

## Denken und Beobachten Vier Vorlesungen zu einer Philosophie des Beobachtens [Auszug]\*

Aleksandr Pjatigorskij

### Vorwort

Die Bezeichnung »Philosophie des Beobachtens«<sup>1</sup> – auch jetzt noch spüre ich seine Eigenartigkeit – hat eine eigene kleine Geschichte. Im Jahre 1969 begannen David Beniaminovič Zil'berman (der in Moskauer philosophischen Kreisen dieser Zeit durchweg als Ėdik auftrat) und ich, über ein philosophisches Thema nachzudenken, das wir mit der Wortneuschöpfung »Psychologie des Beobachtens« bezeichneten. Im Rahmen eines Vortrags legten wir 1971 einige Prämissen einer Psychologie des Beobachtens in einem Seminar Jurij Aleksandrovič Levadas vor. Der Vortrag selbst war wenig überzeugend, erregte aber eine Reihe von Anmerkungen, aus denen die Replik Georgij Petrovič Ščedrovickijs, dass unsere Psychologie der Beobachtung keine Methodologie sei, sondern eine

---

\* Auszug aus dem beim Verlag Liepnieks&Ritups, Riga, erschienenen Buch: Pjatigorskij, Aleksandr: *Myslenie i nabljudenie. Četyre lekcii po observacionnoj filosofii. [Denken und Beobachten. Vier Vorlesungen zu einer Philosophie des Beobachtens]*. Riga 2002, ix-x und 1-52. Wir bedanken uns beim Verlag Liepnieks&Ritups für die freundliche Genehmigung zur Übersetzung des Vorworts sowie der ersten der vier Vorlesungen.

<sup>1</sup> Pjatigorskij führt hier den Neologismus der »observacionnaja filosofija« ein, der durch das russische Äquivalent für »Beobachter-« (nabljudatel'naja) als Erklärung ergänzt wird. Sein terminus technicus der »Philosophie des Beobachtens« enthält ausschließlich den Ausdruck »observacionnaja filosofija«, während alle weiteren im Deutschen mit »Beobachtung«, »beobachten« etc. wiedergegebenen russischen Formulierungen auf der Basis von »nabljudat'« (beobachten), »nabljudenie« (Beobachtung) etc. gebildet sind. »Observacionnaja« in »observacionnaja filosofija« ist dabei, wie im Verlauf der Vorlesung dargelegt wird, dem lateinischen observatio entlehnt. Vgl. unten, 251. Angesichts der Prozessualität, die Pjatigorskij dem Denken und dem Beobachten zuschreibt, wurde auch für den Titel der Vorlesungen »Beobachten« statt des möglichen »Beobachtung« gewählt. Anm. d. Übers.

Sammlung »ontologischer Bilder«, als die interessanteste herausragte. Was er vor allem vor Augen hatte, war das damals noch recht schemenhafte »Postulat der Beobachtung«<sup>2</sup> (von dem im Weiteren die Rede sein wird.)

Bald reiste Zil'berman nach Boston aus, ich nach London, so dass wir nicht mehr zum Thema der Psychologie des Beobachtens zurückkehren konnten. Damals vertiefte er sich in die indische, ich mich in die buddhistische Philosophie des Denkens. Abgesehen von einem kurzen Artikel, den ich über Zil'berman nach seinem Tod im Jahre 1979 schrieb, wendete ich mich mindestens 20 Jahre nicht mehr dem Thema des philosophischen Beobachtens zu.

Ich kehrte zu diesem zurück angelegentlich heutiger historiosophischer Versuche der Bewusstwerdung über »unsere« Zeit, denen zufolge »unsere« Zeit über eigentümliche Charakteristika verfüge, welche dem konzeptualisierenden Denken gegenüber unabhängig seien. Diese Versuche der Theoretiker der Postmoderne – in ihrer Sinnlosigkeit höchstens denen ihrer Opponenten ebenbürtig (welche darauf beharren, dass die Geschichte dem Menschen »naturgegeben« sei) – gaben mir den Anlass, einige grundlegende Ideen philosophischen Beobachtens zu überdenken, und zwar ganz ohne sie an die Psychologie anzuschließen. Ich begann zu denken, dass gerade der Zugang über die Beobachtung beim Erfassen einiger theoretischer und lebensweltlicher Situationen hilfreich sein kann, in denen es vom Standpunkt der Metatheorie der Erkenntnis oder von dem der Phänomenologie aus schwer wäre, sich zurechtzufinden (wenngleich die Philosophie des Beobachtens sowohl mit dieser als auch mit jener vieles gemein hat).

Einige allgemeine Überlegungen zum philosophischen Beobachten legte ich 1994 in den ersten vier Vorlesungen über die Phänomenologie der Religion, gehalten vor Studenten der Schule für Orientstudien an der Londoner Universität (SOAS), dar. Diese allgemeinen Überlegungen bildeten auch die Grundlage der vorliegenden Arbeit.

Ich glaube nicht, dass es diese Arbeit geben würde, hätte mich das Schicksal nicht in der zweiten Hälfte der 1960-er Jahre mit Zil'berman zusammengebracht. [...]

*Aleksandr Pjatigorskij*  
London, im April 2002

---

<sup>2</sup> »Postulat nabljudenija«. Bis auf die die Übersetzung erklärenden Beifügungen der entsprechenden Formulierungen im russischen Originaltext stammen sämtliche im Text erscheinende Anfügungen in runden oder eckigen Klammern von Pjatigorskij. Anm. d. Übers.

## Erste Vorlesung

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

In diesen Vorlesungen ist das Denken kein Denken irgendwelcher Menschen und auch nicht deren Denken über Denken. Ich stelle mich ihnen nicht entgegen wie einer, der denken kann, es denen gegenüber tut, die bloß denken<sup>3</sup> (was dieses »bloß denken« sei, ist, meiner Ansicht nach, bislang niemandem bekannt). Denn der Mensch ist nicht der »Produzent des Denkens«, nicht das Subjekt der die Gedanken hervorbringenden (noesogenen) Tätigkeit. In einer Philosophie des Denkens sind sowohl Anthropozentrismus als auch Theozentrismus deplatziert.

Eine Vorlesung über die eigene Philosophie mit der Bestimmung von Philosophie überhaupt beginnen zu lassen, ist uninteressant. Besser beginne ich mit meiner Bestimmung des Wortes »interessant«. Interessant ist das, was das Denken nicht aussetzt, sondern den Gedanken affiziert – den meinen, den ihren, genau hier, in diesem Moment – was den Gedanken nicht in den gewohnten historisch-philosophischen, linguistischen, kulturhistorischen oder welchen Konzeptionen und ideologischen Konstruktionen auch immer zu verbleiben gestattet. Das Interessante bewegt den Zuhörenden, den Sehenden oder Lesenden zum Vergessen seiner Überzeugungen. So ist beispielsweise die Behauptung, die Philosophie sei »dem Menschen widernatürlich«, ebenso uninteressant wie die Behauptungen, die Philosophie sei unentbehrlich oder sie sei unnütz. Dasselbe könnte man über den Philosophen sagen. Interessant ist für mich das, was die Tendenz des Denkens in Bezug auf die von ihm denkbaren Objekte verändert: so wird das Objekt A, eben noch als A, jetzt als B gedacht. Doch dies ist nicht alles! In dem »Wie interessant!« ist eine Tendenz des Denkens nicht allein zur Bewegung weg von einem Objekt und hin zu einem anderen enthalten, sondern auch zu einer Bewegung, deren Grenze im Verschwinden aller Objekte aus dem Denken besteht: zurückbleiben alleine »als« und »wie«.

Wenn ich Ihnen eine Vorlesung halte, spreche ich von mir ausgehend, oder, wenn Sie so wollen, über mich. Doch dies zu sagen ergibt Sinn nur als

---

<sup>3</sup> Das russische »myslit'« ist durchweg mit »denken« wiedergegeben. Steht im russischen Original »dumat'«, wird an der entsprechenden Stelle mit »nachdenken« übersetzt, um erstens die Differenz der beiden russischen Ausdrücke auch in der Übersetzung herauszustellen und zweitens die Aktivität der Ausrichtung der Gedanken auf ein Objekt, die das russische Verb »dumat'« impliziert, genauer zu markieren. Anm. d. Übers.

Vorbemerkung zu dem, was danach kommen wird. Für mich ist die transzendente Einheit des Philosophen und seiner Philosophie keine Metapher oder Überzeugung, sondern ein Begehren. Aus diesem Grund auch ist der sich ernsthaft zu sich selbst verhaltende Mensch kein Philosoph »per definitionem«. Der Wunsch zu philosophieren, ist ein bewusster und artikulierter (wie sonst sollten wir uns jetzt auch darüber verständigen!), doch keine Direktive des Lebens. Ist dies einmal eingetreten, so wird das Leben selbst zu einem philosophischen per definitionem, woraus sich aber doch nicht schließen lässt, dass das Philosophieren für das Leben, für meines oder irgendjemandes sonst, bestimmt sei. Philosophieren kann vom Leben handeln, wie von allem möglichen sonst, doch kann es niemals »für« dieses bestimmt sein. Hiervon aus ist auch die philosophische Unsinnigkeit einer Applikation der Philosophie auf das Leben zu verstehen. Die angewandte Philosophie ist keine Aufgabe des Philosophen. Ein Philosoph wendet ein Denken auf ein anderes an.

Noch eine Einschränkung: In diesen Vorlesungen wird es keine Kritik anderer Philosophen geben. Wenn ich zum Beispiel sagte, dass mich Jacques Derrida als Philosoph nicht interessiere, so hieße das nicht, dass er kein interessanter Philosoph ist. Nur, über ihn nachzudenken, gehört einfach nicht zu meinen Interessen. Die transzendente Einheit des Philosophen und seiner Philosophie setzt die völlige Aufrichtigkeit des Philosophen bezüglich dessen voraus, von dem er *als Philosoph* spricht. Doch dies ist weder seiner Überzeugung von der Wahrhaftigkeit seiner Philosophie äquivalent, noch einer von ihm behaupteten Wahrheit (istina)<sup>4</sup> außerhalb seiner selbst bzw. seiner Philosophie: das heißt, auf keine Weise stellt dies eine Kritik dar (auch keine Selbstkritik, so es darauf ankäme).

Schließlich noch eine dritte Einschränkung: In den Vorlesungen werden sich sehr wenige Querverweise und Beispiele finden. Dies nicht etwa aufgrund mangelnder Fachkenntnis, aus Faulheit oder deshalb, weil häufig selbst ohne ermüdende Abschweifungen vom Hauptstrang der Diskussion diese zickzackförmig verläuft. Ein Verweis auf was auch immer – einen Autor, eine Idee oder einen Umstand – ist für mich sozusagen ein konkreter Punkt eines anderen

---

<sup>4</sup> Das Russische kennt zwei Begriffe für »Wahrheit«: »pravda« und »istina«. Während »pravda« eine Übereinstimmung von Ding und Begriff bezeichnet, beinhaltet der Begriff »istina« den Aspekt der Gerechtigkeit und eine theologische Vorstellung göttlicher Wahrheit. Vgl. z. B. Schahadat, Schamma: *Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. München 2004, 211. In der vorliegenden Übersetzung erscheint der jeweilige russische Begriff in Klammern beigelegt. Anm. d. Übers.

Denkens auf dem »Feld meines Themas«. Ein Verweis kann auch zufällig von der Position meines Denkens aus erfolgen, wie er selbst einen vollkommen anderen Sinn von der Position eines bestimmten »dritten« Denkens aus besitzen kann. Die relative Unbedeutendheit, Seltenheit und Unregelmäßigkeit der Verweise und Bezüge dieser Vorlesungen rührt daher. Eine vollkommen andere Sache sind die konkreten Beispiele. Ein Zitat (wenn ich beispielsweise buddhistische Texte zitiere) ist bedeutsam und nicht zufällig, es ist wie etwas, das bereits aufgrund seines Inhalts in meinem Denken eingelagert ist. Das bedeutet, dass es ohne einen gegebenen, zitierbaren Text dieses mein Denken auch nicht geben könnte. Oder, besser gesagt, das gegebene Zitat begründet und bekräftigt meinen Gedanken nicht, sondern es selbst stellt diesen dar. Genau deshalb ist es, von der Position meines Denkens aus betrachtet, nicht zufällig.

Auf der ersten Stufe meiner Überlegungen ist das Philosophieren psychisch. Zur Erläuterung: Auf dieser Stufe sind all meine »ich denke«, »ich denke nach«, »ich vermute« usw. ebenso psychischer Art (d.h., sie gehören bis zu einem gewissen Grad der kognitiven Ganzheit des psycho-physiologischen Organismus mit seinen Strukturen der Motivation, der Zielgerichtetheit, Willensmäßigkeit, der Emotionalität und Perzeptivität an), wie meine »ich leide«, »ich bin verzweifelt«, »ich genieße«.

Doch bereits auf der nächsten, genuin phänomenologischen Stufe ist für mich das Philosophieren nicht mehr psychisch, gehört es hier doch der Ebene des Bewusstseins an. Auf der Ebene des Bewusstseins gliedert mein »Philosophieren als Philosophieren« die Psyche aus und formuliert diese (und manchmal auch sich selbst als Psyche) – nicht umgekehrt. Deshalb kann das Philosophieren hier weder aus dem Leiden, der Verzweiflung, noch aus irgendeinem Bedürfnis oder einer Freude, die alle in Termini der Psychologie formuliert sind, abgeleitet werden. Gleichermäßen könnte man es weder über oder unter das noch inmitten dessen »platzieren«, was wir das menschliche Leben oder die menschliche Natur nennen. Dann wäre es zum Beispiel logisch, wenn man, indem man über den Zweifel, die Angst und die Verwunderung ausschließlich als Beschaffenheiten des Bewusstseins, also nicht als psychische Beschaffenheiten nachdenkt, diese jeweils als Ausgangspunkte des Philosophierens verstünde. Das Nicht-Psychische dieser Beschaffenheiten ist ihrer Nicht-Natürlichkeit und ihrer Befindlichkeit außerhalb des Lebensweltlichen äquivalent.

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Gegenstand dieser Vorlesungen ist eine Philosophie des Beobachtens, d.h. eine Philosophie, die sich mit dem Beobachten des Denkens beschäftigt. Genauer, mit dem Beobachten von allem Beliebigen *als* einem Denken. Noch genauer: Was diese Philosophie auch beobachten mag, sie beobachtet es als Denken. Ich merke gleich zu Beginn an, dass aus dem Gesagten keinesfalls folgt, dass diese Philosophie *alles* beobachtet oder beobachten kann, aber *alles*, was sie beobachtet (ausgehend von dem gerade über das Beobachten Gesagten), zählt bereits als Denken. Ich wiederhole, *zählt als Denken* und nicht »ist Denken«. Und keinesfalls etwa »wird es Denken«. Hier muss man in Bezug auf die Sprache äußerst achtsam sein.

Bei unserem Ansatz kann das Objekt der Beobachtung nicht das Denken selbst sein, da in Bezug auf die Reflexion das Denken sekundär ist. Näheres darüber im weiteren Verlauf. Aber das Objekt der Beobachtung kann auch insofern nicht zu einem Denken in der Beobachtung werden, als das reflexive Verfahren der »Verwandlung« von etwas in Denken niemals formuliert werden kann, jedenfalls nicht von mir und nicht im Hier-und-Jetzt. Deshalb würde ich auf Ihre Frage, ob ich verstünde, was denn das Denken sei – und hierbei nicht einmal das Denken »als solches«, sondern im Sinne des Wortes »Denken« der alltäglichen, natürlichen Sprache –, definitiv mit »Nein« antworten. Und auch Sie bitte ich, vorläufig Abstand zu halten von einem Verständnis dessen, was Denken sei. Möge dies den Ausgang unseres gemeinsamen Philosophierens bilden.

Indem ich über das Denken (oder Nachdenken), Gedanken, Bewusstsein und einige weitere Begriffe spreche und Wörter verwende, die diese Begriffe bezeichnen, *weiß* ich, worüber ich spreche. Hier gilt es zu folgendes zu verdeutlichen: Der von mir ausgesprochene Satz »Ich weiß, wovon ich spreche, wenn ich über das Denken rede«, soll bedeuten: »Ich weiß, *was* ich über das Denken denke«. Dies impliziert jedoch nicht, dass ich eine bestimmte *Wahrheit* (istina) bezüglich des Denkens kenne. Denn eine solche Wahrheit (istina), so sie überhaupt möglich ist, wird sich notwendigerweise entweder als Wahrheit (istina) des Inhalts, das heißt eines *Objektes* des Denkens oder als Wahrheit (istina) einer bestimmten Tatsache, eines bestimmten Phänomens herausstellen, welche außerhalb des Denkens liegen und zu denen das Denken in der Ordnung eines mir unbekanntes Verfahrens reduziert werden könnte oder aus denen es als einzelner Fall der Anwendung einer mir nicht bekannten Regel abgeleitet werden könnte. Eine solche Tatsache oder ein solches Phänomen können jedoch dem Gegenstandsbereich einer Philosophie des Beobachtens nicht an-

gehören. Eher können sie in den Gegenstandsbereich einer möglichen *Theorie* des Denkens einfließen. Das eben über das Wissen Gesagte gehört jedoch keinesfalls dem an, was ich mit dem Wort »Verstehen« bezeichne und von dem ich, als ich über das Verständnis vom Denken sprach, sie gerade erst bat, abzusehen. Zum Verstehen werden wir noch zurückkehren. Vorerst genügt es zu sagen, dass Verstehen als Begriff eine besondere Intention voraussetzt, die der Begriff des Wissens nicht impliziert und die bei weitem subjektiver ist als die Intention des Wissens. Phänomenologisch gesprochen: Verstehen kann aus einer spezifischen Situation abgeleitet werden, die es als etwas Zusätzliches in Bezug auf das in dieser gegebenen Situation bereits verfügbare Wissen (darin eingeschlossen auch das Wissen über die Situation selbst) erfordert. Doch was weiß ich dann vom Denken, genauer, was denke ich über dieses, während ich mit Ihnen spreche?

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Über das Denken nachzudenken ist äußerst schwierig. Hören Sie mir für einen Moment nicht mehr zu und versuchen Sie, über Ihr eigenes Denken nachzudenken. Wenn ich Sie bitte, dies zu tun, dann nicht deshalb, weil ich der Meinung wäre, Sie dächten nicht nach, wenn Sie mir zuhören. Ganz im Gegenteil bin ich bereit zu vermuten, dass Sie über das nachdenken, was ich sage, und dass das, was Sie hören, Objekt ihres Denkens ist. Wenn ich Sie bitte, über Ihr eigenes Denken nachzudenken, biete ich Ihnen lediglich an, das Objekt Ihres Denkens auszutauschen. Faktisch ist jeder Versuch, über das eigene (Ihrige, meinige) Denken nachzudenken, ein Versuch, das Objekt des Denkens auszutauschen. Was schiene einfacher zu sein als das! De facto erweist es sich aber als nahezu unmöglich. Warum? Dafür gibt es einige Erklärungen. Ich beginne mit der einfachsten. Ich denke zuerst an etwas, dann an etwas anderes; dann versuche ich, über mein Denken nachzudenken, aber es gelingt mir nicht! Möglicherweise deshalb, weil im Unterschied zum Denken über andere Objekte das Denken über Denken par excellence nicht-spontan abläuft. Sogar wenn das Objekt des Denkens komplex und nur schwer vorstellbar ist, so kann sich das Denken über dieses – wenn auch unter großer Mühe und Anstrengung – doch vollziehen, dies allerdings generell in der gleichen Ordnung, in der sich auch das Denken über weniger komplexe und abstrakte Objekte ereignet. Das heißt, es ereignet sich in der Ordnung, die man unter Vorbehalt die »psychologische« nennen könnte, einer Ordnung, die auch Spontaneität einschließt. Zu sagen, dass Denken über Denken niemals spontan, unwillkürlich geschehe, sagt hingegen explizit nichts über diese Art des Denken aus, da sich dies

Anliegen hier wiederum psychologisch formuliert, das heißt in Begriffen des *Denkens als eines Objektes* und nicht in Begriffen eines *Denkens, denkend über das Denken als Objekt*.

Darüber hinaus ist das Denken über Denken deshalb schwierig, weil »nachdenken«, »denken« oder jedes ihrer Äquivalente, Synonyme oder Substitute in jeder uns bekannten natürlichen Sprache etwas in der Art eines universalen »psychologischen Prädikats« (ein Ausdruck Wittgensteins) bedeuten, eines in ganzer semantischer Unbestimmtheit universalen Prädikats dessen, auf das eine Bewegung gerichtet ist, die durch dieses Prädikat bezeichnet wird, das heißt, eines des Inhalts des Begriffes »denken« selbst (der alles mögliche sein kann, im Unterschied, sozusagen, zum Inhalt solcher Prädikate wie »sehen« und »hören«, deren Inhalt gemäß der Bedeutung der angenommenen Prädikate nur »sehbare« und »hörbare« Objekte bilden können). «Denken« ist darüber hinaus universal infolge der völligen pragmatischen Unbestimmtheit dieses Gebrauches des Wortes. Über das Wort »denken« lässt sich sagen, dass es, sozusagen, nicht durch den Kontext seines Gebrauches ausgezeichnet oder markiert ist, wengleich es selbst diesen Kontext markieren kann. Und letztlich fällt das Denken über das eigene Denken auch deshalb derart schwer, da es für das über sich denkende Denken unerlässlich ist, sich stets von neuem als ein *Objekt besonderer Art* von seinen anderen Objekten zu lösen; der spontane Übergang des Denkens von einem beliebigen Objekt hinüber zu diesem besonderen stellt sich uns, wie oben bereits gesagt wurde, als äußerst unwahrscheinlich dar (wengleich keinesfalls als unmöglich).

Der gewohnte subjektiv-empirische Zugang zum Denken erscheint uns hier als nicht ausreichend. Wenn ich sage »Ich denke über mein Denken«, so denke ich in Wahrheit faktisch über mich selbst, den über dieses und jenes Denkenden. Anders ausgedrückt, ich überantworte mich der banalsten Selbstbeobachtung. Letzteres bleibt eine populäre literarisch-psychologische Fiktion, da der »sich selbst Beobachtende« sein *Denken* nicht beobachten kann, wenn er *sich selbst* beobachtet. Von dort auch stellt sich uns die Aufgabe, einen Weg zu einer anderen Beobachtung zu suchen, deren Objekt das Denken sein wird, ein sowohl von seinen Objekten als auch vom Denkenden abstrahiertes Denken. Bei einem Beobachten solcher Art werden wir, das Denken betreffend, weder von »natur«-psychologischen Annahmen ausgehen noch von Annahmen, in denen dem Denken von Anfang an ein ontologischer Status zugeschrieben wird. Von daher, denke ich, wäre es bei weitem interessanter, unser



*Verstehen* der Beobachtung des Denkens nicht mit dem Denken, sondern mit der Beobachtung beginnen zu lassen.

Die Bezeichnung der gegebenen Philosophie – »Philosophie des Beobachtens« – bezeichnet nicht die *Art der Philosophie*, sondern das, *worum* es ihr geht. Die Beobachtung (von *lat.* *observatio*) ist ihr Gegenstand, nicht ihre Methode; Beobachtung ist hier ein ontologischer Begriff, nicht ein epistemologischer. Versuchen wir also von der Prämisse auszugehen, dass einfach *etwas so verfasst ist wie das, was beobachtet wird und beobachtet*. Aber so verfasst ist gerade ein *Etwas*, aber nicht die Welt. Und nicht alles. Diese Prämisse soll hier als *Postulat der Beobachtung* figurieren. Aber es ist wichtig zu verstehen, dass hier der »ontologische Fokus«, um es so zu sagen, nicht auf dem »etwas«, sondern auf dem »ist verfasst« liegt.

Nun zur Sprache der Philosophie des Beobachtens. Die Philosophie besitzt selbst keine eigene Sprache. Der Philosophierende hat eine Sprache. Darin sehe ich einen der Hauptunterschiede zwischen der Philosophie und der Wissenschaft. Die Meta-Sprache der Philosophie ist eine ebenso populäre Fiktion wie, sagen wir, die »Sprache der Weltbeschreibung«. Denn eine Sprache zur Beschreibung der Welt kann es schon deshalb nicht geben, weil es keine gemeinsame natürliche Sprache für die ganze Welt gibt, welche anwendbar wäre auf die Beschreibung der Welt als eines einzigen Objektes der Beobachtung. Diese Position lädt zu einer besonderen Art von Rhetorik ein. In diesen Vorlesungen ersetzen nicht selten Metaphern und rhetorische Figuren Fachbegriffe. Deshalb gibt es hier so wenige davon, allerdings mag ich sie auch generell nicht. So ist beispielsweise »Beobachtung« kein Terminus, sondern ein gewöhnliches Wort, welches seinen speziellen terminologischen Sinn erst dann erreicht, wenn von einer »Beobachtung von irgendetwas *als* einem Denken« gesprochen wird. Zugleich sind in der Philosophie des Beobachtens »das andere«, »der andere« Fachbegriffe *par excellence*, da sie ausschließlich im Sinne von »das andere Denken«, »der andere Denkende« gebraucht werden.

Was also ist dieses »etwas« in unserem Postulat der Beobachtung? Die Frage kommt verfrüht, denn um dieses »etwas« wird es noch einen *Kampf mit der Sprache* geben. Nicht mit der Sprache der Philosophie oder irgendeiner anderen, sondern mit der eigenen, mit meiner eigenen Sprache (der russischen im gegebenen Falle). Ohne diesen Kampf gäbe es weder einen Roman noch eine Erzählung, keine Vorlesung, nicht einmal dieses Gespräch. [Wittgenstein konnte auf dem Scheitel der ersten Welle logisch-linguistischen Optimismus noch annehmen, dass mit der Sprache »alles in Ordnung« sei: Kennst Du

ein Wort nicht, schlag im Wörterbuch nach. Und, tritt mal eine Unordnung auf, so... »muß man schweigen«<sup>5</sup>. Anstelle eines Kampfes mit der Sprache folgen hieraus seine Sprachspiele.]

So wäre meine Antwort auf die Frage, »was ist dieses ›etwas‹ im Postulat der Beobachtung?«: »Ich weiß es nicht«. Es ist nicht so, dass ich das Wort »etwas« nicht kenne, nur weiß ich nicht, was es hier bedeutet. Anders ausgedrückt, ich kenne das Ding nicht, das mit diesem Wort bezeichnet wird. Ebenso kenne ich das »Ding« nicht, das in meiner Antwort mit dem Wort »ich« bezeichnet wird. Streng buddhistisch beurteilt, enthält meine Antwort »weder Wissen noch Unwissen« (Zitat aus dem *Herz-Sutra*). Die letzte Überlegung ist kein epistemologischer Vorgang, sondern eine Erweiterung der ontologischen Position des Postulats der Beobachtung. Lassen sie uns annehmen, dass die *Antwort auf die Frage nach dem »etwas« nur von dem »Ort« herkommen kann, an dem es keinen Gedanken an ein »ich« gibt*. Aber in der Sprache (der Kampf mit der Sprache setzt sich fort) finde ich für die Bezeichnung dieses Ortes nur ein Wort: nichts. [Dies nimmt das vorweg, worüber wir am Ende der dritten Vorlesung sprechen werden, wenn wir die Positionen (»Punkte«) der Beobachtung der Objekte als Positionen, von denen aus [ein] *nichts* beobachtet wird, betrachten werden.] Eine breiter entfaltete Antwort auf die Frage nach dem »etwas« des Postulates der Beobachtung lautet: *Das etwas ist das Objekt desjenigen Denkens, in dem es keinen über dieses Objekt Denkenden gibt*.

Genauer gesagt, es ist dasjenige Denken, welches in sich nicht nur keinen Gedanken über ein konkretes denkendes Ich mit einschließt, sondern auch keinen Gedanken über den Denkenden überhaupt. Ich füge hinzu, dass uns nun, also während der aktuellen »Schleife« unserer Überlegungen, nicht interessiert, ob es ein solches Denken gibt oder geben kann. Dies, ich wiederhole, insofern, als in der Philosophie des Beobachtens nicht das Denken als Objekt beobachtet wird, sondern das Objekt *als* Denken. Zunächst bleibt, sowohl vom subjektiv-empirischen Gesichtspunkt als auch von dem der »Wissenschaft der Psychologie« aus, ein solches Denken eine zweifelhafte Annahme.

Nun fragen wir: Was bedeutet das Wort »verfasst« im Postulat der Beobachtung? In unserer Erörterung bezeichnet dieses Wort die *fundamentale Bedingung* der Beobachtung und gleichzeitig deren *begrenzende Bedingung* (da *nicht alles* und *nicht überall* beobachtet wird). Überhaupt glaube ich, dass

---

<sup>5</sup> Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«. Anm. d. Übers.

der Begriff der Ontologie oder Onto-Logizität notwendigerweise eine gewisse Konkretisierung beinhaltet; »ontologisch« bedeutet nicht »universal«, und die Ontologie wird weder in zeitlichen noch räumlichen Beziehungen als uferlos vorgestellt. Beim Postulat der Beobachtung gehe ich davon aus, dass das Denken als empirisch vorstellbares – und nicht erfasstes – sowohl die ihm äußerliche Zeit, in der es sich vollzieht, als auch die ihm innere, sozusagen eigentümliche Zeit seines Verlaufes impliziert. Das Postulat der Beobachtung kann man als nachträgliche Verallgemeinerung der Erfahrung der Beobachtung eines Objektes als eines Denkens betrachten, in der auch der Beobachter bei der Beobachtung des gegebenen Objekts von der Zeit des Denkens abstrahiert wird. Das Objekt wird genauso wie der Standpunkt, von dem aus das Objekt beobachtet wird, hier als etwas rein Räumliches gedacht. Streng genommen, ist die Psychologie die Wissenschaft, die psychische Phänomene als Prozesse untersucht, die in der Zeit verlaufen. Wohingegen in der Philosophie des Beobachtens die alleinige Tatsache der Beobachtung eines bestimmten psychischen Phänomens (das Denken als eines dieser Phänomene eingeschlossen) als Denken dieses Phänomen aus der Zeit ausschließt und es auf diese Weise »depsychologisiert«. Ich bin mir nicht sicher, ob eine Theorie des Denkens der Philosophie entstammen kann, aber ich bin mir völlig sicher, dass sie niemals von der Psychologie herkommen wird.

Diese Vorlesungen sind für Nicht-Eingeweihte, wie ich einer bin. Einweihen kann nur derjenige, der selbst von einem anderen Eingeweihten eingeweiht worden ist, und den es im gegebenen Fall oder, wie Pasternak sagte, »unter den gegebenen Umständen«<sup>6</sup> einfach nicht gab. Aber was war? – Ein Fall. Ein Fall ist keine Initiation, doch er kann einer der Bedingungen des Philosophierens werden, eingehen sozusagen in die Situation, in der man anfangen möchte zu philosophieren – vorausgesetzt natürlich, dass man wollen wird. Dann wäre

---

<sup>6</sup> Worauf genau sich Pjatigorskij an dieser Stelle bezieht, bleibt unklar. Denkbar ist, dass er auf die beiden Eingangverse in Boris Pasternaks Gedicht »Für / An Brjusov« (russ. »Brjusovu«) von 1923 anspielt. Interlinear übersetzt lauten diese: »Ich gratuliere ihnen, wie ich dem Vater / unter solchen Umständen gratuliert hätte«. Allerdings wäre die Anspielung sprachlich unpräzise, denn in Pasternaks Gedicht heißt es »pri toj že obstanovke« (»unter solchen Umständen), während Pjatigorskij »pri dannoj obstanovke« (»unter den gegebenen Umständen«) verwendet. Vgl. Pasternak, Boris. L: Brjusovu. In: Pasternak, Boris L.: *Sobranie Sočinenij v pjati tomach. Tom pervyj: Stichotvorenija i poëmy 1912-1931*. Moskau 1989, 244f. Anhand der von Kerstin Hensel besorgten deutschen Nachdichtung des Gedichts lässt sich dies insofern nicht nachvollziehen, als sie schlicht mit »gleichermaßen« übersetzt. Vgl. »Für Brjussow«. In: Pasternak, Boris: *Gedichte und Poeme*. Berlin 1996, 201f. Anm. d. Übers.

das »man möchte« ein weiterer Fall, das »man wird wollen« ein dritter usw. Sprich, die Karten haben sich gelegt, wie sie es sollen: Das Spiel kann beginnen. Doch ist da noch der Spieler, derjenige, der wollen und denken kann. Vorausseilend sage ich, dass dieser in der Philosophie des Beobachtens nicht das absolute Subjekt seines Denken ist, nicht der Max Stirner'sche »Einzige und sein Eigentum«, kein »ich«, welches der Welt der Tatsachen entgegensteht, die durch Wörter und natursprachliche Sätze bezeichnet sind wie in Wittgensteins »Tractatus«. Anders formuliert, er ist keine Person. Er ist derjenige *Ort*, diejenige *Position*, von der aus bestimmte Objekte (und er selbst als eines dieser Objekte) *als* Person beobachtet werden können. [Abermals vorausseilend, füge ich hinzu, dass »wird beobachtet als ein...« ein Begriff ist, der eine der wichtigsten Operationen der Philosophie des Beobachtens bezeichnet.]

Doch was ist dieser »er«, der von uns bereits als »Ort« und »Position« definiert (genauer: so ausgewiesen) wurde? Vorläufig begnüge ich mich damit, zu sagen, dass »er« in der Philosophie des Beobachtens dasjenige Bewusstsein ist, welches gemeinsam mit dieser Position figuriert. Vielleicht wäre es besser gewesen, Position und Bewusstsein als zwei Aspekte derjenigen, bislang (das heißt, im Fortgang unserer einführenden Überlegungen) noch nicht vorstellbaren »Sache« vorzustellen, die hier unter Vorbehalt mit dem Wort »er« bezeichnet wird? Aber auch in diesem Fall ist es also nicht ein »ich«, sondern ein »er«, das als eine vorläufige Bezeichnung des beobachtenden Bewusstseins und dessen Position auftritt. Nur: Warum »er«? Und, was ist Bewusstsein?

Wenn ich über das Bewusstsein spreche, könnte ich selbstverständlich, wie im Falle des Denkens, vorschlagen, zeitweise von dessen Verständnis abzusehen. Doch hier sind Denken und Bewusstsein vor allem aufgrund des Verfahrens ihrer Einführung verschieden: Eingeführt wird das Denken in Bezug auf das Objekt der Beobachtung, das Bewusstsein aber als Beobachtendes oder gar als »der Beobachtende«. Noch wissen wir nicht, *wie* er beobachtet, doch sobald es eine Beobachtung und ihr Objekt gibt, welches von Ihnen gesehen (gedacht) wird, gibt es auch eine bestimmte Möglichkeit, dass ein *das* (der?) jenes beobachtet. Versuchen Sie, wenn Sie lesen, den Lesenden zu verstehen: nicht den Autor und nicht sich selbst als den konkreten Leser, sondern den *anderen Lesenden*; versuchen Sie ihn so zu verstehen, wie er verstanden werden könnte auf Grund *Ihrer* Lektüre des Buches. Der »Lesende des Buches« ist eine Annäherungs-Metapher für das Bewusstsein, nicht mehr als das, doch in ihr zeichnen sich gewisse Linien einer Konkretisierung unseres Verständnisses des Bewusstseins ab. So ist uns beispielsweise bereits verständlich (nament-

lich verständlich, denn *wissen* können wir es nicht), dass sich der »Lesende des Buches« nicht unbedingt in einem individuellen Subjekt konkretisiert; im Prinzip ist es gerade umgekehrt: Die Situation, dass Sie der einzige Leser des Buches sind oder dass das Buch keine Leser hatte und, nachdem Sie es bereits aufgeschlagen haben und nun für immer aus der Hand legen, diese auch nicht finden wird, ist durchaus möglich. Doch aus dieser Situation folgt – nein, es folgt aus ihr nicht, sondern ist bereits in ihr enthalten: Das, was das Buch liest, ist sein – des anderen Lesenden – Bewusstsein, welches im Buch bereits enthalten ist; genauer: durch das sich das Buch auch uns, denjenigen, die den anderen Lesenden als ein Bewusstsein verstehen wollen, darstellt. Das heißt, nicht das Buch versuchen wir über den Lesenden zu verstehen, sondern den Lesenden durch das Buch hindurch. Indem wir ein Buch lesen, verstehen wir (namentlich »verstehen wir« und vermuten nicht, denn in Bezug auf jeglichen Text kann man alles mögliche annehmen), dass der andere Lesende *die Sprache kann*, nicht die Sprache des vorliegenden Buches (in dem Sinne, wie wir von der »Sprache von Tol'stojs *Krieg und Frieden*« oder von der »Sprache Tol'stojs« sprechen), sondern die *gesamte Sprache*, in der das Buch verfasst ist (Russisch, im gegebenen Falle). Natürlich ist das, linguistisch gesehen, eine äußerst starke Hypothese, doch der Ausdruck »gesamte Sprache« ist kein linguistischer Begriff, sondern er bezieht sich auf eine Theorie (genauer wäre: eine Metatheorie) des Bewusstseins, in welchem Sinne es dann keine Hypothese ist, sondern eine Variante des Verstehens. Der »Lesende des Buches« ist nicht nur »die gesamte Sprache«, sondern auch die uns zwar unbekannt, aber in jedem gegebenen Moment bestimmte Summe aller möglichen Inhalte und Lesarten. Darüber hinaus erscheint »die gesamte Sprache« im »Lesenden des Buches« als einer dieser Inhalte. [Wie auch der Ausdruck »eine Sprache können« Sprache als Inhalt eines Wissens annimmt. Darin auch liegt abermals der Unterschied einer Metatheorie des Bewusstseins und praktisch jeder Theorie der Sprache.]

Nun kehre ich zur zweiten Frage zurück: Warum ist der »Lesende des Buches« ein »er« und nicht ich, der dieses Buch gerade liest, um *ihn* zu verstehen, aber nicht mich selbst? Um auf diese Frage zu antworten, erlaube ich mir einen kleinen historisch-philosophischen Exkurs. Irgendwann zwischen dem sechsten und vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung verfassten indische Denker eine große Arbeit auf dem Gebiet der Analyse der menschlichen Psyche. Man kann annehmen, dass diese Analyse ihre Zielsetzung darin hatte, im Objekt der Betrachtung die Psyche von *DEM* (auf Sanskrit *tad*) zu trennen, dem Seienden (*sat*), das keiner Transformation (*pariṇāma*) unterliegt,

ewig (*nitya*), das Selbst (*ātman*)<sup>7</sup> ist: von dem, was selbst nicht gegliedert und analysierbar ist. Von diesem Wesentlichen getrennt wurde die Psyche in ihren Zuständen, Tätigkeiten, Modifikationen und Modalitäten untersucht, was später dann zur Grundlegung der ersten eigentlich psychologischen Lehren in der Menschheitsgeschichte führte. Aber was entsprach innerhalb dieser Untersuchungen dem, was ich das »Objekt der Betrachtung« nenne? – Zweifellos war dies ein »ich«, welches zu Beginn als ein vom *ātman* getrenntes Subjekt der Psyche gegolten hatte, dann in einigen Lehren wohl zu einem Synonym des Wortes »Psyche« (*manas*) geriet, in anderen zu einer ihrer Modalitäten.

Ausgehend vom Gebrauch des Wortes »Psyche« in unterschiedlichen altindischen Kontexten kann man sagen, dass in ihnen allen »ich« stets *psychisch* ist. Die Philosophie des Beobachtens ist vor allem deswegen keine Psychologie, weil sie keine »Ego-Logie« ist (und auch keine »Atmano-Logie«, sprich keine Metaphysik im klassischen altindischen Sinne dieses Wortes). Im Unterschied zum »ich« ist das, was ich hier »er« nenne, kein Subjekt der Psyche und kein natürliches Objekt einer psychologischen Analyse. Wenn ich daher (wie zum Beginn der Vorlesung) sage, »er kann philosophieren, wenn er es will...«, dann ist hier »wollen« genauso wenig ein psychologisches Wort, wie »können« oder »philosophieren«. Die in dieser Philosophie verwendeten Wörter können per definitionem keinen psychologischen Sinn besitzen (im Unterschied etwa zum Wittgenstein der *Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie* oder generell zu Lacan). Sämtliche Wörter »artikulieren« nicht nur Bewusstsein, sie *sind* selbst Bewusstsein (so, wie sie es *nicht sind*). Folglich ist hier »er« der Fokus einer objektiven Beobachtung eines das Bewusstsein Beobachtenden.

Die Philosophie des Beobachtens ist nicht klassisch in dem Sinne, in dem das Wort »klassisch« in der europäischen historisch-philosophischen Literatur verwendet wird (nehmen wir als Beispiel die Erklärung des »Klassischen« in Merab Mamardašvilis Schrift *Das klassische und das nicht-klassische Ideal der Rationalität*). Nicht-klassisch ist sie, erstens, auf Grund ihrer eigenen Pragmatik: In ihr werden keine neuen Wahrheiten (*istina*) behauptet und auch keine alten bestritten. Wenn ich in Bezug auf etwas sage, dass ich es nicht beobachten kann, so folgt daraus keineswegs, dass es dieses etwas nicht gibt oder dass es etwas anderes sei, sondern dies soll nur bedeuten, dass das Objekt, von dem die Rede ist, nicht im Sinne der formulierten Bedingungen der Beobachtung

---

<sup>7</sup> Die Übersetzung der Sanskrit-Begriffe orientiert sich hier an Pjatigorskij's eigenen Interpretationen, erfolgt also auf der Basis des russischen Originaltextes. Anm. d. Übers.

beobachtet wird. Wenn die Beobachtung als philosophische Position die Ethik, die sich lediglich als einer der Fälle beobachteten Denkens erweist, auch nicht ausschließt, so neutralisiert sie sie doch in bedeutendem Maße. Das, was sich in der Philosophie des Beobachtens präsentiert, könnte man sehr grob folgendermaßen ausdrücken: Versuchen wir über bestimmte Dinge in genau dieser Weise nachzudenken; vielleicht ermöglicht uns dies, in ihnen zu erblicken, was wir in ihnen nicht sehen würden, wenn wir über sie auf eine andere Weise nachdächten. Ein anderes Anzeichen der Nicht-Klassizität der Philosophie des Beobachtens ist, dass sie sich nicht mit einem historischen Kontext identifiziert. Das heißt, dass sie sich, wenn sie über sich in der Ordnung des Objektes der Beobachtung nachdenkt, in der Zeit ebenso verorten kann, wie sie sich im Raum verorten könnte. Doch weder mit diesem noch mit jener verbindet sie sich auf der Grundlage des Inhaltes des Philosophierens. Und schließlich hat sie ihr drittes nicht-klassisches Merkmal darin, dass sie per definitionem nicht-anthropozentrisch ist, steht im Zentrum ihrer Beobachtungen doch nicht der Mensch, sondern das Denken – wobei unerheblich ist, wessen Denken es ist. Oder, mit anderen Worten: Für sie stellt das »Phänomen Mensch« nur einen der Fälle beobachtbaren Denkens dar.

Die letzte Behauptung ist weniger radikal, als dies erscheinen mag. Ja, sie verweist zweifellos auf unser Außerachtlassen bestimmter Probleme und Ziele der Epoche der Aufklärung, doch ist dies namentlich ein Außerachtlassen, es ist keine Umstürzung oder ein Wegwerfen und am wenigsten ein Einfinden an der Position des »Endes«, der »Vollendung« oder des Existierens »nach...« (»post«; weiter kann alles Beliebige folgen) dieser Epoche. Es wäre eine unverzeihliche Banalität, der Aufklärung vorzuwerfen, sie habe die von ihr gestellten Probleme nicht gelöst oder die von ihr proklamierten Ziele nicht erreicht (das Elend der Aufklärung – beliebte Jean Gebser zu sagen – bestehe darin, dass sie all ihre Probleme gelöst und alle ihre Ziele erreicht habe). Ich erwähne jedoch, ganz in der Art elementarer historischer Reflexion, dass das oben Gesagte – zumindest hier und jetzt, da ich mit Ihnen spreche – den Stil und die Form der aufklärerischen Didaktik ebenso wenig feiert wie das dieser Didaktik zugrunde liegende Prinzip einer subjektiven Pädagogik.

Dieses Prinzip kann man als erste Bedingung eines pädagogischen Prozesses beschreiben, die auch für diese Vorlesungen gilt: Der Lehrer will (fürchten Sie sich nicht vor diesem Wort!), dass der Schüler über ein dargelegtes Problem in derselben Art und Weise nachdenkt wie er selbst. [Denken Sie aber daran, dass hier von Lehre die Rede ist und nicht von Erziehung, bei der dieses

Prinzip auch wirksam ist, wenngleich auf völlig andere Weise.] Der Lehrer möchte dem Schüler seine Denkweise (umonastronie) vermitteln, welche inhaltslos bezüglich des Gegenstands der gegebenen Vorlesung ist und die selbst in der Ordnung der psychologischen Subjektivität des pädagogischen Prozesses beobachtet werden kann.

Wenn man mich fragte, ob die Philosophie des Beobachtens nicht bestimmte andere, nicht-aufklärerische Formen der Didaktik erfordere, dann wäre meine Antwort: Vielleicht tut sie dies, doch stehen mir diese nicht zur Verfügung. Deswegen unter anderem halte ich die Vorlesung, welche selbst eine jener Formen darstellt und deren Inhalt bereits als »Philosophie« gerade in dem Sinne – und sei er auch so willkürlich wie nur möglich – »bestimmt« ist, in dem dieses Wort in der historisch-philosophischen Tradition der Aufklärung figuriert. Es bedarf keiner Neubestimmung.

Aber kehren wir zurück zur »Beobachterfähigkeit« (nabljudatel'nost') der gegebenen Philosophie. Wenn ich nun sagte, dass das, was in ihr beobachtet wird, als Denken beobachtet wird, so habe ich das Wort (und den Begriff) »Beobachtung« nicht aus der alltäglichen natürlichen Sprache ausgeschlossen, indem ich es in einen Fachterminus der gegebenen Philosophie verwandelt habe. Auch in der Alltagssprache ist »Beobachtung« kein einfaches »psychologisches« Wort, wie, sagen wir, »Sehen« oder »Hören«; es bezeichnet eine bestimmte und zielgerichtete *geistige Aktivität*. Hier kann es bereits keine Vorbehalte und Verweise auf Nichtverstehen mehr geben. Doch sowohl als Wort wie auch als Begriff der Alltagssprache impliziert »Beobachtung« einerseits bereits eine gewisse vollendete, sei's auch unbewusste Reflexion in Bezug auf die sinnliche (und jegliche andere Art von) Wahrnehmung des beobachteten Objekts, andererseits eine bestimmte intentionale Verfassung des Beobachtenden. In der Philosophie des Beobachtens ist es nicht so, dass das Objekt der Beobachtung einfach »gesehen, gehört oder gedacht wird«, sondern es figuriert bereits vor dem Zeitpunkt der Beobachtung *als denkbare*. Das »als« stellt den allgemeinsten *Modus* der Philosophie des Beobachtens dar, und etwas »als Denken« zu beobachten, den ersten Schritt einer Konkretisierung der Intentionalität in der Beobachtung. Alle nachfolgenden »als« sind dann speziellere Modi, die diese Konkretisierung ihrerseits konkretisieren.

Eine Beobachtung ist keine Erfahrung und auch kein Erleben. Erfahrung und Erleben können sich als ihre Objekte erweisen, wie sie sich auch selbst als Objekt einer anderen Beobachtung erweisen kann. Aber Beobachtung ist auch keine Anschauung (sozercanie), da letztere entweder einen bestimmten



*Geisteszustand* (sostojanie uma) des Betrachtenden impliziert oder diesen selbst bewirkt. Mit der Anschauung (sozercanie) ist die Beobachtung jedoch insofern vergleichbar, als sie wie diese nicht nur hinsichtlich ihrer aktiven, tätigen Qualität untersucht werden kann, sondern auch als ein besonderer Geisteszustand [»Geist« ist hierbei eine unscharfe Bezeichnung eines bestimmten Organs oder Mechanismus, dem ebenso unscharf die Funktion oder die Aktivität des Denkens in dem Sinne zugeschrieben wird, wie, sagen wir, das Sehen dem Organ des Sehens und das Hören dem Organ des Hörens. Es versteht sich, dass Geist, so verstanden, auf keine Weise Eingang findet in eine Philosophie des Beobachtens, wenngleich er als relativer Topos von Denkprozessen sehr wohl in eine mögliche Theorie des Denkens integriert werden kann.]

An dieser Stelle ein kleiner Exkurs über die Geisteszustände. Der Begriff »Zustand« selbst ist der ewige Stolperstein in theoretischen Überlegungen zum Denken und zum Bewusstsein. Versuchen wir unseren Gebrauch dieses Wortes zumindest in dem Sinne zu erklären, in dem es figurierte, als wir gerade erst über die »Doppeltheit« der Anschauung und in gewissem Sinne auch der Beobachtung gesprochen haben: Die eine wie die andere können sowohl als Handlung als auch als Geisteszustand auftreten. Dann erweist sich einerseits der Geisteszustand dem Denken namentlich als *Zustand* entgegengesetzt, das heißt, als eine bestimmte Ordnung der Dinge in Bezug auf das Denken, als eine Ordnung, der eine gewisse angenommene Statik zugeschrieben wird; vermutlich bleibt im Verlauf einer bestimmten Zeit – nennen wir sie die »Zeit der Beobachtung des Denkens« – diese Ordnung der Dinge gleich, das Denken selbst aber verändert sich und wird zu einem anderen.

Ich denke, dass es gerade diese Zeitlichkeit, diese relative (das heißt, bezüglich des Denkens relative) Statik der Geisteszustände war, die letztere zu einem etwas derart Wichtigen und Unerlässlichen in Theorie und Praxis der *bewussten und gerichteten* Transformation des Denkens gemacht hat, welche im alten Indien »Yoga« genannt wurde. Im Yoga fand der Prozess des Regulativs seine Dimension wieder, »graduierte« sich sozusagen nach Maßgabe und in Begriffen der Zustände des Verstandes, da der Yoga-Lehrer dem Schüler das, was im Denken des Schülers vor sich ging, darlegte, indem er notwendigerweise die Wandlungen im Denken des Schülers mit der Folgerichtigkeit dieser Zustände, die im Text der Regulative niedergelegt waren, *zeitlich* zueinander in Relation setzte. Ich bin bereit anzunehmen, dass historisch gesehen die Wissenschaft der Psychologie als eine Beschreibung, Klassifikation und Analyse der Phänomene der *gewöhnlichen* Psyche und des *normalen* Denkens

von einem besonderen, *transformierten*, yogischen Denken begründet wurde, welches bereits psychische Phänomene als psychische, sich selbst aber als *nicht-psychisch* begriffen hatte.

Diese »Zeitlichkeit«, diese Temperiertheit sozusagen, der Beschreibung der Geisteszustände in yogischen Regulativen (besonders des buddhistischen Yogas) drückt sich in diesen Beschreibungen sehr prägnant in einführenden Formulierungen, Wendungen und Worten aus, wie »jetzt« (gemeint ist: »jetzt, da der Lehrer bereit ist, seine Erklärung zu beginnen, und die Schüler sich in dem für die Aufnahme dieser Erklärung notwendigen Geisteszustand befinden), »in diesem Fall« (weiter folgt: »da der Zuhörende eine Leichtigkeit und ein Wohlgefühl in Körper und Geist verspürt«) oder »im Augenblick« (weiter folgt: »in dem der Verstand des zu Unterweisenden unterdrückt ist und nicht in die Anschauung einfließen kann«) usw. Zur gleichen Zeit sind die Geisteszustände dem Denken als etwas Formales gegenüber gestellt, das heißt, als etwas, das keinen eigenen gedanklichen Inhalt besitzt und das eine Art »äußere« Bedingung für das Denken und dessen objektive Inhalte darstellt. Darin besteht die Übereinstimmung der Geisteszustände mit den psychischen Zuständen, die hauptsächlich inhaltslos sind.

Aber noch hinsichtlich eines anderen, der Beobachtung des Denkens eminent wesentlichen Kriteriums zeigen sich die Geisteszustände mit den psychischen als übereinstimmend: Sie können nur in der *objektiven* Ordnung und nicht in der Ordnung der Mitteilung, die ihr Subjekt über sie verfasst, bezeichnet oder beschrieben werden. So kann, wenn ich sage: »ich betrachte die Sonne, ich denke über die Sonne und darüber nach, dass ich die Sonne betrachte«, diese Mitteilung wahrgenommen (und von der Seite beobachtet) werden als etwas, was in Bezug auf das Objekt meines Denkens (»die Sonne«, »das Denken über die Sonne«) einen besonderen Inhalt hat. Wenn ich aber sage, »niemals vorher habe ich derart klar die mich umgebenden Dinge wahrgenommen und derart präzise über sie gedacht wie jetzt, da ich die Sonne betrachte«, so kann diese meine Aussage in ihrer *auf der Grundlage ihres Inhaltes* erfolgenden Bezugnahme auf mein Denken über konkrete Objekte (im gegebenen Fall stellen diese die Geisteszustände dar, die ich mir selbst als »die meinigen« zuschreibe) nicht an und für sich wahrgenommen und beobachtet werden. Damit meine Geisteszustände in einer solchen Relation wahrnehmbar und beobachtbar sind, sind sie nicht von mir zu diskutieren und zu beschreiben, sondern von jemand anderem, »einem anderen Denkenden«

sozusagen: streng gesprochen auch in der Sprache »des anderen Denkens«, für das mein Denken per definitionem ein anderes ist.

Der Lehrer des Yoga (des klassischen, des buddhistischen und jedes anderen) ist an und für sich auch ein *Kenner der Geisteszustände*, der das Denken des Schülers (wie auch sein eigenes) in der »Sprache« dieser Zustände zu »lesen« versteht. Das Denken verbleibt im Fokus der yogischen Propädeutik, doch dies als ein künstliches, »speziell konstruiertes«, als ein *Muster* dessen, was selbst nicht gedacht werden kann, als ein Muster derjenigen *Sache*, die auf Grund ihrer eigenen Natur nicht denkbar ist. Ein jeglicher Text über das Denken *eines anderen*, das heißt, über den *Inhalt* dieses Denkens, ist ein bedingungsloser. Warum? – Ganz einfach: weil, im Unterschied zum Wissen etwa, das Denken auf der Grundlage seines Inhaltes nicht bestimmt werden kann. Aus diesem Grund kann nur der Text (der nur in diesem Sinne kategorisch ist) selbst sagen: »dies ist so« oder »dies ist nicht so«, dies sei die Wahrheit (pravda) oder dies sei nicht die Wahrheit (pravda). Wir können nicht sagen, dass auf einer bestimmten Seite Proust zutiefst unrecht hatte, als er sagte, dass Swann sich dazu entschloss, Odette zu heiraten: einfach deshalb, weil Monsieur Swann von Proust erdacht wurde. Es wäre dumm zu fragen, wie Proust wissen konnte, was Swann wirklich dachte. Wir können nicht einmal fragen, ob Swann selbst wusste, *was* er dachte. Proust allein hat ihn gesehen. Als er eine Serviette auseinanderfaltete, hat er Swann eine Serviette auseinanderfalten sehen. Das heißt, dass, grob gesprochen, der andere bereits weiß, was mit dem Denken, das er beschreibt, vor sich gegangen ist, wenn er den Text schreibt.

In der Philosophie des Beobachtens ergibt der Begriff des Geisteszustands Sinn nur bezüglich des konkreten Denkens, welches einem konkreten Denkenden zugeschrieben wird. Darüber hinaus dienen die Wörter, die den Geisteszustand in der natürlichen Sprache bezeichnen, als Termini, in denen das Denken einem Denkenden zugeschrieben wird; der Denkende ist im Unterschied zum Denken per definitionem *psychisch*.

Diesen Exkurs können wir abschließen, nachdem wir gesagt haben, dass für den äußeren Beobachter der Geisteszustand wegen der ihm eigenen, zumindest partiellen Psychizität als ein Merkmal dienen kann, welches ein Denken oder eine Art Denken von einem anderen unterscheidet (wie in dem Falle, als wir über die Anschauung gesprochen haben). Die Beobachtung selbst ist ja nicht-psychisch ebenso wie das von ihr beobachtbare Denken. Dennoch, in der Philosophie des Beobachtens erfüllt die Kategorie des Geisteszustands überdies eine wichtige methodologische Funktion: Vermöge dieser, sozusagen

zwischen geschalteten Kategorie wird es möglich, rein psychische Zustände als ergänzende Charakteristika des beobachtbaren Denkens in die Beobachtung einzuführen. Zur gleichen Zeit wird es, wenn man bei der Frage nach den Geisteszuständen die allgemeinste psychologische Position einzunehmen versucht, vollkommen offensichtlich, dass praktisch jeder beliebige Inhalt des Denkens, anders gesagt, jedes seiner beliebigen Objekte derjenige Faktor sein kann, der / das den Geisteszustand des Denkenden induziert oder bestimmt.

Das Denken, von dessen Verstehen ich zu Beginn dieser Vorlesung so entschieden abzusehen vorgeschlagen habe, versuche ich nun in einer *modalen* Ordnung einzuführen. Das bedeutet, dass ich anstelle einer Postulierung des Denkens als eines *universalen Subjektes* in solchen Untersuchungen, in denen das Denken »dies und jenes *ist*«, das Denken als ein universales Prädikat in die Untersuchungen über die *Objekte der Beobachtung* einführe, in denen »dies und jenes« *als Denken beobachtet wird*: Hier dient das »wird beobachtet als« anstelle des »ist« als das Verbindende und ist der grundlegende *Modus* der Beobachtung. Von hier aus bietet sich die Möglichkeit einer modalen Bestimmung des Denkens. Wir wissen bereits, dass in der Philosophie des Beobachtens die Objekte der Beobachtung *ausschließlich* als Denken beobachtet werden. Doch auch Denken ist nur das *wie* der Beobachtung von Objekten, das heißt, in *dem* Sinne, in dem Objekte beobachtet werden. Einen anderen Sinn als diesen hat das Wort »Denken« hier nicht. Ebenso gibt es auch kein anderes Denken. Und sind andere Objekte denkbar, andere, wenn nicht solche, die als Denken beobachtet werden? Indem wir diese Frage gestellt haben, kehren wir de facto zurück zu dem »etwas« und dem »verfasst« in unserem Postulat der Beobachtung, was uns letztendlich zum »nichts« des beobachtbaren Objektes führen wird, von dem in der dritten Vorlesung die Rede sein wird. Versuchen wir vorerst unsere Frage etwas anders zu formulieren: Können wir uns beobachtbare Objekte als *existente* vorstellen, wenigstens in ihrer prinzipiellen Beobachtbarkeit, aber nicht während des Prozesses oder außerhalb des »Feldes« ihrer aktuellen Beobachtung? Aber beachten Sie, dass wir hier gerade über die *Beobachtung* sprechen und nicht über die Wahrnehmung, die Empfindung oder beliebige andere psychische Phänomene.

Als ich über Sprache sprach, stellte ich fest, dass die Philosophie des Beobachtens zur Ablösung der Rhetorik auffordert. Das Denken über Denken stellt mich weder »von Angesicht zu Angesicht mit dem Leben« noch »von Angesicht zu Angesicht mit mir selbst« (Gott bewahre!), und auch nicht von »Angesicht zu Angesicht mit dem anderen« (welchem »anderen« bleibt aus

irgendwelchen Gründen stets unbekannt). Wenn man mich fragte, zu welchem Zweck ich über das Denken nachdenke (namentlich zu *welchem Zweck* und nicht *aus welchem Grund*), so würde ich am ehesten antworten: Nun, zu keinem Zweck, sondern nur so, aus reiner Neugierde. Dies ist für mich keine Ausflucht, sondern eine buchstäbliche Antwort. Das heißt, ich möchte wissen, *was* dies, das Denken, ist und vor allem, *was* ich daüber denke. Oder – ich formuliere meine Antwort um – so: Wenn ich ein bestimmtes Objekt *als* Denken beobachte, möchte ich wissen, *was* ich dabei über das *andere* Objekt denke, welches durch das Wort »Denken« bezeichnet wird und welches durch jenes selbst sich als aus dem »Feld der Beobachtung« des ersten Objektes ausgeschlossen erweist, wie übrigens auch aus der Beobachtung generell – entsprechend dem Sinn der Philosophie des Beobachtens (in welcher, so möchte ich in Erinnerung rufen, das Objekt als Denken, und nicht Denken als Objekt beobachtet wird).

So versuche ich nochmals auf die Frage zu antworten, zu *welchem Zweck ich* über das Denken nachdenke. Doch jetzt wechsele ich meine Position bezüglich des Denkens und schlage vor: Lassen sie uns nun versuchen über das Denken bereits nicht mehr nur als eines, welches seine Objekte besitzt, die dessen Bewusstseinsinhalte darstellen, nachzudenken, sondern auch über jenes, welches selbst einen dieser Bewusstseinsinhalte (oder -strukturen) darstellt. Mir scheint, dieser Wechsel unserer Position wird es uns erlauben anzunehmen, dass das Denken eine bestimmte *besondere Qualität* besitzt, die es von anderen Bewusstseinsinhalten unterscheidet.

Diese qualitative »Besonderheit« des Denkens als einer der konkreten Bewusstseinsinhalte kann folgendermaßen charakterisiert werden: Erstens ist dies ein solcher Bewusstseinsinhalt, der sich auf keinen anderen reduziert. Zweitens, wenn man sich das Bewusstsein als einen bestimmten »Raum« der Anordnung der Bewusstseinsinhalte vorstellt, so ist es innerhalb dieses Raumes unmöglich, den *Ort* auszuweisen, an dem es einen bestimmten Bewusstseinsinhalt und an dem es kein »Denken« als *anderen* Bewusstseinsinhalts gäbe, welcher zum ersten in einer Beziehung der *Komplementarität* steht. Dieser Übergang zur Position des Bewusstseins bietet uns innerhalb unseres Nachdenkens über das Denken die Möglichkeit, jeden beliebigen konkreten Bewusstseinsinhalt in seiner Doppeltheit zu erblicken, das heißt, ihn sowohl als ein Objekt des Denkens als auch als Denken zu Gesicht zu bekommen.

Dieser Aspekt des Denkens, in dem es als »Idee des Denkens« auftritt und den ich mit Vorbehalt als einen *platonischen* bezeichne, ist besonders wichtig

bei einer historisch-philosophischen Betrachtung des Denkens als eines philosophischen Begriffs, als welches es streng genommen in der Philosophie des Beobachtens aber nicht erscheint. [In der Philosophie des Beobachtens wird es zuerst in der Ordnung der Beobachtung (das heißt vermittelt des Modus eines »als«) und erst anschließend als Epiphänomen der Reflexion eingeführt.]

Sehen Sie, Philosophen der unterschiedlichsten Ausrichtungen interessieren sich äußerst selten für das Denken als einen philosophischen Begriff, der eigene Charakteristika besitzt. Das Denken ist bei ihnen entweder Objekt einer logischen Analyse in bereits vorgefertigten Formen der Untersuchung oder es tritt nur als Inhalt des Denkbaren auf oder es figuriert als spezifisch naturhaftes, von seinem Gehalt abstrahiertes Phänomen (wie in der Psychologie, der Psycho-Physiologie, der Biophysik usw.) oder als Epiphänomen der Sprache – und unendlich so weiter. In der klassischen deutschen Philosophie ist dies nahezu immer eine kritische Analyse bestehender Begriffe, Kategorien und Konzeptionen, in der britischen empirischen eine solche der Ideen und Vorstellungen, deren Denkbare auch jenseits der Schwelle philosophischer Betrachtung verbleibt. Eine Philosophie des Denkens stellt zweifellos die buddhistische Philosophie in der Mehrheit ihrer Schulen und Richtungen dar. In der neueren Philosophie war natürlich Descartes ein Philosoph des Denkens und der erste, meine ich, der die Frage gestellt hat: *Wie* denke ich, wenn ich über dieses und jenes nachdenke? Nur hat er auf diese Frage mit einer detaillierten Explikation seines Denkens geantwortet, aus welcher *mittelbar* sein prinzipieller ontologischer Dualismus von Denken und Sein hervorgeht.

Doch für Descartes ist Denken zuvorderst Denken über etwas: Nur deshalb kann es richtig sein oder falsch, zweifelhaft oder frei von Zweifeln. Dasselbe sehen wir letzten Endes auch in der Phänomenologie Husserls, in der das Denken<sup>\*8</sup> (der *cogitatio* Descartes' entsprechend) praktisch ein vitaler Denkkakt ist, eine bezüglich des Bewusstseins\* sekundäre Handlung, die nur in der Sphäre und auf dem Grund (vor dem Hintergrund\*) eines konkreten individuellen Bewusstseins und all seiner konkreten Inhalte sich vollzieht.

In diesem Zusammenhang ist Merab Mamardašvilis Philosophieren sehr interessant. Das Denken tritt bei ihm in zwei Aspekten auf. Im ersten ist es phänomenaler Natur; wie bei Husserl ist es ein Akt, eine Handlung, die per definitionem ihren Inhalt hat. Die Formulierung Mamardašvilis »einen Gedanken halten« (oder »im Denken halten«) ist auf ihre Art Yoga, wo der Ge-

---

<sup>8</sup> Alle mit \* gekennzeichneten Begriff im Original deutsch.

danke mit dem Objekt des Gedankens eine Einheit bildet und das Denken eben ein »Zusammenhalten« des Denkenden, des Denkens und des Denkbaren. Im zweiten Aspekt ist das Denken kein Phänomen. Es postuliert sich als eines, das aus nichts hervorgeht, sich auf nichts reduziert und mit einem konkreten Gehalt (als »Denken über...«) sowie einem konkreten Denkenden nur im Falle seines [des Denkens; Anm. d. Übers.] Auftretens verbunden ist. In diesem Sinne auch sagt Merab Mamardašvili, dass Denken »unmöglich« sei. Ich nehme vorweg, dass dies meine Erklärung seiner Konzeption des Denkens ist, die mir eine sehr eigene Synthese aus einem »gallisierten« Husserl und der spätbuddhistischen Theorie des Denkens (als eines vom Bewusstsein unterschiedenen) zu sein scheint.

Das Denken, so wie ich darüber denke (darüber, *wie* ich darüber denke, im weiteren), halte ich für ein Tatsache (»Tatsache des Denkens«: Ich weiß, dass das Wort »Tatsache« philosophisch hier unangebracht ist, doch bislang verfüge ich über kein anderes). Dieses Denken, im gegebenen Fall *meines*, nenne ich unter Vorbehalt *Reflexion*. Unter Vorbehalt deswegen, weil in vielen anderen Kontexten das Wort »Reflexion« in einem anderen Sinn gebraucht wird. In der Philosophie des Beobachtens ist die Reflexion ein Denken, das auf sich selbst gerichtet ist; ein Denken, das zumindest *während* der Reflexion gedacht wird als eines, das keinen eigenen Inhalt hat.

Das Denken als jenseits einer reflexiven Erfahrung existierendes (besser: sich uns darstellendes) ist für mich abermals nicht mehr als eine psychologische (philosophische, epistemologische usw.) Fiktion. Doch ist es möglich, durch Denken ein anderes zu erfassen, es zu seinem Objekt zu machen, ohne zur selben Zeit auch das Objekt des anderen Denkens, das heißt, dessen Gehalt, erfasst zu haben? Wenn dies nicht möglich ist, so verliert die Einführung der Reflexion ebenso völlig ihren Sinn, wie die Idee der Beobachtung des Denkens selbst, mit der ich diese Vorlesung begonnen hatte.

So wollen wir also fragen, ob ein Denken ein anderes zu seinem Objekt haben kann, sprich, ob eine Reflexion möglich sein wird, wenn letzteres Denken seinen Inhalt verloren hat? Schon die Frage selbst zeigt uns, dass der Begriff der Reflexion, wie wir ihn hier einzuführen versucht haben, bislang in nur unzureichendem Maße erläutert wurde.

Beginnen wir mit einer kurzen Analyse des *Verfahrens der* (durch uns erfolgten) *Einführung* der Reflexion als eines Ausgangsbegriffes in unserem Gespräch über das Denken. Folgende Momente werden von großer Bedeutung sein:

Erstes Moment. In unserer vorerst noch auf einer begrenzten operationalen Basis erfolgten Erklärung der Reflexion als »Denken, welches über sich selbst denkt« tritt die Reflexion als eine Handlung, als eine Art des Denkens, des Denkbaren als einer Handlung auf – mit einem Wort, als einfaches *Phänomen*, welches von uns als »Reflexion« bezeichnet wurde. Richard Feynman sagte über die Vertreter der theoretischen Physik, dass sie Gefallen daran fänden, Wörter der Alltagssprache als Spezialbegriffe oder *termini technici* zu gebrauchen. Ist »Reflexion« aber ein Wort der Alltagssprache wie etwa »Beobachtung«? Ja und nein.

Ja, falls man das Wort versteht als eines, das das Denken oder eine der Mannigfaltigkeiten des Denkens bezeichnet, das heißt, falls man es für zumindest ein partielles Synonym des Wortes »Denken« nimmt. Nein, wenn wir bei unserem Gebrauch des Wortes »Reflexion« von der Prämisse ausgehen, dass das Denken über Denken denken *kann* – und zwar sowohl in dem elementaren »psychologischen« Sinne, in dem das Sehen das Sehen *nicht* sehen und das Hören das Hören *nicht* hören *kann*, als auch in dem, in dem das Wissen »Wissen nicht wissen kann«. Anders formuliert bezeichnet das »kann« in dieser Prämisse eine Möglichkeit der Zuschreibung von der Art, wie wir das »Denken« eine gewisse *besondere Fähigkeit* nennen, die, sagen wir, dem Sehen, dem Hören oder jedem beliebigen Element oder jeder beliebigen Erscheinung des psychischen Lebens nicht zugeschrieben werden kann. Nur indem wir diese Prämisse angenommen haben, haben wir vielleicht die Reflexion für ein *Phänomen* und das Denken für ein *Epiphänomen* der Reflexion halten können. Doch auch wenn wir diese Hypothese annehmen, komme ich nicht umhin zu sehen, dass sie eine zu »starke« ist, um ihre wissenschaftliche – in diesem Fall *psychologische* – Begründung möglich zu machen.

Zweites Moment. Nimmt man die Reflexion und das Denken, welches sie, sozusagen »reflektiert«, als zwei *denkerische Tätigkeiten*, so kann man annehmen, dass sie auf eine bestimmte Weise zueinander in Beziehung stehen und dass zwischen ihnen gar eine Beziehung der Wechselwirkung besteht. Lassen Sie uns eine einfache Frage stellen: Vermag die Reflexion, Charakter und Gehalt desjenigen Denkens zu verändern, auf das sie reflektiert? Sie kann es, doch auf »umgekehrte Weise«, da das reflektierte Denken (sei es auch noch so hypothetisch oder irrtümlich) als der Reflexion »vorgängiges« angenommen wird, wenn auch ungewiss ist, zu welcher Zeit des Denkens (und auch welcher Art dies sein kann, ist ungewiss).



Es versteht sich, dass hier die Zeit dieser »Vorgängigkeit« unbestimmt bleibt, sei diese die Zeit des Denkens, auf das die Reflexion reflektiert, sei es die Zeit der Reflexion oder sei es die den beiden äußerliche Zeit. Es ist unmöglich, auf diese Frage zu antworten, ohne die *Zeit* der Beziehung zwischen Reflexion und reflektierbarem Denken zu berücksichtigen. Sind Reflexion und reflektierbares Denken einander synchron, so kann die Reflexion das reflektierbare Denken nicht verändern, da für eine solche Veränderung keine Zeit ist. [Oder: es gibt keine Zeit für die Beobachtung einer solchen Veränderung.] Doch können wir uns die *Zeit des Denkens* als *Zeit der durch die Reflexion im Denken erzeugten Veränderungen* vorstellen. Und in diesem Fall könnten wir annehmen, dass das *reflektierbare Denken ein Denken mit wechselndem Inhalt darstellt*, das heißt, ein Denken, welches seine Objekte austauscht (von dem der »Denkende« eines darstellt). Aber dabei wird vorausgesetzt, dass zu *dieser* Zeit der Akt, die Tätigkeit der Reflexion gleich bleibt, das heißt, sein Objekt, das gegebene reflektierbare Denken, nicht wechselt.

Doch *Reflexion kann nicht unendlich sein*, trägt doch jeder Akt der Reflexion die Möglichkeit des Verschwindens des Reflektierenden in sich. Dieses Verschwinden markiert auch die Grenze der Reflexion. Jeder, der ein Haus verlässt, verlässt es für immer, doch aus bestimmten Gründen ändert er jedesmal seine Entscheidung und kehrt zurück. Dies ist die Metapher des reflektierenden Denkens.

Doch was machen mit dem Entfernen der Objekte des reflektierbaren Denkens aus der Reflexion? Ist ein Denken ohne Objekte des Denkens überhaupt denkbar?

Hier nun können Zweifel über oder, sagen wir so, ein Verlust der Gewissheit der richtigen Verwendung des Wortes »Denken« auftreten. Wenden wir uns einem alten buddhistischen Text zu (dem »Kasyapaparivarta-Sutra«):

Buddha, der Herr, fragte einmal Ananda: »Was denkst du, Ananda, ist es schwer, über das Nirvana nachzudenken? Denn das Nirvana ist unausdrückbar, unermesslich, undenkbar.« Ananda antwortete: »Es ist schwer, mein Herr, über das Nirvana nachzudenken, unausdrückbar, unendlich, undenkbar schwer.« Buddha, der Herr, sprach: »Richtig, Ananda, es ist unausdrückbar, unendlich, undenkbar schwer über das Nirvana nachzudenken. Doch endlos schwerer, millionenmal schwerer, quadrillionenmal schwerer als über das Nirvana nachzudenken, ist es, über einen Gedanken nachzudenken.«

In meinem kurzen Kommentar auf diese Passage gehe ich nicht von ihrem Verständnis aus (in dem Sinne, in dem oben über das Verständnis gesprochen wurde), sondern von der Kenntnis spezieller termini technici, die in buddhistischen philosophischen Texten (Sutras) und Kommentaren verwendet wird. Im ersten Fall seiner Verwendung trägt das Wort »denken« (in der Frage »Was denkst du, Ananda...«) einen rein formalen Sinn (achten Sie darauf: Sinn, und nicht Bedeutung), indem es eine eigene Art Verfahren darstellt, welches eine Ordnung des Textes und seines Rahmens vorgibt; das »was denkst du...« füllt hier, im Dialog, die Rolle eines konventionellen rhetorischen Verfahrens aus, wenngleich wir hierbei davon sprechen können, dass alles, was nach dem »denkst du« kommt, diesem »Nachdenken« als dessen Objekt zugeschrieben werden kann.

Im zweiten Fall (»über das Nirvana denken«) trägt »denken« den Sinn eines Denkens (eines Gedankens) über beliebige Objekte, vorstellbare und nichtvorstellbare (anupalabdha), denkbare und nicht-denkbare (acintya). Das Nirvana ist hier auch ein Objekt; und sei es auch das für das Denken schwerste Objekt, so ist es doch immer noch Objekt. Genauer wäre es, zu sagen: Das Über-das-Nirvana-Denken stellt den Grenzfall eines Denkens dar, das ein eigenes Objekt hat.

Im dritten Fall, das heißt im Falle des »denken über einen Gedanken«, ist der Sinn von »Denken« ambivalent. Einerseits sieht »denken über einen Gedanken« aus wie eine reine Reflexion, deren Objekt, der Gedanke, kein eigenes Objekt hat. Gehen wir vom Hauptpostulat der buddhistischen Philosophie des Denkens (abhidharma) aus, wonach der Gedanke (in der Ordnung des Gesetzes vom Bedingten Entstehen) zusammen mit seinem Objekt und seinem Subjekt, das heißt dem »Denkenden« entsteht, so müssen wir die Möglichkeit einer gewissen künstlichen Operation, eines gewissen besonderen (yogischen) Verfahrens annehmen, welches angewendet wird, um den Gedanken als etwas, das kein eigenes Objekt besitzt, zu betrachten (anzuschauen), eines Verfahrens, welches die Idee der Reflexion voraussetzt.

Andererseits jedoch ist der Gedanke Buddhas – woran auch immer Buddha gedacht haben mag, auch in dem Fall, als er mit Ananda über das Denken über das Nirvana und über den Gedanken spricht – bereits im Text postuliert als ein absolut besonderer, durch nichts begründeter (asaṃskṛta), nicht im Entstehen begriffener (und daher nicht dem Gesetz vom Bedingten Entstehen folgender) und per definitionem dadurch ein solcher, der kein eigenes Objekt besitzt. Es ist augenscheinlich, dass eine Reflexion über solch einen Gedanken

unmöglich ist. Dem füge ich, schon in der Ordnung »freien« Kommentierens hinzu: Es musste so kommen, dass die buddhistischen Denker, nachdem sie einmal einen *besonderen* Gedanken dieser Art postuliert hatten, sie seine »Besonderheit« auf den Gedanken insgesamt und auf jeden beliebigen einzelnen Gedanken übertrugen.

Dieser Exkurs in die buddhistische Philosophie ist auch notwendig, um zu zeigen, dass die Vorstellung von der Reflexion als eines Phänomens sowohl im Philosophieren über das Denken als auch in der Praxis yogischer Anschauung bereits enthalten war. Auf diese Weise kann im angeführten Ausschnitt »denken« bereits verstanden werden als »denken über alles Beliebige«, über nichts oder über »denken« selbst, anders gesagt, es kann als Reflexion verstanden werden. In der Philosophie des Beobachtens *leitet sich das Denken aus der Reflexion als etwas rein Formales, Inhaltsloses ab.*

Indem sie das Objekt des durch die Reflexion reflektierbaren Denkens für eine folgende (weiter oben haben wir bereits über das Verhältnis der Reflexion zum von ihr reflektierten Denken in der *Zeit* gesprochen) Tilgung dieses Objekts markiert und fixiert, erlaubt die Reflexion keinerlei Rückschluss auf das Denken selbst. Streng genommen wird in der Reflexion der Inhalt des Denkens überhaupt nicht als Denken reflektiert. Beim Übergang zum Inhalt des Denkens bricht die Reflexion als ein Denken über Denken ab und räumt ihren Platz für ein objektives, nicht-reflexives Denken, in welchem das Objekt bereits ein Objekt, das heißt, ein *Inhalt* eines anderen Denkens sein wird. Über das Denken zu sprechen fällt gerade deshalb so schwer, weil dieses durch die Reflexion nur da fixiert wird, wo es über etwas Bestimmtes ausschließlich in dessen objekthaften, inhaltlichen Punkten spricht, also nicht in seiner Bewegung von einem Punkt zum anderen. Zusammen damit »hält sich« das Denken vermittle der Reflexion, »dehnt sich« in ihr »aus« auch als Idee (Gedanke) eines anderen Denkens oder Denkens überhaupt, welches getrennt von den von ihm begeharen Inhaltspunkten gedacht wird.

So kehren wir zurück zur *Unbestimmtheit*, zum Nicht-Festgelegtsein dieses Denkens; es kann nicht in seine Vorgänge zerlegt werden, in Abschnitte oder Operationen, die per definitionem gehaltvoll wären. Deshalb schließt der Begriff der Reflexion selbst bereits eine Idee einer *Unbestimmtheit des Denkens* mit ein.

Zu guter Letzt kann ich einen rein empirizistischen Standpunkt einnehmen und annehmen, dass es Denken an den Punkten gibt, an denen es durch die Reflexion als Objekt und Inhalt ausgemacht wird. In einer Grenzbestim-

mung ist das Denken der *Ort* seiner Ortung in der Reflexion, das heißt, es ist alle die Orte, wo es Objekte und Inhalte des Denkens gab, gibt oder geben könnte. Das heißt, streng empirisch argumentierend, dass wir das Denken unmöglich als »*etwas*« postulieren können: Denken ist nicht ein *Was*, sondern ein *Wo*. Dies ist alles, was wir daüber es in der Ordnung der Reflexion wissen können.

Doch was können wir dann wissen über die Reflexion *als Denken* (also nicht als eines Phänomens, dessen Epiphänomen das Denken in der Beobachter-Philosophie darstellt)? Bei der Antwort auf diese Frage können wir einer gewissen Paradoxalität nicht entgehen: Wie auch immer, über die Reflexion können wir wissen, dass sie vor sich geht, wenn es das von ihr zu reflektierende Denken *bereits gab*, das heißt, in Bezug auf das von ihr reflektierte Denken ist die Reflexion kein *Was*, sondern ein *Wann*. Die Aussage »ich denke über die Sonne nach« impliziert vom Standpunkt der Philosophie des Beobachtens aus eine Reflexion, also keinen Gedanken über die Sonne und in keinem Falle einen Gedanken (oder ein Denken) überhaupt (das heißt, indem man von der Sonne als einem Objekt des Denkens abstrahiert). Oder, sagen wir so: Diese Aussage als Tatsache des Denkens über die Sonne zu betrachten, stellte in weit stärkerem Maße eine Hypothese dar als sie als Tatsache der Reflexion zu betrachten. In beiden Fällen bezeichnet das Wort »Tatsache« nicht mehr als wiederum eine hypothetische *zeitliche* Wechselbeziehung des Denkens über die Sonne, der Reflexion und dieser Aussage. Nur in welcher Zeit?

Ich denke, hier kann nur von der Zeit der Reflexion die Rede sein. Genauer, von der Zeit zwischen den Reflexionsvorgängen, in denen sie das von ihr reלקtierre Denken »ergreift«. Man kann hier zur Gänze auf eine Postulierung einer der Reflexion äußerlichen »Welt-«Zeit ebenso verzichten wie auf eine Postulierung einer inneren Zeit des reflektierten Denkens (hier drängt sich unfreiwillig eine Analogie mit der keineswegs neuen Idee auf, dass Zeit auch ein Denken in seiner von »Augenblicklichkeit« abstrahierten Prozessualität sei).

Bevor wir jedoch in unseren philosophischen Erörterungen über die Reflexion fortschreiten – namentlich den philosophischen, denn bisher kennen wir keine *Theorie* des Denkens, die es uns erlaubte, über das Denken in der Weise der Naturphilosophie, das heißt also »gleichsam wissenschaftlich« zu argumentieren – drei allgemeinphilosophische Bemerkungen:

(1) Das *als Objekt des Denkens* zu betrachtende Denken erscheint (beim Vergleich mit anderen Objekten des Denkens) als ein Objekt ganz besonderer Art. Das schon daher, dass es gedacht wird (von wem ist dabei bereits eine ganz andere Frage) als eines, das »Platz hat« in jeder beliebigen Aussage oder Behauptung über ein beliebiges anderes Objekt (in diesem Sinn eben wurde oben über das »wo« des Denkens gesprochen), oder gar in einem Gedanken bezüglich eines beliebigen Objekts.

(2) Dieses »Denken als Objekt« existiert für mich (genauer: »wird von mir gedacht«) – im Unterschied zu dem »Objekt als Denken« der Philosophie des Beobachtens – nur in der Aktualität meines Denkens über dieses, also *nicht als das, was von wem, wo und wann auch immer über das Denken gedacht (gesagt, geschrieben usw.) wurde*. Nur im Sinne dieser Begrenzung des »Denkens als Objektes des Denkens« ist der Übergang zur Betrachtung eines beliebigen Objektes als Denken, so wie es in der Philosophie des Beobachtens geschieht, möglich: Der Übergang, bei dem »alles über das Denken« in der »Quasi-Zeit« und »Pseudo-Historie« *eines anderen* Denkens »aufgehängt« und unter Vorbehalt neu verortet wird und somit sich in eines der Objekte verwandelt, die *als Denken* betrachtet werden.

(3) Schließlich stellt gerade das »Denken als Objekt *meines* Denkens« – im Unterschied zu »*meinem* Denken als dem Objekt meines Denkens«, sprich: zur Reflexion – diejenige Schwelle der Reduktion des Denkens dar, jenseits derer nicht nur der Begriff »Objekt des Denkens« seinen Sinn verliert, sondern auch der Begriff »anderer« sowohl im Sinne einer Gegenüberstellung zum Begriff »ich« oder »mein« als auch im weiteren Sinne der Gegenüberstellung des »einen« zum »anderen«. Mit anderen Worten ist dies eine Schwelle, jenseits derer eine jede Philosophie des Denkens unmöglich ist und jenseits derer sie den Platz freigibt für eine bislang unbekannte Theorie des Denkens. Genau hier nun taucht die Notwendigkeit zur Einführung des Begriffs der *objektiven Reduktion* auf.

Als philosophischer Begriff ist die objektive Reduktion eine rein operationale. Sprich, sie wird von uns nicht als ein weiteres Objekt des Philosophierens eingeführt, sondern als eine weitere Möglichkeit der Betrachtung bereits vorhandener Objekte und ihrer Verbindungen. Die Reduktion des Denkens auf »Denken als Objekt meines Denkens« ist kein Naturgesetz. Sie wird zur *objektiven* Reduktion nur kraft dessen, dass ich nach Übereinkunft mit mir selbst

*einen* (genau einen!) bestimmten Faktor als möglich erachte – oder denkbar, was im gegebenen Fall aber nebensächlich ist –, der gleichsam alle Fälle des Denkens »abdeckt«, ohne dabei einer von diesen zu sein.

Dann ist die Reduktion auf diesen Faktor *objektiv*, denn als »*objektiv*« wird hier das angenommen, das nicht im Sinne eines beliebigen anderen Denkens denkbar (*beobachtbar, messbar*) werden kann, welches andere Denken dies auch immer sei. Nehmen wir das »Denken als Objekt meines Denkens« als Fokus oder Schwelle aller möglichen Reduktionen (und gleichzeitig als eine bestimmte »Sphäre«, in der es keine Einzelfälle, sondern nur etwas *allein* gibt), so ist es bequem, diese Formulierung als bedingte Bezeichnung der Richtung der objektiven Reduktion zu gebrauchen. Zu dieser werde ich wieder zurückkehren, wenn von einer möglichen Theorie des Denkens die Rede sein wird. Vorerst wollen wir anmerken, dass sich weder das Denken als Modus einer Philosophie des Beobachtens noch das Denken als Epiphänomen der Reflexion (von der Reflexion selbst ganz zu schweigen) in der Sphäre der objektiven Reduktion wiederfinden können.

Es versteht sich, dass es mir, wenn ich über das Denken als dem Objekt meines Denkens spreche, schwer fällt, einem *Physikalismus* – wenn man das so ausdrücken kann – zu entgehen. Wenn wir jedoch von der »Nicht-Natürlichkeit« des Denkens ausgehen wollen – in dem Sinne wenigstens, in dem wir in der Psychologie und der philosophischen Anthropologie und so vorbehaltlich wie auch immer von der »Natürlichkeit« des menschlichen Denkens sprechen –, so sollten wir beginnen, auf eine bestimmte andere Weise nachzudenken. Die objektive Reduktion ist hier eine dieser anderen Weisen. Selbstverständlich ist dabei das Denken als Objekt meines Denkens selbst eine Annahme. Oder, sagen wir es so: Wenn wir es uns als *Phänomen*, Tatsache, Handlung, Ereignis usw. vorstellen, dann müssen wir dieses Ereignis für ein *zufälliges* halten.

Als ein zufälliges in dem Sinne, dass wir im Rahmen eines von uns ausgewählten oder allgemein anerkannten Systems der Begriffe nicht erklären können, warum es sich ereignet hat. Aber (gleichzeitig?) zufällig auch in dem Sinne, dass dieses Ereignis eine bestimmte Wahrscheinlichkeit besitzt. Letzteres bedeutet im Unterschied zum alltäglichen, gewöhnlichen Sinne des Wortes »zufällig« von sich aus nicht, dass diese Wahrscheinlichkeit besonders gering wäre. Ich möchte hier kategorisch folgende einschränkende Bemerkung machen: Das häufig von mir benutzte Wort »zufällig« entspricht sinngemäß eher dem Wort »Ereignis« als dem, was über das »zufällig« allgemein gesagt wird.

Das Denken mit seinem »wo?« und die Reflexion mit ihrem »wann?« erhalten ihre *Auflösung* (solution, resolution) darin, was wir die Sphäre der objektiven Reduktion nennen, das heißt, in meinem Denken über das Denken als einem Objekt. In der Sphäre der objektiven Reduktion sind Reflexion (als Denken des Denkens über sich selbst) und das der Reflexion gegenüberstehende Denken über das Objekt (objekthaftes Denken) schon keine zwei verschiedenen Fälle des Denkens mehr.

Damit verbunden kann man selbstverständlich annehmen – und zwar im Rahmen einer philosophischen, aber keinesfalls einer psychologischen Hypothese –, dass es überhaupt kein anderes Denken als das gibt, welches gedacht wird als Objekt meines Denkens. Obwohl ihrer Form nach auch etwas solipsistisch, ist diese Annahme »durch und durch« empirizistisch (empyricist through and through), impliziert doch »Denken als Objekt meines Denkens« keinesfalls, dass »außerhalb meines Denkens keinerlei Objekte existierten«, sondern - prägnant genug -, dass es folgendes nicht gibt: »*mein* Denken außerhalb meines Denkens über dieses«.

[Es wäre meines Erachtens jedoch übereilt, von hier aus zu der Annahme überzugehen, dass das Ereignis des Denkens weniger wahrscheinlich sei als das Ereignis des »Denkens als eines Objektes meines Denkens«.] Durch »mein« wird auf den *Ort* des gegebenen Denkens verwiesen, den Ort eines »Experiments« sozusagen. Dann erweist sich die Reflexion, also das »Denken des Denkens über sich selbst«, das heißt, das »Denken als Objekt seiner selbst« als *Fall des Denkens, welcher reduzierbar ist auf den Nicht-Fall des Denkens als eines Objektes meines Denkens*. Dies alles ist selbstverständlich ein Versuch, eine Idee vom Denken als eines »wo?« und nicht als eines »was?«, anders gesagt, eine Idee der »Lokalität« (locality) des Denkens zu entwickeln.

Unsere Einführung des Begriffs der objektiven Reduktion stellt aber nicht allein das »mein« als Ort des gegebenen Denkens in Frage, sondern die »Lokalität« des Denkens insgesamt. Auf diese Weise beginnen wir, über die »Nichtlokalität« (non-locality) des Denkens nachzudenken. Kehren wir zurück zu Begriff und Wort »Fall«. In unserem Denken über das Denken gehen wir intuitiv (auch die Intuition ist hier Denken) vom stillschweigend angenommen (tacitly admitted) empirischen Postulat aus, wonach alle Objekte (einschließlich des Denkens als eines von diesen) Objekte des Denkens seien und wonach es andere Objekte nicht gebe. Bei diesem werden sowohl die Denkbarkeit (oder Nicht-Denkbarkeit) der Objekte als auch die Möglichkeit des Nicht-Denkens ignoriert. Die Philosophie des Beobachtens mit ihrem

universalen Modus (»das Objekt als Denken«) bereitet uns gewissermaßen ein anderes Feld für das Philosophieren über das Denken. Nun gilt: Über kein einzelnes Objekt kann ausgesagt werden, »dies ist ein Objekt des Denkens«, oder »dies ist kein Objekt des Denkens«. Das Denken »markiert« die Objekte nicht. Hieraus ergibt sich die leere Abstraktheit des empirizistischen Zugangs. Das Denken als Objekt meines Denkens ist hier insofern eine Ausnahme, als es Objekt *par excellence* ist.

Wenn wir also über den *Fall* sprechen, dann nehmen wir an, dass das Denken hier ein Ereignis ist, wie etwas bezüglich des Denkens Äußerliches, dessen Ereignis es darstellt. Und wie genau er auch beschrieben wäre, wie weit wir uns auch in die Analyse des Falls vertieft hätten, er bleibt dennoch eine bedingte Tendenz der Beschreibung des Denkens, ein rein formaler Hinweis darauf, dass das Denken »dort« und / oder »dann« einen Ort hat, ihn hatte oder haben kann. In der Sphäre der objektiven Reduktion werden die Fälle des Denkens als vollständig von ihren räumlichen und zeitlichen Charakteristika befreit gedacht, das heißt, als Fälle jeweils »reinen« Denkens, welche bezüglich einander wie auch bezüglich des äußeren Beobachters, der dadurch auch seine »Äußerlichkeit« verloren hat und ortlos ist, in keiner Weise lokalisiert sind.

Das »Denken als Objekt meines Denkens«, das den Brennpunkt der objektiven Reduktion bildet, kann man schon nicht mehr für den Fall eines Denkens, am allerwenigsten jedoch für das halten, was wir gerade erst »das reine Denken« getauft haben. Dies insofern, als im »Denken als dem Objekt meines Denkens« weder Unterscheidungen zwischen den Fällen des Denkens existieren, noch eine Unterscheidung seiner selbst als eines Nicht-Falls vom Fall. So wollen wir nun versuchen, uns dies folgendermaßen vorzustellen: In der Sphäre der objektiven Reduktion wird jeder Fall des Denkens als ein reines *Denken* gedacht, das irgendwo (oder nirgends?) ist, doch in seiner *Nicht-Lokalität* *ist* (was hier »ist« noch bedeuten kann, weiß ich nicht). Oder, versuchen wir dies etwas anders auszudrücken: In der Sphäre der objektiven Reduktion ist jeder Fall des Denkens ein *Fallpaar*: der gegebene Fall plus »reines Denken«.

»Denken als Objekt meines Denkens« (mit der aus ihm folgenden objektiven Reduktion) erscheint nur anfangs als eine zu starke philosophische Hypothese. Ich glaube, die philosophische Hypothese über die Reflexion wird keine schwächere sein. Dabei nimmt der Gedanke über das Denken als Objekt meines Denkens jedoch bereits eine vollendete, »gemachte« *Angelegenheit* der Beseitigung aller psychologischen Modalitäten des Denkens aus meinem Denken genauso an wie eine Beseitigung der Reflexion selbst.



Reflexion in der Philosophie des Beobachtens ist immer ein Denken über ein *anderes* Denken (selbst wenn dies das Denken des Reflektierenden selbst ist). Per definitionem, wie ich schon sagte, inhaltsleer (das heißt, über kein spezifisches eigenes Objekt verfügend), kann die Reflexion bezogen sein auf den Inhalt des Denkens, auf den sie reflektiert; dies jedoch nur in einer ihr äußerlichen Weise wie zum Beispiel phylogenetisch (historisch), ontogenetisch (biographisch), epistemologisch usw.

In der Philosophie des Beobachtens, die einen der Fälle der Philosophie des Denkens darstellt, ist es überdies deshalb nicht möglich, Denken jenseits der Reflexion zu postulieren (oder, sagen wir, Denken »als solches«, weil wir, sozusagen, üblicherweise über die Existenz des Denkens nichts von ihm selbst erfahren (das ist nicht metaphorisch gemeint). Wissen von ihm ist möglich nur abgeleitet und mittelbar, das heißt entweder auf der Grundlage seines Inhaltes (ausgehend vom Wissen über sein Objekt), ausgehend von seinen äußeren Erscheinungen oder Ergebnissen, oder ausgehend von Ideen, Begriffen und Wörtern, von denen man annehmen könnte, dass sie auf das Denken durch eine gewisse immanente Weise bezogen sind (wie man, beispielsweise, reichlich hypothetisch die Tatsache des Denkens aus dem Vorhandensein des Wortes »Denken« ableiten könnte). In allen diesen Fällen erweist sich das Denken als naturhaftes (naturnyj ob'jekt) Objekt, welches aus dem, was nicht Denken ist, hypothetisch abgeleitet ist.

Ich denke, eines der interessantesten philosophischen Probleme ist folgendes: Kann man über bestimmte Züge, Merkmale, Charakteristika des Denkens, welches schon in der Reflexion von seinem Inhalt (oder Objekt) abstrahiert ist, sprechen? Husserl hätte gesagt: Es ist zweifellos möglich. Vasubandhu, buddhistischer Philosoph des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, sagte wiederholt, dass es zweifellos nicht möglich sei. Ich glaube, dass wir es kaum als deren Träger kennen können, weil das Denken in Bezug auf seine Prädikate unbestimmt bleibt. Gerade deshalb, weil das Denken selbst nicht postuliert werden kann, sondern durch die Reflexion hindurch eingeführt (und immer wieder aufs neue eingeführt werden) wird, kann die Manier, wie ich hier das Denken beurteile, nicht anders als künstlich erscheinen. Doch ist die Formulierung des Gegenstands der Philosophie des Beobachtens – die Beobachtung des Objektes als eines Denkens – nicht selbst künstlich?

In meinen »konzentrischen« Erörterungen über das Denken kehre ich immer wieder zu ihm zurück; einerseits versuche ich, dem hegelianischen Ontologismus, andererseits dem bergsonianischen Naturalismus zu entgehen und will

mein Philosophieren auf dem Feld meiner eigenen spekulativen Annahmen bezüglich des Denkens fortführen. Und, wie Jean Gebser sagte, »ich bin bereit alle Folgerichtigkeit zu opfern, nur um mit meinem Philosophieren fortfahren zu können«<sup>9</sup>; natürlich ist die letzte Aussage bezüglich der Wissenschaft nicht nur unzulässig frivol (Wissenschaft hat eine eigene Ethik, während Philosophie, so, wie ich sie verstehe, nicht-ethisch ist), sondern auch methodologisch absurd, da die Wissenschaft, oder nach Husserl die »Theorie«, ein Ziel hat. Doch ich fahre mit meinem Philosophieren über das Denken fort.

In der Philosophie des Beobachtens verdoppelt die Beobachtung die Reflexion nicht und ist auch keine Reflexion der Reflexion; in der Philosophie des Beobachtens wird ein beliebiges Objekt als Denken beobachtet, von welchem angenommen wird, dass es gewissermaßen schon in einer *anderen* Reflexion reflektiert worden ist. [Beachten Sie – denn dies zu wissen ist unerlässlich –, dass das Wort »anderer« rein technisch gebraucht wird und zu keinerlei vulgär geisteswissenschaftlichem Kontext wie etwa »Diskurs«, »Dialog«, »Selbstidentität«, »Entfremdung« oder dem übrigen nichtreflektierten Geschwätz Bezug hat.]

»Anderer« als Terminus und Begriff wird hier vermöge einer besonderen Prozedur eingeführt, die unter Vorbehalt mit »Objektivierung« bezeichnet wird. Objektivierung meint hier dasjenige Denken, in dem dessen Objekt nicht nur als denkbare [...] gedacht wird, sondern auch als *denkendes*, also als ein Objekt, das vorgestellt wird in Gestalt eines anderen Objektes, dem das Denken als eine gewisse allgemeine, nicht-individuelle Qualität zugeschrieben wird. Die Objektivierung jedes beliebigen Denkens durch den Beobachter, dessen eigenes, aber als ein anderes beobachtetes, eingeschlossen, »unterbricht« die Reflexion für die Zeit der Beobachtung. Überdies kann die Reflexion selbst durch den Beobachter zu »Denkbarem« und »Denkendem« objektiviert werden.

Auf dieselbe Weise, wie aus der Reflexion die Tatsache (oder das Ereignis) des Denkens hervorgeht, ergibt sich aus ihr auch die Tatsache (oder das Ereignis) des *Nicht-Denkens*. Oder sagen wir so: *Das Denken kann irgendwo, an irgendwelchen Punkten nur deshalb beobachtet werden, weil an irgendwelchen anderen Punkten die Abwesenheit des Denkens beobachtet wird.* Diese rein spe-

---

<sup>9</sup> Das Jean Gebser zugeschriebene Zitat lässt sich in dieser Form nicht bestätigen. Anm. d. Übers.

kulative Bestimmung der Diskretheit des Denkens kann bezüglich der Zeit der Beobachtung folgendermaßen formuliert werden: *In dem Moment, in dem an einem bestimmten Punkt ein Denken ein anderes beobachtet, gibt es an diesem Punkt dieses andere Denken bereits nicht mehr.* Was wird also an diesem Punkt von dem beobachtenden Denken beobachtet?

Das »frühere« Denken? – Nein. Beobachtet wird der »Ort«, der »Punkt«, wo Denken war: Zu keinem gegebenen Moment der Beobachtung kann es zwei Tatsachen des Denkens (oder besser: zwei Denken) geben. Wäre dies möglich, so würden sie zwei unterschiedlichen Universen angehören. Es kann kein drittes Universum geben, von dessen Blickpunkt aus diese beiden Denken als ein und dasselbe oder als zwei unterschiedliche beobachtet werden könnten. Mit anderen Worten: Eine Metasprache zur Beschreibung des Denkens ist nicht möglich. In diesem Sinne, das heißt, im Sinne eines Denkens als eines solchen, welches denkt und denkbar ist, kann es entweder ein Universum geben oder zwei Universen, die untereinander nicht verbunden sind (dabei wäre eines vom Blickpunkt des anderen »nicht-denkbar«), doch niemals eine drittes, ein »Meta-Universum«, sozusagen, das in sich die beiden ersten einschlösse. Die letzte These – Beispiel einer »quasi-ontologischen« Spekulation – hält uns dazu an, uns auf die Objektseite des Denkens, die ich die Denkbarkeit nenne, zu konzentrieren.

Indem wir Objekte des Denkens als bereits denkbare beobachten – andere könnten wir natürlich auch nicht beobachten – wollen wir eine Frage stellen: Ist die Denkbarkeit eine Eigenschaft der Objekte oder Eigenschaft des über sie denkenden Denkens? Indem ich diese Frage stelle (nennen wir sie »die erste Frage bezüglich der Denkbarkeit«), verlasse ich den Bereich der Reflexion. Ich wiederhole: Das Denken ist ja bereits für die Beobachtung »vorbereitet«, welche bereits das »ausgewählt« hat, was sie *als* Denken beobachtet. Diese Frage ist eine rein philosophische und ihre Antwort kann sich als Postulat einer neuen oder einer bestimmten anderen Philosophie erweisen. Doch wäre eine Antwort nicht voreilig, wenn wir sie nicht zuerst vom Standpunkt der Beobachtung aus umformulierten?

Wir können uns irgendeine Welt denkbarer Situationen vorstellen, das heißt, eine Welt der Situationen eines anderen (im oben angezeigten Sinne) Denkens über die Welt. Bezüglich dieser reichlich trivialen Aussage kann man folgende drei Hypothesen aufstellen: Die erste, ontologische, dass »unsere Welt« eine Welt der Objekte (und Subjekte) des Denkens ist, welche jeweils

auch ein eigenes Sein haben. Eine zweite, quasi-ontologische, dass die Denkbarkeit der Objekte des Denkens eine ihnen unter Vorbehalt zuschreibbare »seinsmäßige« Qualität ist. Eine dritte, quasi-historische, dass es auch noch eine *Situation* des Denkens gibt, die die Denkbarkeit oder Nicht-Denkbarkeit der Objekte in zeitlich wechselnden Kontexten »bestimmt«, welche ihrerseits von anderen Denken gebildet werden.

Die erste (ontologische) Hypothese ist zu »stark« (in dem Sinne, in dem dieses Wort von den Vertretern der theoretischen Physik verwendet wird), als dass man in einer beliebigen konkreten Beobachtung von ihr ausgehen könnte: *Das Sein kann nicht beobachtet werden*. Die dritte Hypothese (die quasi-historische) impliziert einen besonderen Typ Reflexion, in der das eigene (also nicht das andere) Denken prinzipiell nicht auf ein *anderes* Denken objektiviert werden kann (im Sinne »ist nicht in der Lage«). Die zweite Hypothese (die quasi-ontologische) bin ich bereit als die »schwächste« mögliche für die Philosophie des Beobachtens zu akzeptieren.

Dabei gehe ich rein intuitiv, das heißt, ohne formulierte Regeln der Schlussfolgerung von der Idee der prinzipiellen Unzuverlässigkeit meines *Wissens* über das andere Denken aus. Dann ist die Antwort auf die »erste Frage bezüglich der Denkbarkeit« folgende: Ja, die Denkbarkeit kann als Eigenschaft der Objekte des Denkens angesehen werden, ohne dass hierbei aber diesen Objekten irgendeine andere, von der Denkbarkeit unabhängige Eigenschaft zugeschrieben würde und, natürlich, ohne eine Gleichsetzung der Denkbarkeit mit dem Sein. [Wir bemerken, dass nicht irgend etwas Beliebigen das Objekt des Denkens sein kann. Dies entspräche einer Tautologie von Sein und Denken und wäre in meinen Augen absurd.] Ich denke, eine allgemeine These über das Denken kann zumindest als nicht weniger unzuverlässig angesehen werden als eine These über die Existenz eines anderen Denkens überhaupt. Mir ist klar, dass ich in der Erörterung der Denkbarkeit von Objekten weder einem Ontologismus noch selbst einem primitiven Naturalismus entgehen kann, da die Denkbarkeit des Objektes selbst, zusammen mit dem reflexiven Kontext des Denkens über das Denken, Objekt der Beobachtung geworden ist.

Nun müssen wir zu unserer ersten buddhistischen Passage und ihrer phänomenalen Intuition vom Gedanken als nicht-denkbarem Objekt zurückkehren; diese Passage (wie auch viele andere) postuliert faktisch ja, dass es nicht-denkbare Objekte »gibt« [das Wort »[es] gibt« wird hier nur vorbehaltlich gebraucht, wie eine »reine Ausdrucksweise« (*vācāna mātra*)]. Nicht-denkbare Objekte werden hier verstanden als »Nicht-Objekte des Nicht-Denkens«, was

seinerseits auch die Möglichkeit eines bestimmten, besonderen nicht-denkbaren Denkens als eines dieser Objekte annimmt. Was die »reine Ausdrucksweise« anbelangt, so dient sie hier als unterste Grenze, als »Minimum« der Beziehung zwischen Gedanke und Wort, deren Maximum ihre völlige Identität wäre. [Als Fall einer solchen Identität kann man auf jeden heiligen Text (oder das Fragment eines heiligen Textes) verweisen, der in seiner auditiven oder visuellen Form aufgegriffen wird.]

Die Nicht-Denkbarkeit nicht-denkbaren Objekte bildet sich im Verlauf der weiteren Betrachtung einer reflexiven Prozedur heraus, welche der Beobachtung bereits inhärent ist und wodurch sie, wie bereits gesagt wurde, sie ihrer aktuellen Reflexivität beraubt ist. Genauer, in der Beobachtung von was auch immer als Denken formuliert sich eine unweigerlich quasi-ontologische Position, von deren Blickpunkt aus sich eine hierarchische Klassifikation der Objekte des Denkens herausbildet, in der diese Position selbst als die höchste Ebene figuriert.

Einen Fall einer solchen Klassifikation finden wir in der buddhistischen Philosophie des Denkens, dem *Abhidharma*, wo sich – wenn wir sie uns in einer sehr vereinfachten Form vorstellen – alle Objekte auf vier Klassen verteilt finden:

- $\alpha$  (als Objekte denkbare) Objekte der Wahrnehmung durch Sinnesorgane;
- $\beta$  (als Objekte denkbare) Objekte der Verstandeseinsicht;
- $\gamma$  (als Objekte denkbare) Objekte der yogischen (transzendentalen) Verstandeseinsicht;
- $\delta$  nicht-denkbare Objekte

Gänzlich vereinfacht, läuft alles auf folgende Frage hinaus: *Was denkt worüber?* Im Fall  $\alpha$  denkt das Denken über sinnlich wahrgenommene Objekte (erinnern wir uns daran, dass in der Philosophie des Abhidharma jeder der fünf Sinneswahrnehmungen ein besonderes Denken entspricht), doch denkt es nicht sich selbst, das heißt es ist vorrangig nicht-reflexiv. Im Fall  $\beta$  denkt das Denken über Sinneswahrnehmungen und ihre Objekte und über Objekte des Verstandes (der Verstand gilt in praktisch allen altindischen Philosophien als Wahrnehmungsorgan), doch denkt es nicht über sich selbst als »reiner« Ver-

standeseinsicht, die von ihren Objekten abstrahiert ist. Jede dieser drei Klassen versteht sich gleichzeitig als Ebene und als Position, von deren Standpunkt aus sowohl sie selbst als auch die anderen drei Klassen gedacht (erfasst) werden.

Die yogische (transzendente) Verstandeseinsicht  $\gamma$  denkt über (im Prinzip) alle Objekte  $\alpha$  und  $\beta$ , über Denken  $\alpha$  und  $\beta$ , darüber hinaus über sich selbst; letzteres aber bereits wie über eine »reine« Verstandeseinsicht, die von jeglicher sinnlichen und verstandesmäßigen Grundlage befreit ist. Über all diese Objekte kann sie denken wie über vorhandene oder nicht-vorhandene, wahrnehmbare oder nicht-wahrnehmbare, denkbare oder nicht-denkbare. Streng gesprochen ist es nur ausgehend vom Standpunkt  $\gamma$  möglich, über die Denkbarkeit oder die Nicht-Denkbarkeit von Objekten zu sprechen. Und die angeführte Klassifikation ist eine Klassifikation ausgehend von Position  $\gamma$ .

Bezüglich der Nicht-Denkbarkeit von Objekten im Fall  $\delta$  kann man lediglich sagen, dass nicht-denkbare Objekte nur in der yogischen transzendenten Verstandeseinsicht  $\gamma$  »gedacht« werden können; dies aber rein linguistisch, abermals in der Art einer »Ausdrucksweise«. Dies ist nicht allein deshalb der Fall, weil es ausgehend von der Position  $\gamma$  nicht möglich ist, über nicht-denkbare Objekte als »existierende« zu sprechen, sondern deshalb, weil es hier nichts gibt, was über sie denken *kann* (oder nicht *kann*). Eben deswegen heißt es in den Texten der buddhistischen Schule [der] *Prajnaparamita* von den nicht-denkbaren Objekten, dass sie »Nicht-Objekte eines Nicht-Denkens« seien, deren eines, wie uns schon aus weiter oben angeführter Passage bekannt, das Denken darstellt.

Drei Momente dieser hierarchischen Klassifikation bedürfen einer Erklärung. Erstes Moment: Die Reflexion in dem Sinne, in dem sie in der Philosophie des Beobachtens eingeführt wird (das heißt, als Denken über das Denken) figuriert in dieser Klassifikation nicht als das, woraus sich die Tatsache des Denkens ergibt (sprich: das Denken als beobachtbares Objekt). Die Reflexion verbleibt auf der Ebene der Verstandeseinsicht  $\beta$  als einer der Fälle objekthaften Denkens (»Quasi-Reflexion«). Zweites Moment: Diese hierarchische Klassifikation ist selbst keine epistemologische, sondern abermals eine quasi-ontologische; klassifiziert werden nicht Objekte des Wissens, sondern Objekte des Denkens (und jeweils anderes Denken als Objekt). Drittes Moment: Die nicht-denkbaren Objekte  $\delta$  befinden sich in Wahrheit außerhalb dieser Klassifikation, wenngleich sie von der Position der Ebene  $\gamma$  der transzendenten Verstandeseinsicht aus bestimmt werden; strenggenommen ist die Ebene  $\delta$  keine Position. Doch kann man aus dem Faktum des von Position

$\gamma$  ausgehenden Denkens über die nicht-denkbaren Objekte  $\delta$  schlussfolgern, dass diese Objekte durch das Denken über nicht-denkbare Objekte irgendwie mit der Ebene  $\gamma$  in einer Wechselbeziehung stehen (und über  $\gamma$  mit den Ebenen  $\beta$  und  $\alpha$ )?

Vom Standpunkt der buddhistischen Philosophie aus gesehen, kann die Antwort auf diese Frage nur lauten: »nein«. Ich glaube jedoch, dass mehrere unterschiedliche »Nein« möglich sind, die sich durch Positionen unterscheiden, deren jede ihre eigenen quasi-ontologischen Prämissen voraussetzt.

Sehen wir uns also drei der allgemeinsten Fälle genauer an. Im ersten Fall heißt die Antwort deshalb »nein«, weil das »Nicht-Denkbar« als rein relative Bezeichnung dessen figuriert, was *keinen eigenen Sinn besitzt*. Die Vorannahme ist hier die Idee von der *denkbaren Welt*: *Dort, wo es keinen Gedanken gibt, gibt es auch nichts, wovon er handeln könnte* (das heißt, es gibt nichts oder, sagen wir, keine Welt!). Ist es so, so »hat die Welt keinen Ort«, eben weil kein Ort ist. Im zweiten Fall lautet die Antwort »nein« deshalb, weil die Frage selbst als eine verstanden werden könnte, die eine Substantialität (oder Seinshaftigkeit) der Welt oder des Denkens über diese, oder wovon auch immer, einschließt. Ein solches Verständnis aber geriete in einen augenfälligen Widerspruch zum anti-ontologischen Postulat der buddhistischen Philosophie über die Substanzlosigkeit aller *dharmen*, das heißt alles Denkbaren und aller Denkenden.

Der dritte Fall, in dem die Antwort »nein« heißt, ist für uns besonders interessant, denn in diesem geht der Antwortende vom Postulat eines bestimmten »Seins / Nicht-Seins« (»Denkens / Nicht-Denkens«?) aus, das sich auf keinerlei Weise mit einem *anderen* Sein oder Denken überschneidet. Natürlich ist das »nein« hier, wie auch im zweiten Fall, rein nominaler Natur. Doch im zweiten Fall hat das buddhistische anti-ontologische Postulat nur Gültigkeit in Bezug auf das Denkbare, während im dritten Fall das *Nicht-Denkbar* absolut positiv postuliert wird. Mir scheint, dass dies der erste Fall in der Philosophiegeschichte, ja, in der »Geschichte« des uns bekannten Denkens überhaupt war (wenn es Sinn ergibt, über letzteres historisch zu sprechen – was als einigermaßen zweifelhaft erscheint), in dem das »Denkbare« und das »Nicht-Denkbar« als zwei getrennte Welten postuliert worden waren.

Die Position der transzendentalen Verstandeseinsicht  $\gamma$  kann vorgestellt werden als eine Art »yogische Analyse« der Position der Reflexion. In beiden Positionen (falls man über die Position der Reflexion als einer einzigen Position sprechen kann) werden die Objekte des Denkens als bereits denkbare gedacht, das denkende Denken hierin eingeschlossen. In beiden Positionen ver-

wandelt die Objektivierung des Denkens das Denken entweder in eine »Idee« des Denkens, oder in eine »Sache« (das heißt, in ein Objekt der yogischen Anschauung), und befreit dadurch auch das Denken von seinen »naturhaften« (psychologischen) Charakteristika. Zwischen ihnen besteht jedoch noch ein bedeutender Unterschied. In der transzendentalen Verstandeseinsicht des buddhistischen Yoga ist das yogische Denken *das Einzige*; das heißt, hier ist es völlig unwichtig, was für ein Denken, wessen Denken und worüber es ist.

Als Objekt ist das yogische Denken depersonalisiert und deanthropologisiert und lässt sich weder einem »ich« noch »dem Menschen« zuschreiben. »Mensch« und »ich« sind sowohl in der buddhistischen als auch in der Philosophie des Beobachtens verschiedene *Fälle* des Denkens. Doch das Denken selbst ist *kein Fall*.

Aus dem Russischen von *Jörg Silbermann*