits von Gut und Böse,* Nr. 20.

48 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Sommer 1886 bis Herbst 1887, KGW 5 [22] (KSA 12.193 f.). – Wittgenstein mit seinem Begriff von Sprachspielen, die Lebensformen sind und deren Regeln wir blind folgen, ist Nietzsche hier sehr nahe.

nun aber, daß es Zeit nur auf Zeit reduziert. Nietzsche formuliert das so, daß «die praktische Thätigkeit» «lauter ganz feste Horizonte» braucht,[49] um Unterscheidungen festhalten und nach ihnen entscheiden zu können. Diese Unterscheidungen werden jedoch nur auf Zeit, für die Zeit des Handelns unter bestimmten Umständen, festgehalten; unter anderen Umständen, zu einer anderen Zeit können es andere sein. Unter Gesichtspunkten des Handelns ist das Kriterium der Wahl von Unterscheidungen dann aber nicht wahr oder falsch, sondern gut oder schlecht, und sofern das Schlechte tabuiert, als Handlungsalternative ganz ausgeschlossen werden soll, gut oder böse. Horizonte des Denkens wären so Horizonte einer Moral, von der aus gedacht und gehandelt wird, Horizonte, so Nietzsche, einer «moralischen Ontologie».[50]

Dafür spricht, daß wir Erfahrungen mit unseren Unterscheidungen, unseren Entscheidungshorizonten, unseren Schemata, unseren Plausibilitätsstandards machen. Wir machen Erfahrungen gerade dann mit ihnen, wenn sie moralisch tabuiert sind. Sie können dann um so härter bei anderen Moralen auf Widerstand stoßen, durch andere Moralen anstößig und uns so bewußt werden. Die emanzipatorische und die ökologische Bewegung haben uns nachhaltig auf die moralischen Implikationen all unseres Denkens aufmerksam gemacht; wir haben angefangen, uns auch durch Erfahrungen mit anderen Kulturen und mit anderen Epochen unserer eigenen Kultur in den Selbstgewißheiten unseres Denkens irritieren zu lassen. Damit haben wir vom vermeintlich reinen Denken schon Abschied genommen und zu denken gelernt, daß wir immer auch eine Moral denken, wenn wir das Denken denken. Das vermeintlich reine Denken hat seine Unschuld verloren. So aber wird das Denken des Denkens eine ethische Dimension einschließen müssen.[51] Zu den Pflichten der Philosophie gehörte es dann, an die Entscheidbarkeit auch des Denkens des Denkens zu erinnern und sie offenzuhalten und auf die Verantwortung aufmerksam zu machen, die mit jeder Entscheidung darin übernommen wird.

49 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Herbst 1887, KGW VIII 9 [178] (KSA 12.443). Vgl. die Ausarbeitung des Fragmentes in *Götzen-Dämmerung,* «Streifzüge eines Unzeitgemässen», Nr. 49. Dort spricht Nietzsche von «geschlossenen Horizonten».

50 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente,* Ende 1886 bis Frühjahr 1887, KGW VIII 7 [4] (KSA 12.265).

51 Vgl. J. SIMON, «Zeichenmachende Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), S. 254–270, bes. 258 f.