

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

Denken

Philosophische Untersuchungen

28

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Recki

28



Pirmin Stekeler-Weithofer

Denken

Wege und Abwege in der
Philosophie des Geistes

Mohr Siebeck

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER, geboren 1952; Studium der Mathematik, Philosophie und Linguistik in Konstanz, Berlin, Prag und Berkeley; Promotion 1984, Habilitation 1988, seit 1992 Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig.

e-ISBN 978-3-16-152153-9
ISBN 978-3-16-152066-2 (Leinen)
ISBN 978-3-16-151935-2 (Broschur)
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Sabon gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Es ist ein altes Vorurteil, dass das, wodurch sich der Mensch von dem Tiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben.

Hegel sagt das leicht ironisch. Die Ironie besteht darin, dass er das vermeintliche Vorurteil nicht etwa infrage stellt, sondern es in einer unmittelbaren Entscheidung als richtig anerkennt. Und in der Tat: Was Denken ist, ist die Grundfrage jeder philosophischen Anthropologie. Es ist zugleich die Grundfrage der Philosophie des Geistes. Und es ist die Grundfrage jeder hinreichend allgemeinen Logik und Sprachphilosophie. Das sollte uns zu denken geben.

Die etwas anders gestellte Frage „Was heißt Denken“ in Heideggers berühmten und doch auch umstrittenen Vorlesungen von 1951–53 scheint dagegen auf den ersten Blick wegen ihrer Mehrdeutigkeit kaum verständlich. Gibt es hier überhaupt etwas zu fragen? Ist uns das Wort „Denken“ nicht etwa aus Alltag und Lebenswelt nur allzu vertraut? Wir meinen zu wissen, was es heißt zu denken. Wir denken dabei vielleicht an Denksportaufgaben im Feuilleton oder an große Denker wie Gauß oder Einstein. Wir kennen Situationen, in denen wir sagen, jemand habe nicht gedacht oder zu wenig nachgedacht. Und wir sagen, dass man dieses oder jenes Problem durch reines Denken lösen kann, etwa wenn man wie Sherlock Holmes Kriminalfälle löst oder Ergebnisse einer Handlung oder gewisse zukünftige Zustände eines gerade ablaufenden Prozesses im Voraus bestimmen kann. Gemeinsam ist diesen Vorstellungen vom Denken ein Berechnen und Vorhersagen, selbst dort, wo man eine Absicht ausdrückt, indem man etwa sagt, man gedenke, dieses oder jenes zu tun.

Das Denken als Phänomen und Begriff wird insbesondere dadurch zum Thema der Philosophie, dass wir darüber nachdenken, wie ein Vorherdenken möglich wird. Denn die besondere Lage des Menschen ist durch unsere Möglichkeiten des denkenden Vorwegnehmens einer möglichen Zukunft wesentlich geprägt. Andererseits ist zu fragen, wie weit die prognostische Komponente im semantischen Inferenzfeld des Wortes „Denken“ den begrifflichen Kern des Denkens ausmacht. Es könnten ja auch noch

andere Aspekte für das Denken zentral sein. Der Vorstellung vom Denken als einem Vorhersagen und Berechnen der Zukunft steht nämlich schon eine Wortgeschichte gegenüber, an die gerade auch Heidegger erinnert. In ihr wird das *Denken* mit dem *Gedenken*, also mit der Erinnerung an Vergangenes, und, über diese ‚*Andacht*‘ an das von anderen Geleistete, mit dem *Dank* in Verbindung gebracht wird. Dieser Zusammenhang ist auch noch in dem Wort ‚*Denkmal*‘ dokumentiert.

Allerdings scheinen diachrone Wortgebrauchsgeschichten für eine Begriffsanalyse irrelevant zu sein. Dies gilt insbesondere, wenn sich die Analyse, wie in der analytischen Philosophie der Gegenwart zumeist, an einem zeitallgemeinen (und nur dadurch ‚ewigen‘) Denken wie im Bereich der Mathematik orientiert. Dann scheint es so, als wären die Bedeutungsfelder von *Denken*, *Gedenken*, *Andacht* und *Dank* inzwischen schon so ausdifferenziert, dass ein Nachdenken über die Wort- und Begriffsgeschichte nur äußerliche Kontingenzen und keine wesentlichen begrifflichen Einsichten zur Folge habe. Und doch kommt ein sinnanalytischer Zugang zu einem lebensweltlich bekannten und scheinbar selbstverständlichen Begriff nicht ohne Kenntnis der Sprachgebrauchsgeschichte aus. Andernfalls werden wichtige Sinnaspekte vorschnell ausgeblendet. Die Erinnerung an eine historisch reale, aber vielleicht vergessene Etymologie kann nämlich den begrifflichen Gebrauch eines Wortes ebenso erhellen wie die Erinnerung an rein klangliche Assoziationen einer vielleicht bloß scheinbaren, aber im Realgebrauch häufig noch wirksamen Pseudo-Etymologie. In unserem Fall wird die Frage bedeutsam, welche Rolle das *Gedächtnis* für das Denken spielt, gerade auch für ein auf die Zukunft gerichtetes Denken.

Der Weg vom Wort zum Begriff führt immer über die Brücke der Synonymie, der begrifflichen Äquivalenz oder Bedeutungsgleichheit verschiedener Ausdrucksweisen. Und diese ist nichts anderes als eine in zwei Richtungen gültige Inferenznorm für entsprechende Substitutionen – etwa des Wortes ‚*cogitare*‘ durch ‚*mysliti*‘, ‚*denken*‘ oder ‚*think*‘. In sinnäquivalenten Übersetzungen wird, so scheint es jedenfalls, von regionalen, einzelsprachabhängigen, Besonderheiten abstrahiert. Eben dieses Absehen von dem, was für den Inhalt als unwesentlich gewertet wird, definiert den Unterschied zwischen bloßem Ausdruck und Begriff. Entsprechendes gilt für den Unterschied zwischen ausgesagtem Satz und ausgedrücktem Gedanken. Ein ebenfalls bedeutungsvoller Unterschied ist dann der zwischen Sagen und Zeigen, obgleich die alten Wörter hier in der Regel ebenso zweideutig waren wie die Worte des Wissens, die immer auch ein ‚Wissen, wie etwas zu tun ist‘ und damit ein Können ausdrücken.

Denken ist ein Können. Und es beruht auf Wissen. Zum Denken gehört insbesondere das leise Reden mit sich selbst, so wie zum Lesen am Ende das leise Lesen gehört. Doch während im leisen Lesen der Text geschrieben vor-

liegt, ist das leise Denken oft erst bloß eine Art Sprechplanung, ein *verbal planning*, jedenfalls bei allen denen, denen das, was ihnen zu sagen einfällt, nicht einfach unkontrolliert aus dem Mund herausfällt. Bias aus Priene wurde wohl gerade dadurch zu einem der sieben Weisen des griechischen Altertums, dass er den Menschen den offenbar schwer zu befolgenden Rat-schlag gab, erst zu denken und dann entsprechend wenig, aber klar und deutlich zu sprechen.

Wie in jeder Abstraktion bleibt nun auch der Gebrauch der je konkreten und dabei immer einzelsprachlichen *Ausdrücke* als *Träger* der abstrakten Gehalte für das Verstehen der Gehalte zentral. Man versteht zum Beispiel Zahlen nur, wenn man mit Zahlausdrücken umzugehen weiß. Man kennt Wortbedeutungen nur, wenn man die Wörter korrekt gebrauchen kann. Und man kann Gedanken nur fassen oder erfassen, wenn man die Ge-brauchsweisen der Sätze beherrscht. Dabei sind die Sätze nach wie vor die wichtigsten Ausdrucksformen der Gedanken. Das ist selbst dort der Fall, wo sie andere Formen wie die des Bildes oder des Spiels bloß kom-mentieren. Das liegt nicht daran, dass Bilder, auch Musik, nicht autonom wären. Es liegt daran, dass erst Sprache das Gemeinschaftliche im Sehen und Hören explizit macht. Das ist der Grund, warum ein methodisches Denken über das Denken zunächst immer eine Betrachtung unserer Rede über Ausdrücke, ihre Gebrauchsformen und ihre Geschichte verlangt. Analoges gilt für jede Begriffsanalyse.

Eben daher lohnt sich auch ein Blick auf das für unser europäisches Denken so wichtige Latein und Griechisch. In einem Punkt nämlich hat *Derridas* Betrachtung der Sprache über das Modell der Schrift recht: Im präsentischen Vollzug des Denkens und Sprechens bemerken wir nicht, dass uns dabei Zurechtlegungen in den jeweiligen Sprachen implizit leiten, die mindestens zum Teil früher und von anderen schon explizit bedacht worden waren.¹ Die zentrale Konnotation des Ausdrucks *cogitatio* für das Denken ist denn auch *Zusammenfassung* von etwas im Geiste, das man – im Verstehen – nach implizit tradierten Formen des ‚inferenziellen Schließens‘ immer auch wieder aus(einander)legt. Die Bedeutung des Ausdrucks *reflectere animum* ist dann „nachdenken“, die *Wende des Geistes auf das, was hinter dem Rücken der unmittelbaren Aufmerksamkeit liegt*.

Philosophisches Denken ist reflektierendes Nachdenken über das Den-ken. Demgegenüber führt das griechische Wort „*noein*“ (und damit auch „*dianoia*“) vom *unmittelbaren Wahrnehmen* über das *bewusste Wahr-Nehmen* zum *Denken*. Das Wort *phrazein* führt vom Zeigen zum erken-nenden Denken und das Wort *phron(e)in* vom Gebrauch des Zwerchfells

¹ Siehe J. Derrida: *Grammatologie*, Paris (Les Editions de Minuit) 1967, dt.: *Grammato-logie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) ³1990, passim.

(*phrēn*) zum Denken. Hier zeigt noch der Ausdruck „Phrenologie“ für die Schädel- und Gehirnforschung (heute auch „Kraniologie“), dass man sich auf der Suche nach dem Sitz des Denkens langsam von dem durch Witz oder Gewissen spürbar erschütterbaren Magenbereich über die Brust und das Herz zur Stirn hochgearbeitet hat. Es gibt, sozusagen, eine Entwicklung von der antiken Leberschau zur Hirntheorie: Heute verortet man auf der Basis von Korrelationen zwischen Denkakten mit Aktivierungsmustern im Kopf, die mit neuen farbbildgebenden Verfahren untersucht werden, das Schaltzentrum des Ich oder Bewusstseins hinter der Nasenwurzel. Für medizinische Zwecke ist an dieser Forschung nichts auszusetzen, wenn nur bemerkt würde, dass dabei praktische Kenntnisse und theoretische Behauptungen über das, was Denken heißt, längst schon unterstellt werden, und wenn die Metaphern, die seit der Antike hier im Gebrauch sind, angemessen begriffen würden. Wenn etwa ein Wörterbuch unter Denken „alle Stufen und Formen der menschlichen höheren Gehirntätigkeit“² fassen will, bleibt völlig offen, was das Wort „höher“ hier wohl meinen mag, zumal schon *Platon* die Leere einer Erklärung des Denkens als Tätigkeit des Gehirns (etwa beim Pythagoreer *Alkmaion von Kroton*) erkennt und kritisiert.³

Bei allen bisher betrachteten Wörtern für das Denken ist das Gedächtnis, die Mnemosyne als Er-Innerung von Wahrnehmung und Erfahrung mitzudenken. *Schleiermachers* wunderbare Übersetzung einer Passage im *Kratylos* erfasst diesen Gedanken, den *Platon* in einer spielerisch-ernsten Definition des Menschen (*anthrōpos*) versteckt: Er ist das Wesen, welches, was es gesehen hat, zusammenschaut (*anathrei ho opōpen*).⁴

Denken wird entsprechend auch als *Sammlung* (der Seele oder von etwas in der Seele) gedeutet.⁵ Man erhält eine allgemeine Merkformel für das Denken, wenn man an *Platons* weiten Gebrauch der griechischen Wörter „*logos*“ für „Wort“, „Begriff“, am Ende sogar für irgend eine symbolisch vermittelte Repräsentation oder Artikulation, „*legein*“ für „legen“ und „lesen“ und „*eidōs*“ für „Artyp“, „Form“, am Ende sogar „Struktur“ erinnert: Denken ist ein *legein des logos des eidōs*, Auslegung der Artikulation einer Struktur. Denken ist also Aktualisierung der Kompetenz, implizite Formen in Natur und Handlungswelt durch Zusammenlegen von Elementen explizit zu machen und diese Strukturmodelle zu lesen oder auszulegen. Ein Denken in diesem Sinn muss das Wahrnehmen und Vor-

² R. Klappenbach/W. Steinitz: *Denken*, in: *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin (DDR) (Akademieverlag) 1964.

³ *Platon*: *Phaidon*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, nach der Übers. v. F. Schleiermacher, Reinbek (rororo) 1967, 96b5 ff.

⁴ *Platon*: *Kratylos*, 399c.

⁵ *Platon*: *Phaidon*, 83a7–b2.

stellen begleiten, wenn das Wahrgenommene oder Vorgestellte begriffen, strukturiert und damit durch Zeichen artikulierbar sein soll.

Die hier vorgelegte Überlegung möchte dazu zeigen, dass es sich lohnt, sich um die gerade deswegen so fremdartigen, weil sich an der Normalsprache orientierenden, Analysen Heideggers, Hölderlins oder schon Heraklits und Derridas zum Denken zu kümmern. Diese teilen immerhin nicht den Aberglauben des Zeitgeists, der nur mathematische Formeln und Rechnungen klar findet und zu verstehen gedenkt.

Leipzig, im Februar 2012

Pirmin Stekeler-Weithofer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Teil 1: Von Heidegger über Hölderlin zu Heraklit</i>	1
1. Denkwürdiges	1
2. Ironie	3
3. Können	8
4. Erinnerung	13
5. Endlichkeit	22
6. Verstehen	29
7. Wissenschaft	31
8. Überschreiten	36
9. Nachdenken	37
10. Bildung	39
11. Selbstdenken	41
12. Philosophie	43
13. Objektivität	49
14. Kooperation	52
15. Logik	55
16. Geist	58
17. Freiheit	61
18. Seele	64
19. Anschauung	68
<i>Teil 2: Der Geist des Menschen ist sein Ethos</i>	77
1. Orakel	77
2. Dämonen	80
3. Gemeinsamkeit	83
4. Allegorien der Seele	86
5. Das Ich	92
6. Der Leib	94
7. Selbstverhältnisse	99
8. Person	101
9. Mitwisser	106

10. Atmosphäre	108
11. Gründe	110
12. Handlungen	116
13. Möglichkeiten	123
14. Bewusstsein	126
15. Absichten	132
16. Kreativität	135
17. Körper und Geist	138
18. Mentalismus	143
19. Verstand	145
20. Empirismus	152
21. Dualismen	154
<i>Teil 3: Flache Theorien der Intentionalität und Evolution</i>	159
1. Sprache	159
2. Ursachen	161
3. Begehren	163
4. Zwecke	167
5. Mittel	169
6. Zuschreibungen	171
7. Mechanismen	174
8. Intentionalität	177
9. Intuitionen	179
10. Wünsche	182
11. Regelfolgen	184
12. Verpflichtungen	186
13. Sanktionen	188
14. Sprecherabsichten	190
15. Konvention und Praxisformen	192
16. Evolution	199
17. Umwelten	201
18. Darwinerklärungen	205
19. Daseinskämpfe	210
20. Entwicklungen	212
21. Wagenheber	217
22. Teleologieverzicht?	220
Literatur	223
Namenverzeichnis	231
Stichwortverzeichnis	234

Teil 1

Von Heidegger über Hölderlin zu Heraklit

Was heißt Denken?¹ Diese Frage als Titel zu wählen, wäre ein Plagiat gewesen. Oder eine Hommage. Oder eine Anzeige dafür, dass es hier auch um eine Art der Interpretation, der Übersetzung, oder, wenn man es lieber so sagen will: der Spurensuche geht. Denn als Überschrift wäre sie identisch mit dem Titel einer berühmten Vorlesungsreihe von Martin Heidegger, die dieser im Wintersemester 1951/52 und dann wieder und weiter im Sommersemester 1952 an der Universität Freiburg gehalten hat. Die beiden Vorlesungsreihen sind zusammen mit den in einen Anhang versetzten Stundenübergängen, den Zusammenfassungen und Kommentierungen der je letzten Vorlesung, 1954 bei Max Niemeyer in Tübingen erschienen.²

1. Denkwürdiges

Heideggers Buch „Was heißt Denken“ ist berühmt geworden. Es ist sogar berüchtigt wegen eines Satzes, der uns hier noch besonders interessieren wird. Der Satz lautet:

„Die Wissenschaft denkt nicht.“³

Der Satz ist umstritten. Wer ihn sagt, setzt sich ins Abseits. Merk- und denkwürdig ist nur, dass Heidegger dies ganz bewusst tut. Aus der abseitigen Stelle, in die er sich damit selbst rückt, beobachtet und kommentiert er, sozusagen, die bedingten Reflexe derer, die den Satz für unerhört halten. Gerade weil er unerhört ist, wurde er aber gesagt. Er wollte unerhört erscheinen. Das merken diejenigen nicht, die auf ihn unmittelbar reagieren, etwa indem sie ihn gleich mit Schaum vor dem Mund bekämpfen. Gerade damit aber zeigen sie, dass ein anderer Satz des Buches, in dem der Satz steht, großes Gewicht hat. Der Satz erläutert die Titelfrage des Buches. Er erläutert, warum diese Frage überhaupt Sinn macht. Er lautet:

¹ Das Material dieses ersten Teils stammt aus dem (vergriffenen) Text: P. S.-W.: *Was heißt denken? Von Heidegger über Hölderlin zu Derrida*. Bonn (U.P.) 2002.

² Martin Heidegger: *Was heißt Denken*, Tübingen (Niemeyer) 1954, 41984; auch bei Reclam, Stuttgart, aber ohne Stundenübergänge.

³ Heidegger: *Was heißt Denken*, 4 ff und 154.

„Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken.“⁴

Das ist wieder so eine Provokation. Und wieder testet die Provokation nur die Reaktionen von uns Hörern oder Lesern aus. Denn auch mit diesem Satz setzt sich Heidegger ins Abseits. Ist es nicht etwa so, dass wir immer schon denken? Dass wir sogar als denkende Wesen zu charakterisieren sind, als *animal rationale*, als *zoon logon echon*, oder gar, nach Descartes, als *res cogitans*?⁵ Wenn das aber so ist, ist es dann nicht abwegig zu sagen, dass wir noch nicht denken? Ist es nicht sogar widersprüchlich zu sagen, dass diese Tatsache denkwürdig sei? Denn damit etwas denkwürdig sein kann, sollte es doch möglich sein, es zu bedenken. Demnach sollte schon klar sein, was es heißt, etwas zu bedenken oder überhaupt etwas zu denken. Wie sollten wir sonst überhaupt *anfangen* können, das Denkwürdige, die angebliche Tatsache, dass wir noch nicht denken, zu bedenken?

Es ist offenkundig, dass uns Heidegger zu diesem Denkgang einlädt, ihn geradezu erzwingt. Er möchte, dass wir die merkwürdige Spannung bemerken, die darin besteht, dass er sich ins Abseits setzt, sich von uns also absetzt, und uns doch zugleich mit dem auch ihn umfassenden Ausdruck „Wir“ anspricht. Der Autor spricht von uns und damit auch von sich. Damit unterstellt er, dass auch er selbst, wie wir alle, noch nicht gelernt habe, zu denken; das haben wir nicht, weil wir noch nicht gelernt haben, das angeblich Denkwürdigste zu bedenken, nämlich dass wir noch nicht denken. Wir wissen noch nicht einmal, was Denken ist, zumal wenn wir, so Heidegger, fälschlicherweise glauben, dass das durchaus schon ein Denken sei, was wir in den Wissenschaften, der Mathematik und der formalen Logik – Heidegger sagt noch ‚Logistik‘⁶ – tun.

Wir glauben oder meinen in der Tat normalerweise, dass so zu denken, wie wir in den Wissenschaften bzw. in der Mathematik zu denken pflegen, nicht nur eine, sondern sogar die einzige Weise des rechten Denkens darstelle. Dieses Glauben oder Meinen heißt zunächst nur, dass wir so zu reden belieben. Und wir hören immer wieder, dass gesagt wird: Der Höhepunkt des menschlichen Denkens sei das wissenschaftliche Denken. Die Leuchttürme des menschlichen Geistes seien mathematische Geister wie Newton, Gauß, Einstein oder Gödel.

Heideggers nur scheinbar anmaßende und negative⁷ Behauptung gegen das, was wir in diesem Sinne üblicherweise über das Denken und den menschlichen Geist sagen und glauben, bedeutet dies: Eben deswegen,

⁴ Heidegger: *Was heißt Denken*, 3.

⁵ Vgl. Heidegger: *Was heißt Denken*, 27, wo auch schon implizit darauf verwiesen wird, dass das rationale Denken ein Denken nach schon aufgestellten Regeln ist.

⁶ Heidegger: *Was heißt Denken*, 10.

⁷ Vgl. dazu Heidegger: *Was heißt Denken*, 13.

weil wir meinen, dass die Wissenschaft denke, und das heißt, dass wir gerade dann denken, wenn wir die rationalen Methoden der Wissenschaft im Erforschen der Dinge und in der verschriftlichten Darstellung der Forschungsergebnisse anwenden, kurz: wenn wir wissenschaftlich denken, gilt, dass wir noch nicht denken. Denn mit dieser Unterstellung, dass das Denken und das wissenschaftliche Denken dasselbe sei, oder auch nur das mathematische Denken zum Kern des wissenschaftlichen Denkens zähle, bedenken wir gerade nicht, was es denn überhaupt heißt, wissenschaftlich oder mathematisch zu denken, was es heißt, logisch zu denken oder überhaupt zu denken. Wir bedenken mit dieser Unterstellung nicht, wann es wo welcher Art des Denkens bedarf.

Die Frage „Was heißt Denken“ fragt nach Heidegger daher, was das Denkwürdige ist, das uns heißt, zu denken, was uns also in diesem Sinn in das Denken und das Nachdenken über das Denken ruft. Eine erste Antwort ist, dass wir noch nicht wissen, was Denken ist. Wir wissen es gerade deswegen noch nicht, weil wir meinen oder implizit unterstellen, es zu wissen.

2. Ironie

Heideggers Buch ist offenbar ein Buch voller Fallstricke. Die mit diesen Fallstricken verbundene Ironie ist selten bemerkt worden. Bemerkt worden ist nur die scheinbare Überheblichkeit dessen, der sich als Sprecher oder Autor oder Lehrer über den ungeübten Hörer oder Leser erhebt. Schon nicht mehr hinreichend beachtet wurde, was er über sich und seine Tätigkeit selbst sagt. Er sagt zum Beispiel, dass es schwieriger sei, etwas auf die rechte Weise zu lehren, als etwas zu lernen. Denn, so lese ich die zugehörigen Passagen und Überlegungen Heideggers, der Sprecher und Lehrer habe immer zugleich auch zu lernen. Er hat insbesondere zu lernen, wie für ihn selbst und seine Hörer oder Schüler ein *eigenständiges* Verstehen und *freies* Lernen möglich wird.⁸

Nicht bemerkt worden ist in diesem Kontext außerdem, dass gerade die *Trope* der Ironie, verstanden als sehr allgemeine rhetorische Form der Distanz des Sprechers zu dem, was er sagt und wie er es sagt, den Hörer und Leser dazu einlädt, das Unbedarfte eines unmittelbaren Sagens und Meinens, eines allzu ‚wörtlichen‘ Verstehens oder dann auch eines bloß ‚intuitiven‘ Glaubens einzusehen. Unbedarft ist dieses Meinen und Verstehen, wenn oder weil im unmittelbaren Selbstgefühl des Sprechers, Hörers oder vermeintlichen Denkers die impliziten Unterstellungen im

⁸ Heidegger: *Was heißt Denken*, 50.

Reden, Verstehen oder Denken ausgeblendet bleiben. Sie bleiben gerade dort ausgeblendet, wo sie wie selbstverständlich gebraucht werden. Es ist die Selbstgewissheit des allzu Selbstverständlichen, die Meinung, im Grunde die Inhalte schon zu kennen, damit aber auch das je Wesentliche von sich und der Welt schon zu wissen, welche Nietzsche ironisiert im Bild von den letzten Menschen, die zu allem und jedem wissend blinzeln.⁹

Die allgemeinste Form der Ironie – wobei das Wort „Ironie“ dann freilich in einem sehr weiten Sinn, gewissermaßen selbst im Modus der Ironie zu nehmen ist – besteht im Grunde darin, das Gesagte in Anführungszeichen zu setzen. Sie lädt uns zu einer Art Distanz gegen die Sprache, den Ausdruck, den Sprechakt oder überhaupt gegen uns selbst ein. Sie lädt den Hörer ein, sich frei und freiwillig auf die Seite des distanziierten Beobachters unseres vermeintlich unmittelbaren Verstehens zu schlagen. Soweit das die Seite des ironischen Autors ist, lädt die Ironie ein, eine gemeinsame Perspektive mit dem Sprecher frei herzustellen, oder dies wenigstens zu versuchen. Dabei ist wichtig, dass sich in der Form der Ironie der Sprecher selbst aus der Distanzierung nicht ausnimmt. Die Ironie ist damit die Aufhebung der Unmittelbarkeit zu dem, was wir normalerweise meinen, sagen, verstehen und tun. Die Ironie ist selbständiges Denken *par excellence*.

Die Freiheit der Ironie zeigt sich immer auch darin, dass man sich, gewissermaßen lachend, über seine früheren, allzu selbstverständlichen, Meinungen, damit über seine eigene vorherige Unbedarftheit erhebt. Es ist vielleicht gerade diese Tatsache der Grund, warum die rhetorische Trope der Ironie *und ihre dialogisch-dialektische Logik* bei dem, der ihrem Aufruf nicht folgen kann oder will, seit den Zeiten des *Sokrates* unmittelbar als *verdächtig* gilt – und zugleich für jeden, dem sie zu einer freien Einsicht verhilft, enorme Attraktionskraft entfaltet. Man denke etwa an die explizite Verteidigung der Ironie bei Hayden White¹⁰ oder Richard Rorty¹¹ und an ihren impliziten Gebrauch bei Platon oder Nietzsche und dann etwa auch bei Bloch oder Adorno. Alle diese Verteidigungen rhetorischer ‚Tropen‘ als ernst zu nehmende begriffliche Formen von Sprache, Rede und Schrift richten sich gegen utopische Illusionen eines ‚wörtlichen‘ Redens und Verstehens. Sie richten sich gegen die Vorstellung von einer unmittelbaren Abbildung der Welt, wie sie war und ist. Sie richten sich besonders aber gegen allzu einfache Vorstellungen von einer ‚Reformsprache‘, wie man sie etwa bei Neurath oder Carnap findet und damit gegen das (mehr oder minder geheime) Projekt der ihnen folgenden Analytischen Philosophie.

⁹ Vgl. Heidegger: *Was heißt Denken*, 29 ff mit F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Vorrede.

¹⁰ Vgl. dazu Hayden White: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*.

¹¹ Vgl. dazu u. a. Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity* (dt.: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1989).

Problematisch ist dabei insbesondere die Idee von einem ‚linearen‘, formal-analytischen, Denken, das ‚geradeaus‘ denkt, so wie man in der deduktiven Mathematik Theoreme aus gesetzten Axiomen nach festgesetzten Regelschemata ableitet, in diesem sehr engen Sinn ‚beweist‘, oder so, wie eine Rechenmaschine Rechenergebnisse produziert.¹²

Das Denkwürdige an diesem hier ‚linear‘ genannten Modell des formalen, logischen und mathematisch-wissenschaftlichen Denkens ist, dass in seinem Rahmen keineswegs bedenkenbar ist, ob und in welchem Umfang es überhaupt ein Modell des Denkens ist. Denn schon die Behandlung von Formen des Denkens als Elemente eines Modells des Denkens, eines Bildes, das wir uns vom Denken machen – und wenn auch nur vom wissenschaftlichen Denken – verlangt eine distanzierende Unterscheidung zwischen dem, was im Modell gezeigt ist, und dem, was man denkend tut, zwischen der reflektierenden Vergegenständlichung des Denkens und dem performativen Vollzug des Denkens, zwischen dem, als was uns das Denken erscheint, und dem, was es ist. Dabei hilft uns das Gerede vom *Selbstbezug* der Mathematik in einer mathematisch verfassten Metamathematik (nach Gödel) oder einer sogar schon axiomatisch verfassten Modelltheorie mit formalisiertem Wahrheitsprädikat bzw. einer entsprechenden Erfüllungsrelation (nach Alfred Tarski) keineswegs weiter, zumal wir zugleich die Grenzen der Möglichkeiten derartiger ‚Selbst‘-Bezugnahmen kennen. Einen derartigen Selbstbezug gibt es ohnehin nur aufgrund einer entsprechenden Deutung von Sprachtechniken, mit denen wir auf *andere* Sprachtechniken Bezug nehmen, die aber in gewisser Weise als äquivalent bewertet werden, etwa wenn bei Gödel ein als wahr erwiesener Satz der Arithmetik in einer gewissen externen Deutung ‚besagt‘, dass ‚er selbst‘ nicht deduktiv beweisbar sei.¹³

Bedenkenswert ist daher insbesondere die Frage, ob sich das mathematische und das wissenschaftliche Denken selbst im Rahmen derjenigen Methoden oder Denkwege angemessen und hinreichend vollständig bedenken und begreifen lässt, welche die Wissenschaft bzw. das Wissenschaftliche auszeichnen. Dazu gehört zunächst das schon genannte axiomatisch-deduktive Denken, Rechnen und Schließen der Mathematik. Dazu gehört dann aber auch, allgemeiner, die Vorstellung von einer unbegrenzten Situations- und Perspektiveninvarianz bzw. Überzeitlichkeit wissenschaftlicher Aussagen.

¹² Vgl. dazu P. Stekeler-Weithofer: *Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft*, Berlin (de Gruyter) 1986; ferner P. S.-W.: „Wie bestimmen Sprachformen den Horizont einer Wissenschaft. Bemerkungen zur Vagheit und zur Norm der Exaktheit“, in: H.E. Wiegand (ed.): *Sprache und Sprachen in den Wissenschaften*. Berlin (de Gruyter) 1999, 508–532.

¹³ P. S.-W.: „Die (Selbst)Begrenzung mathematischen Denkens durch die Identifikation von Beweis und Deduktion“, *Ethik und Sozialwissenschaften 1*, 1990, 134–138.

Eine solche gibt es nicht. Sie ist nur eine regulative Idee, die freilich als solche sehr wichtig ist, wenn man sie nicht transzendent ausdeutet. Aber diese überschwängliche Ausdeutung finden wir in allen üblichen Reden von einer Wirklichkeit und Wahrheit an sich, ohne Bezugnahme auf unsere reale Praxis des Wissenserwerbs und der Wissenskontrolle und der Form unserer Differenzierung zwischen ‚wirklichem‘ und ‚bloß scheinbarem‘ Wissen bzw. zwischen Wissen und Glauben, also zwischen ‚absolut wahren Aussagen‘ und ‚immer bloß falliblen Überzeugungen‘. Auf sie stützen sich auch alle vermeintlich anti-subjektivistischen Thesen von einer scheinbaren oder wirklichen Wert- und Zweckinvarianz objektiven Wissens und objektiver Wahrheit. *Dass* die Vorstellungen von einer absoluten Wert- und Zweckfreiheit des Wissens überschwänglich und die Vorstellungen von einer absolut transsubjektiven Wahrheit selbst schon transzendent sind, haben nach Hegel und Marx dann insbesondere auch Nietzsche und der Pragmatismus bemerkt. *Wie* überschwänglich, transzendent, diese Vorstellungen sind, gilt es genauer zu bedenken.

Alle diese Momente des Wissenschaftlichen, die Situations- und Perspektiveninvarianz in der Überwindung bloß subjektiver Betrachtungen und die relative Loslösung von partikularen Interessen, so selbstverständlich sie dem unmittelbaren und als solchem im Nachdenken ungeübten Teilnehmer eines wissenschaftlichen Diskurses erscheinen mögen, sind alles andere als selbstverständlich. Sie sind jedenfalls nicht selbstverständlich, wenn man die Verfassung der Praxis der Wissenschaften bedenkt, auf ihre ‚Grundlagen‘ oder ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit‘ bzw. die unterstellten Vorbedingungen ihrer Wirklichkeit reflektiert.

Heidegger appelliert denn auch daran, dass das Bedenkliche, das Denk- und Merkwürdige unserer Zeit darin bestehe, dass wir noch nicht – oder, wie zu zeigen sein wird, in manchem Betracht vielleicht auch nicht mehr – zu denken vermögen, und zwar weil wir, wie Heidegger wieder provokativ sagt, nicht denken mögen. Das heißt, wir finden es zu unbequem oder wir halten es vordergründig für unnütz, in dem Sinn selbst zu denken, wie es Heidegger vorschlägt und durchaus auch fordert. Es ist ja tatsächlich unbequem und scheinbar nutzlos, sich gegenüber dem, was uns als selbstverständlich erscheint, in eine Art Abseits zu begeben, es einzuklammern, zu befragen, um es am Ende doch wieder als selbstverständliche Grundlage unseres normalen Lebens zu betrachten.

Dabei befindet sich jeder von uns im Grunde längst schon in einer Lage, die er als Ganze gar nicht bedenken *kann*. Denn das, was ich für selbstverständlich halte, enthält zumeist nicht die explizite Anerkennung der Endlichkeit je meines Standpunktes, der Perspektivität je meiner Erfahrung und meines Denken, oder gar der Abstraktheit und Idealität der Idee absoluter Invarianz und Objektivität. Ironischerweise verbirgt sich daher im Sprech-

akt selbst, in dem eine objektive Wahrheit umstandslos behauptet und durch üblicherweise als ausreichend anerkannte Begründungen gerechtfertigt wird, oft die größte Subjektivität. Sie ist analog zum Anspruch, die Perspektive eines Gottes einnehmen zu können. Der gesamte Dekonstruktivismus Derridas ruht auf dieser Einsicht Heideggers, die man durchaus auch schon als eine Einsicht des Parmenides begreifen kann, wenn man dessen Lehrgedicht angemessen interpretiert. Denn nur eine übermenschliche Göttin der Wahrheit kann dem suchenden Menschen das Ideal des Wissens in seiner Form erläutern. Die Urteile der Menschen bleiben alle endlich, bloße Gewissheiten, Versicherungen, welche der Idealform des ‚absoluten‘ Wissens nur je nach Relevanz hinreichend nahe kommen. Dieses ‚Ziel‘ kann man nie erreichen.

Auch aus der Überlegung des Descartes, nach der sogar das Zweifeln ein Denken ist, folgt dann nicht etwa die sichere Selbstgewissheit, dass ich denken kann und dass ich weiß, was Denken ist, sondern gerade das Gegenteil. Gerade weil ich im Denken und Zweifeln scheinbar selbstverständliche Formen des (Sprech-)Handelns aktualisiere, muss ich diese Formen als bekannt voraussetzen. Ich kann sie im Aktvollzug selbst nicht voll und ganz zum Thema meiner denkenden Reflexion machen. Denn auch diese Reflexion ist, wenn sie verständlich sein soll, immer schon eine Aktualisierung einer Denkform: Ich und du, wir müssen zumindest schon verstehen, was es heißt, eine Denk- bzw. Sprechhandlungsform der Art „ich zweifle an ...“ bzw. „ich denke gerade an ...“ sinnvoll zu aktualisieren und so oder anders den entsprechenden Denk- bzw. Sprechakt richtig zu vollziehen.

Im Selbstverständlichen verbirgt sich damit das, was dem Nachdenken gerade nicht als selbstverständlich gilt: die *Form* des Handelns und Denkens selbst. Es verbirgt sich in ihm auch die (von manchen „transzendental“ genannte) *Freiheit des Urteilens und Handelns* – im Unterschied zu einer (ebenfalls als „transzendental“ bezeichnbaren) Unfreiheit *kausal erklärter Ereignisse*. Das Selbstverständliche verdeckt damit die Einsicht, um die es Heidegger geht. Es ist die Einsicht, dass es immer eine Denkmöglichkeit gibt und geben muss, die über das Modell des wissenschaftlichen Denkens und Erklärens hinaus reicht. Warum das so ist, das will Heidegger in seinen Überlegungen zur Frage „Was heißt denken?“ zeigen, und zwar ohne unsere Worte „Selbstverständlichkeit“, „Anerkennung“, „Endlichkeit“, „Standpunkt“, „Perspektive“, „Ideal“, „Invarianz“, „Objektivität“, „transzendente Freiheit des Handelns“, „Form“ oder „transzendente Unfreiheit kausal erklärter Ereignisse“ zu gebrauchen oder erläutern zu müssen. Ich verwende sie hier dagegen ganz bewusst. Das geschieht, um zumindest eine grobe Voranzeige des Themas zu geben – jedenfalls für die, welche die genannten Worte zu verstehen glauben.

3. Können

Heidegger geht mit seiner Frage „Was *heißt* Denken?“ freilich viel behutsamer um – und verlangt daher vom Leser viel mehr an Geduld. Er fragt erst nach dem Denkwürdigsten und Bedenklichsten, das uns zu denken heißt. Er fragt also, welches Problem es ist, das uns *in das Denken ruft*, das eine besondere Art des Nachdenkens notwendig macht:

„Was heißt Denken? Hüten wir uns vor der blinden Gier, die für diese Frage eine Antwort in der Form einer Formel erraffen möchte. Bleiben wir bei der Frage. Achten wir auf die Weise, in der sie fragt: was heißt denken?“

„Warte, ich werde dich lehren, was gehorchen heißt“, ruft die Mutter ihrem Buben nach, der nicht nach Hause will. Verspricht die Mutter ihrem Sohn eine Definition über den Gehorsam? Nein. Aber vielleicht gibt sie ihm eine Lektion? Auch nicht, falls sie eine rechte Mutter ist. Sie wird vielmehr dem Sohn das Gehorchen beibringen. Oder noch besser, und umgekehrt: sie wird den Sohn in das Gehorchen bringen. Das glückt um so nachhaltiger, je seltener sie silt.“¹⁴

So beginnt bei Heidegger die V. Vorlesung des ersten Zyklus. Dabei weist er, erstens, auf eine mindestens dreifache Bedeutung des Wortes „heißes“ hin – und auf den Zusammenhang dieser Gebrauchsschattierungen. Die Mutter gebraucht das Wort in dem Sinn, dass sie, leicht ironisch, zu zeigen verspricht, was es heißt, etwas (richtig) zu tun (a) oder auch, was es heißt, dass etwas (ein Tun oder auch eine Haltung) wirklich als ein ‚wahres‘ Gehorchen angesprochen werden kann (a'). Die scheinbar schwierige Form dieser Rede von ‚Wahrheit‘ kennen wir aus der Debatte darum, was ein wahres Kunstwerk sei, oder wahre Freiheit, oder wahres Wissen. Die Mutter in Heideggers Beispiel will dabei ihrem Sohn nicht einfachhin zeigen, wie etwas heißt, wie es also üblicherweise genannt oder gerufen wird (b). Das weiß der Sohn schon. Sie verwendet das Wort aber auch nicht einfach im Sinne von „jubere“, jemandem etwas zu tun heißen (c), auch wenn sie ihrem Sohn einfach hätte heißen können zu gehorchen.

In keinem der Fälle (a) und (b) jedenfalls ist eine Definition im Sinne der formalen Logik irgend tauglich, um zu erläutern, was Gehorchen oder Denken oder, um einfach ein paar weitere Beispiele zu nennen, Dichten oder Beten heißt. Daher hilft uns auch eine definitorische Formel dafür, was Denken heißt, als solche nicht (viel) weiter. Denn es geht darum, das Denken als ein Tun zu lernen. Und es geht darum, genauer zu *wissen*, was eine Formel besagt, die das Denken erläutert. Dazu müssen wir schon die Praxis kennen, worauf sie sich bezieht. Es ist daher immer zu *zeigen*, was Denken heißt. Und es ist *auseinanderzulegen*, was so alles Denken heißt oder eben einfach „Denken“ genannt wird.

¹⁴ Heidegger: *Was heißt Denken*, 85.

Die seit Gilbert Ryle in der angelsächsischen Philosophie mit Recht so betonte und von dort in die deutschsprachige Debatte re-importierte Einsicht, dass ein Wissen, wie etwas geht, ein *knowing-how*, immer einem Wissen, dass etwas so oder anders ist, vorhergeht, also einem *knowing that*, entsteht aus Heideggers Entwicklung von Husserls Phänomenologie.

Heideggers erste Antwort auf die Frage, was das Thema des Denkens ist, um das es ihm geht, ist diese: Es ist die Tatsache, dass wir noch nicht wissen, was Denken ist. Wir wissen noch nicht, was Denken ist, weil wir implizit meinen oder einfach unterstellen, es zu wissen, und das am Ende bloß aufgrund einer scheinbar unmittelbaren Eigenerfahrung, die doch nur Reaktion unserer Ausbildung ist. In unseren eigenen Denkvollzügen haben wir aber bloß erst eine Ahnung davon, was Denken heißt. Das gilt, obwohl wir auf die Frage, was Denken sei, mit allerlei Formeln zu antworten pflegen.

Heideggers zweite Antwort ist: Wir vermögen noch nicht zu denken, wenn wir und weil wir entgegen allen Beteuerungen unserer angeblichen Liebe zum Wissen, zum Denken und zur Philosophie das Denken überhaupt nicht mögen.¹⁵ Heidegger sagt uns zwar nicht explizit, warum wir das Denken nicht mögen. Aber es ist klar, was er meint: Wir mögen das Denken nicht, weil es zu viel von uns verlangt. Es ist uns zu anstrengend. Wir müssten zu viel von dem in Frage stellen, was wir im Alltag und in den Wissenschaften, in der Politik oder in der Ökonomie als selbstverständlich unterstellen.

Wir betrachten zunächst die erste Antwort. Um zu sehen, welche Formeln nicht ausreichen (sollten), folgt eine Liste von formelartigen ‚Definitionen‘, die uns sagen wollen, was Denken ist. Eine der berühmtesten Formeln geht auf Platon zurück. Im Dialog *Theaitetos* lässt er den Sokrates erklären, Denken sei eine stille Rede der Seele mit sich selbst.¹⁶ Diese Formel taucht wieder auf bei Hobbes und dann auch bei Kant. Eng verwandt mit ihr ist die Formel, die sich in Hamanns „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ findet: „Vernunft ist Sprache, *logos*.“

Sind das nicht gute Formeln? Dienen sie nicht alle sogar einer gewissen Demystifizierung des Denkens? Warum sollten wir uns vor derartigen Formeln hüten? Warum sollten wir nicht gerade nach solchen Formeln verlangen oder suchen?

Hamanns Formel ist eng verwandt mit der aristotelischen Formel für den Menschen als *zoon logon echon*, als vernunftbegabtes, das heißt, als sprachbegabtes Wesen. Diese Formel verwandelt sich in der lateinischen Übersetzung zur Definition des Menschen als *animal rationale*. Die Ver-

¹⁵ Heidegger: *Was heißt Denken*, 1.

¹⁶ Platon: *Theaitetos*, 189d, e.

nunft als *Ratio* wird zum Verstand im Sinn der Fähigkeit, mit Sprache regelgeleitet umzugehen. Verstand und Rationalität als *Vermögen der Regeln* (Kant) ist in dieser Auffassung ein Vermögen des richtigen Rechnens und der richtigen Berechnung. Richtiges Denken wird zum richtigen Rechnen. Und das (rationale) Berechnen wird umgekehrt zum Prototyp des (richtigen) Denkens. Irrational ist zunächst, wer nicht selbst denkt, nicht selbst nachrechnet, oder dann auch, wer nicht richtig rechnet, sich etwa dauernd verrechnet.

Da inzwischen Rechenmaschinen rechnen, Computer Sprache verarbeiten und Roboter ihre Bewegungen und Tätigkeiten berechnen können, ist ihnen offenbar ein gewisses Maß an Rationalität, Denkfähigkeit und Verstand im Sinn des Vermögens der rechten, rechnungsrichtigen, Regelbefolgung nicht abzusprechen. In eben diesem Sinn sind sie dann offenbar auch rational. Sie haben in diesem Sinn ‚Verstand‘. Und sie ‚besitzen‘ symbolisch gespeichertes Wissen. Oder etwa nicht? Was wäre an dieser Folgerung aus der klassischen Formel für das Denken als Fähigkeit der Beherrschung von Sprache und Rechnung, *logos* und *ratio*, falsch oder problematisch?

Eine dritte Formel ist implizit schon mehrfach aufgetaucht. Demnach besteht Denken in einem Nachdenken oder Reflektieren im Sinn des *reflectere animum*, der Rückwende der Aufmerksamkeit weg von einem mehr oder weniger fernen Objekt auf uns selbst, auf die Nähe oder ‚Heimat‘, in der wir leben und sind. Hier wird Denken als Nachdenken über die eigene Lage, den eigenen Ort, das eigene Dasein verstanden. Erst wer so denken kann, hat Selbstbewusstsein. Was könnte an einer solchen Formel irreführend sein? Nun, zunächst ist daran zu erinnern, dass es eine bekannte Kritik an der ‚bloßen Reflexion‘ gibt, wie sie von Hegel bis zu Heidegger führt. Was aber besagt sie? Was sagen diese Formeln überhaupt? Was lehren sie uns, und wie lehren sie uns etwas?

Auch wenn wir Heidegger am Ende zugeben sollten, dass formelartige Definitionen des Denkens nicht ausreichen, wie steht es dann mit dem Versuch, das Denken *begrifflich zu fassen*? Wie sollte dies geschehen, wenn nicht durch definitorische Formeln?

Wie sollten wir, andererseits, über das Denken nachdenken können, ohne es *empirisch zu untersuchen*, etwa indem wir einfach nachschauen, was wir tun, wenn wir denken bzw. wann wir sagen, dass wir denken? Ist die Frage nach den kulturellen Bedingungen des Denkens und nach den individuellen Bedingungen der Teilhabe nicht *tatsächlich eine empirische und kulturhistorische Frage* nach der Individualpsychologie des Denkens und der Geschichte des Denkens im Sinn einer Geschichte von Sprache, Wissen und Wissenschaft, von Diskursen, Texten, Ideen und ganzen soziokulturellen Institutionen? Erübrigt sich dann nicht jede genuin *philosophische Frage* nach dem Begriff des Denkens?

In der Tat kann man die ‚Kehre‘, von der Heidegger selbst spricht, wo er seine Entwicklung weg vom Analyse- und Darstellungsformat seines Hauptwerkes „*Sein und Zeit*“ kommentiert, als Abkehr von einer bestimmten Erwartung an philosophische Analysen werten. Er wendet sich ab von der Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine apriorische oder transzendente begriffliche Reflexion auf die Grundlagen unseres Daseins oder Menschseins. Vielmehr ist jedes derartige Nachdenken immer schon eingelassen in einen konkreten Problem- oder Fragehorizont. Es ist selbst ein Nachdenken über Institutionen und Praxisformen, wie ich sagen würde.¹⁷ Damit schlage ich natürlich vor, immer gleich noch konkreter als Heidegger zu werden, um die Richtung der Fragestellung dingfest zu machen und nicht im Allgemeinen zu belassen.

Das, was es zu bedenken gilt, das Denkwürdigste unserer Zeit, wäre dann die Konstitutionsleistung von Tradition und Gemeinschaft für das, was wir sind, für unser ‚Denken‘ und ‚Wissen‘ und ‚Urteilen‘, für unsere ‚Autonomie‘ und unsere ‚Freiheit‘. Das Denkwürdigste bestünde darin, dass wir einer tiefen Illusion anhängen, wenn wir meinen, die institutionellen Bedingungen dafür, eine autonome und authentische Person zu sein, sei selbst ein Ergebnis unseres eigenen Tuns, unserer eigenen ‚Machenschaften‘, wie sich Heidegger ausdrückt, und nicht vielmehr jedem von uns ereignisanalog vorgegeben. Das Denkwürdigste unserer Zeit wäre demnach der ‚abendländische‘ und ‚neuzeitliche‘ Individualismus, Atomismus, Szientismus und Rationalismus.

Zu bedenken gilt es nach Heidegger, wem allem oder was allem wir *das verdanken, was wir sind*, wem oder was wir das Mensch- bzw. Person-Sein-Können, das menschliche Dasein verdanken, unter Einschluss unseres Denken-Könnens.

Wenn wir die Frage stellen, wem wir unsere personalen Kompetenzen verdanken, die Fähigkeit zu Rede und Sprache etwa, dann fallen uns, wie schon dem Augustinus der Bekenntnisse, als Antworten zunächst ein: Die Eltern und ihre Erziehung. Während dann Augustinus zu Gott weitergeht, gehen wir weiter zur Biologie der Vererbung. Wir verdanken daher, so glauben wir, am Ende alles, was wir sind und können der Natur, insbesondere der Natur der Vererbung von Lebens- und Verhaltenskompetenzen eines ‚gesunden‘ oder ‚normalen‘ Wesens der Spezies Mensch. Dazu zählen auch Lernkompetenzen, die Kompetenz des Spracherwerbs etwa. Zu den pädagogischen Vorbedingungen gehört dann auch die Praxis der Einführung in eine Kultur, die individuelle Enkulturation. Die Existenzform, Seinsweise und Entwicklung der Kultur insgesamt ist dann zwar ganz anders verfasst als die Entwicklung des Individuums zu einer Person, wie wir sie in

¹⁷ Vgl. dazu u. a. Heidegger: *Was heißt Denken*, 65.

einer pädagogischen Entwicklungspsychologie etwa auch zusammen mit einer Motivations- und Handlungstheorie darstellen. Aber der Ansatz der Evolutionsbiologie scheint uns zumindest die allgemeine Form zu zeigen, in der wir auch auf der Ebene des Allgemeinen, der Gattung, die Entwicklung von Kultur und Enkulturation durch das Wechselspiel von Systemerhalt und Umweltanpassung erklären können. Dabei sind die ‚Systeme‘, die sich dabei erhalten wollen, ganze Institutionen. Heideggers idiosynkratisches Wort „Gestell“ verweist auf das Wort „System“ im Kontext unserer Theorien über die Welt, unter Einschluss unserer eigenen Praxisformen und Institutionen.

Soweit die Psychologie die Erinnerung oder das Gedächtnis untersucht, untersucht sie nur die individuellen Vorbedingungen dafür, an einer gemeinsamen Tradition teilzunehmen, nicht die Tradition in ihrer Form selbst. Daher ist weder die Biologie noch die Psychologie eine wirklich *geschichtliche* Wissenschaft, deren Thema *unsere Kultur* in ihrer Entwicklung sein könnte. Denn diese Kultur ist ihr längst schon vorausgesetzt. Biologie und Psychologie enthalten nur *evolutionshistorische* Elemente im Sinn einer *narrativen Kosmologie post hoc*. Daher bedeutet die herrschende Machtergreifung der biologischen und kognitionstheoretischen Verhaltens- und Gehirnwissenschaften in Bezug auf die Frage, was Denken heißt, oder was Bewusstsein oder Selbstbewusstsein sei, und wie es sich entwickelt habe, das Ende des Nachdenkens über das *geschichtliche* Wesen des Denkens. Es handelt sich zugleich um die nach wie vor gegenwärtige Krise der Geisteswissenschaften, ja das mögliche Ende echter Geschichts- und Kulturwissenschaft. Dieses Ende gilt es zu bedenken.

Das heißt, es ist die Frage zu bedenken, ob und warum eine bloß materialhistorische, evolutionsbiologische und systemsoziologische ‚empirische‘ Kulturwissenschaft und ‚Anthropologie‘, wie sie sich nicht ohne geschichtliche Ironie als Erbe des historischen Materialismus im Bildungssystem weltweit durchsetzt, dieses Ende einer Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen personaler Kompetenz und Freiheit im Verhältnis von Gegenwartsproblemen, Geschichtsabhängigkeiten und Zukunftsbewältigungen nicht etwa überwindet, sondern besiegelt.

Eben dies ist das Bedenkliche unserer Zeit. Die Wissenschaft, gerade auch die empirische Wissenschaft von der Kognition, aber auch eine bloß positive, teils narrative, teils ‚explanative‘ Historie, denkt nicht, sondern beobachtet, sammelt, experimentiert und theoretisiert in einem Denkrahmen, der selbst in seinem geschichtlichen, institutionellen und insbesondere praxis- und kooperationsbezogenen Sitz im menschlichen Leben und in seiner Funktion für ein gutes Leben *nicht weiter bedacht ist*.

Vor diesem Hintergrund ist Heideggers eigene Betonung des systematischen und inhaltlichen Zusammenhangs der Worte „Denken“, „Gedanke“,