

Vom Geist der Geschichte

Herausgegeben von
THOMAS OEHL und
THOMAS ENTHOFER

Mohr Siebeck

Vom Geist der Geschichte



Vom Geist der Geschichte

Zu Axel Hutters Narrativer Ontologie

herausgegeben von

Thomas Oehl und Thomas Enthofer

Mohr Siebeck

Thomas Oehl, geboren 1989; Studium der Philosophie, Evangelischen Theologie und Griechischen Philologie in München und Oxford; anschließend Promotionsstudium in München und Forschungsaufenthalt in Pittsburgh; 2020 Promotion in Philosophie; seit 2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und im akademischen Jahr 2023/24 Vertretungsprofessor am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der LMU München.
orcid.org/0000-0002-2720-3540

Thomas Enthofer, geboren 1986; Studium der Theoretischen Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft in München; Promovend und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der LMU München.
orcid.org/0009-0001-1262-4369

ISBN 978-3-16-164503-7 / eISBN 978-3-16-200492-5
DOI 10.1628/978-3-16-200492-5

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

© 2026 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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg. Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Inhalt

<i>Thomas Oehl/Thomas Enthofer</i>	
Einleitung	VII
<i>Thomas Oehl</i>	
Zur Dialektik der Narrativen Ontologie	1
<i>Sebastian Rödl</i>	
Form und Inhalt des Ich	25
<i>Tereza Matějčková</i>	
„Noch einmal?“ Ja, aber anders. Ich, ein Wiederholungstäter	37
<i>Ariane Cäcilie Schneck</i>	
Freiheit und Personsein	55
<i>Dominik Fröhlich</i>	
Die Ironie der Geschichte	77
<i>Julia Peters</i>	
Charakter und Zeitlichkeit	91
<i>Silvia Jonas</i>	
Sinn und Selbsterkenntnis	105
<i>Jan Rohls</i>	
Das leere Grab. Tod und Auferstehung bei Joseph und Jesus	121
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
Sind Gott und Unsterblichkeit nur Metaphern? Zur befragungswürdigen Unterscheidung von Gleichnis und Wahrheit	139
<i>Wilhelm Vossenkuhl</i>	
Vergegenwärtigung, Gegenwart und Geschichte	161

Axel Hutter

Charakter und Charakterlosigkeit. Die Dialektik der menschlichen Freiheit	177
Autorinnen und Autoren	193
Namenregister	195
Begriffsregister	197

Einleitung

Thomas Oehl/Thomas Enthofer

Wenn ein Buch, das in unsere Hände fällt, uns von Anfang an fesselt, wie es mir mit Axel Hutters neuem Buch *Narrative Ontologie* erging, ist das in der Produktionsmaschine philosophischer Texte, die sicher alle etwas Richtiges sagen, eine extreme Ausnahme. Offenbar gibt es noch eigenwillig nachdenkende Zeitgenossen auch in der akademischen Philosophie, die nicht bloß im tautologischen Sinn der Reproduktion allgemeiner Intuitionen selbst denken.¹

Diese anerkennenden Zeilen hat Pirmin Stekeler-Weithofer in seiner Besprechung von Axel Hutters *Narrativer Ontologie* geschrieben. Damit hat einer der Beitragenden des vorliegenden Bandes etwas zum Ausdruck gebracht, das wohl alle Beitragenden (und vermutlich auch viele Leserinnen und Leser dieses Bandes) so oder so ähnlich erfahren haben. Gerade aus solcher Erfahrung mag eine Motivation zur Beschäftigung mit der Narrativen Ontologie erwachsen, die über spezifische inhaltliche Gründe hinausgeht, die es dafür ebenfalls in Vielzahl geben mag. Mit seiner *Narrativen Ontologie* hat Axel Hutter ein Buch vorgelegt, das in vielerlei Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung ist – und das geistige Hände ausstreckt: einerseits in die Vergangenheit, in die Tradition, in die es sich selbst stellt und die es auch zum Thema macht, andererseits in die Zukunft, zu einem philosophischen Denken, das produktiv mit dem Buch umgehen, besagte Tradition fortschreiben möge. Dieser Aufgabe stellen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes, der einige Jahre nach der Publikation des Buches erscheint, die seinen Leserinnen und Lesern Zeit gegeben haben, es zu bedenken und weiterzudenken.

Dass Axel Hutters Buch besagte geistige Hände ausstreckt, gilt von ihm nicht nur allgemein, wie es für jedes philosophische Buch gelten kann. Es gilt vielmehr auch in einem spezifischen Sinne: Denn es ist ja eine Grundidee dieses Buches, dass es Sinn überhaupt erst gibt in einer geschichtlich vermittelten Aneignung, im Verstehen dessen, was uns so gegeben ist, dass es uns in verbindlicher Weise zur Deutung aufruft. Diese Grundidee wird nicht nur als *Inhalt* des Buches gedanklich entfaltet; sie wird, konsequenterweise, im Buch auch selbst durchgeführt, gibt dem Buch seine eigentümliche *Form*: Axel Hutter stellt sich als philosophischer Selbstdenker in die Tradition philosophischer Verteidigung

¹ Stekeler-Weithofer, Pirmin, „Die Person und ihre Geschichten. Verstrickung und Entflechtung narrativer Ontologie“, *Philosophische Rundschau* 65:4 (2018), 273–289 [283].

des Sinns zwischen Mensch, Welt und Gott – kurz: des Sinns der Metaphysik; eine Tradition, die im Wortsinne biblisches Alter hat, in der Neuzeit aber unter einen Druck geraten ist, gegen welchen zu bestehen die im Buch versammelten geistigen Kräfte von Kant bis Thomas Mann verlangt. Deren Erbe, das sie wiederum selbst geerbt hatten, tritt Axel Hutter in unserer philosophischen Gegenwart an, und sein Buch endet mit dem Auftrag der „Vergegenwärtigung“, dem der Autor sich im Schluss seines Buches selbst stellt, ohne der Versuchung zu erliegen, abschlußhaft zu werden. So sehr das Buch ein Ganzes ist, so sehr ist es wahr und kein bloßer Topos, dass dieses Buch wie kaum ein anderes weiterzuschreiben ist – nämlich genau dann, wenn seine Grundidee wahr ist. Somit will auch dieser Band mehr als eine übliche akademische Institution sein. Er ist nicht nur ein Band *über* das Buch, sondern will den Sinnzusammenhang fortzuschreiben versuchen, dem das Buch gewidmet ist, also dasselbe tun, was das Buch *selbst* tut.

Damit ist ein Ausdruck angedeutet, den Axel Hutter selbst gerne gebraucht: nämlich, dass es im philosophischen Nachdenken über Klassiker letztlich nicht darum geht, *über Klassiker* nachzudenken, sondern darüber, worüber die Klassiker *selbst* nachdenken. Dies setzt den Mut – das *sapere aude* Kants – voraus, der sich nicht in und hinter gelehrten Debatten versteckt, sondern zur Sache kommt und gerade dadurch Zustimmung wie Ablehnung erfahren kann. Dies ist auch Vorbild für den Band gewesen, und möge Vorbild für daran anschließende Diskussionen sein: Es geht letztlich nicht darum, über eine philosophische Position zu diskutieren, sondern über die Sache, um die sich diese Position selbst sorgt – mit dem leidenschaftlichen Willen, dieser Sache gerecht zu werden, und das heißt, sie zu *verstehen*. Damit ist freilich gerade nicht gesagt, dass ein solches Verstehen am Text des Buches vorbeigehen könnte oder sollte, im Gegenteil: Der Sinn, den es zu verstehen gilt, hat eine geschichtliche, narrative Verfassung und ist gerade im Verstehen sinnvoller Texte zu verstehen. Doch einen Text zu verstehen, heißt, wie Hutter betont, gerade, letztlich nicht dem *Buchstaben*, sondern dem *Geist* zu folgen, auf den der Text selbst aus ist. Mit diesem Anspruch richtet sich Hutter gegen eine gefährliche Tendenz der akademischen Philosophie, diesen Schritt nicht mehr zu gehen und dadurch zu einem selbstreferentiellen Spiel des Buchstäblichen zu werden. Heilsam für die Philosophie ist es dagegen, sich nicht nur um solche Texte zu kümmern, die selbst Produkt der akademischen Disziplin sind, sondern auch um solche, die – mit Hegel zu reden – den beiden anderen Gestalten des absoluten Geistes entstammen, welche vielleicht weniger interne Anfälligkeit für diese Art von Selbstreferentialität haben: die Kunst und die Religion. Beide spielen in Axel Hutters Buch nicht nur eine Rolle; sondern beide finden in ihm auch statt: Thomas Manns Romantetralogie *Joseph und seine Brüder* ist eben nicht nur Gegenstand, sondern Herkunft des Buches; und die jüdisch-christliche Entdeckung Gottes ist nicht nur Thema, sondern Geist des Buches.

Der Kunst und der Religion horcht das Buch geistig ab, was der Philosophie – genauer: der Metaphysik – immer wieder abhandenzukommen droht: nämlich die von Hutter verfochtene Einsicht, dass das Metaphysicum nicht *Sein*, sondern *Sinn* ist. Eine Metaphysik, die bloß nach (vermeintlich) höherem Sein, das aber immer noch sinn-los ist, nicht aber nach Sinn fragt, ist nach Axel Hutters Urteil zu Recht in Kritik geraten. Doch die Kritik schlägt ins Unkritische um, wenn sie meint, Metaphysik *in toto* hinter sich lassen zu können. Denn recht verstanden ist Metaphysik ihrerseits die wahre Kritik, im Wortsinne von Kritik, als *Unterscheiden*: Metaphysik ist die denkende und damit verbindliche Form des Aufweisens und Erinnerns des *Unterschieds* von Sein und Sinn, der freilich keine *Trennung* beider bedeutet. Denn Sein *hat* Sinn – und ohne Sein wäre auch der Sinn nicht. Aber Sinn ist Sinn und nicht Sein; er ist daher auch keine andere Welt, insbesondere keine Hinterwelt. Besonders plastisch wird dieser Zusammenhang wiederum am Phänomen des Textes selbst, worauf Axel Hutter ausdrücklich hinweist: Der Sinn ist *im* Text und nicht *jenseits* davon zu finden; und doch *sind* nicht schon die Zeichen, wie sie daherkommen, der Sinn. Texttreue bedeutet daher eine *Nähe* zum Text, die uns dialektischerweise gerade *über* den Text hinausführt, zu dem, wofür er da ist: zu seinem Sinn. Wo Textnähe und Sinnverstehen also als Antipoden oder konkurrierende Momente aufgefasst werden, liegt selbst schon ein fundamentales Missverstehen vor.

Dies ist auch der Grund, warum die Beiträge des vorliegenden Bandes so gestaltet sind, wie sie gestaltet sind: Den Beitragenden war die Bitte um Textnähe mit in die Einladung geschrieben, verbunden mit dem Vorschlag, sich, wenn möglich, auf ein Kapitel des Buches zu fokussieren. Solche Textnähe soll gerade dazu dienen, zum eigentümlichen *Sinn* des Buches durchzudringen – um letztlich nicht allein über das Buch zu sprechen, sondern darüber, worüber das Buch selbst spricht, um noch einmal Axel Hutters Ausdruck zu gebrauchen. Auch waren die Beitragenden aufgefordert, ihr eigenes philosophisches Denken in fruchtbare Resonanz mit der Narrativen Ontologie treten zu lassen. So ist der Band auch eine Versammlung gewichtiger gegenwärtiger philosophischer Denkansätze geworden. Auch ist damit unter Beweis gestellt, wie anschlussfähig das Buch für verschiedene Denkart, Methoden, Traditionen, Schulen und Forschungsdebatten ist; schon ein Blick in die Fußnoten und Literaturverzeichnisse der Beiträge lässt dies äußerlich erkennen. Typologisch und exemplarisch seien hier noch drei Fluchtlinien benannt, auf die die Beiträge ausgreifen und die so auch in neuer Konstellation verbunden werden: die klassische deutsche Philosophie, insbesondere Kants Transzendentalphilosophie und dessen kritische Transformation durch Schopenhauer und Nietzsche; die philosophische Hermeneutik, insbesondere deren Fokussierung auf Verstehen und Sinn statt auf bloßes Erklären und Sein; die frühe analytische Philosophie, vor allem Wittgensteins sprachphilosophisch neuartige Behandlung des „Ich“ und der (Form der) Selbsterkenntnis. Eine besondere Fluchtlinie des Bandes ist schließlich ein

Beitrag von Axel Hutter selbst, in dem zentrale Motive der Narrativen Ontologie am Leitfaden des Charakterbegriffs entwickelt werden.

Einige der Beiträge zu diesem Band sind aus Vorträgen hervorgegangen, die auf einer Tagung zu Axel Hutters *Narrativer Ontologie* im Juli 2024 in München gehalten wurden. Wir danken an dieser Stelle daher noch einmal den Förderern der Tagung: Der Münchener Universitätsgesellschaft und der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, letzterer insbesondere für die Gastfreundschaft in ihrem Hause. Außerdem danken wir Kristina Maschek sehr für ihre hilfreiche, kompetente Unterstützung bei der Umsetzung dieses Publikationsprojekts. Dem Verlag Mohr Siebeck sind wir dankbar für die Aufnahme des Buches sowie für die konstruktive Begleitung durch Dr. Katharina Gutekunst und Matthias Spitzner.

München, im Frühjahr 2026

Thomas Oehl und Thomas Enthofer

Zur Dialektik der Narrativen Ontologie

Thomas Oehl

Der folgende Beitrag will die Dialektik darstellen, welche Form der Narrativen Ontologie ist. Da es, wie sich näher zeigen wird, dieser Dialektik als Form wesentlich ist, nicht getrennt von ihrem Inhalt gefasst und verwaltet werden zu können, wird der Beitrag sich auch durch einigen, fokalen Inhalt hindurchzuarbeiten haben. Auch darf er nicht nur *über* Dialektik sprechen, sondern muss sie zugleich selbst (*nach-*)vollziehen, um ihr in ihrer Bewegung zu entsprechen. Gleichwohl kann und will der Beitrag – als sekundärer zu dem Werk Axel Hutters, an dem er sich abarbeitet – solches eben mit besonderer Aufmerksamkeit auf diese Dialektik *als Form* der Narrativen Ontologie tun; er wird diese Dialektik übersichtlich darzustellen versuchen, ohne dass der Inhalt durch den Modus solcher Darstellung aus dem Blick gerät oder ihm Gewalt angetan wird. Entsprechend sucht er sich als hauptsächlichen Bezugstext aus Axel Hutters Werk die Einleitung, in welcher Hutter selbst eine übersichtliche, programmatische Darstellung seiner Narrativen Ontologie gibt.

Auch wenn sich die Dialektik, welche Form der Narrativen Ontologie ist, nicht getrennt von deren Inhalt fassen und verwalten lässt, so können doch zur Orientierung zwei ihrer Wesenszüge vorab abstrakt benannt werden – auch, um von vornherein erkennbar werden zu lassen, in welchem bestimmten Sinne das schillernde Wort „Dialektik“ hier verwendet werden soll: Ihr ist zum einen wesentlich, das Denken über die Alternative zwischen zwei gegensätzlichen Möglichkeiten, die ihm naheliegen und die ihm den Raum des Möglichen zunächst zu erschöpfen scheinen, hinauszutreiben – und zwar im Angesicht einer Sache, die solches von ihm fordert –, und das Denken so in die Bewegung eines freiheitsförmigen Auf-Bruchs zu bringen und sich selbst gegenüber neu werden zu lassen.¹ Zum anderen ist ihr wesentlich, das Denken widerständig gegen die Versuchung zu machen und zu halten, sich in Herrschafts- oder Zwangsformen einzufügen, welche es in vielerlei Gestalt gibt; eine davon ist die Alternative zwischen dem herrschaftlichen Zwang rein apriorischer Deduktion und der

¹ Die Idee eines „neuen Denkens“, das „neu“ wird durch eine Bedeutungsverschiebung seiner Kategorien und, damit zusammenhängend, insbesondere durch ein verändertes Verhältnis zur Zeit und zur Sprache, findet sich bei Franz Rosenzweig ausgesprochen, der auf Axel Hutters philosophischem Denkweg eine besondere Bedeutung hat und dessen Geist auch in der Narrativen Ontologie zu vernehmen ist (vgl. Rosenzweig, „Das neue Denken“).

Herrschaft der scheinbaren Anarchie des *anything goes*; demgegenüber gilt es, das Denken herrschaftskritisch sein zu lassen, indem es eben von diesen beiden Gestalten der Herrschaft frei wird und sich an dasjenige bindet, das für es Autorität gewonnen hat, die nicht in bloßer Herrschaft besteht.

Beide Wesenszüge dieser Dialektik sind somit *freiheitsförmige*², und es lässt sich an ihnen bereits ablesen, dass diese Dialektik das Erbe dessen antritt, was bei Kant und später bei Adorno als Dialektik aufgetreten ist.³ Dass solche Dialektik auch die Form der Narrativen Ontologie ist, zählt zu ihren bedeutsamen geistigen Besonderheiten und ist vielleicht weniger offensichtlich als anderes, was an ihr beeindruckt – zumal diese Dialektik sich, konsequenterweise, nicht selbst herrschaftsförmig aufdrängt. Nicht zuletzt deshalb wollen die folgenden Gedankenbewegungen ihr die Aufmerksamkeit schenken.

1.

Axel Hutters Werk beginnt so, wie die moderne Philosophie überhaupt begonnen hat und immer wieder beginnt: mit dem *Ich*. Doch konkret beschreitet Hutter einen gedanklichen Weg, der innerhalb der modernen Philosophie als seltener, zarter zu gelten hat. Er präsentiert das Ich nämlich nicht als das cartesische Ich, welches sich nach aller Kritik triumphal selbst erfasst hat und von der Warte dieses exzeptionellen Status aus alles andere, was noch in Frage kommen mag, beurteilt. Vielmehr stellt er das Ich dialektisch dar als dasjenige, das sich selbst gerade mit Gewissheit gegeben sein muss, um sich neu *in Zweifel* ziehen lassen, nach sich selbst *fragen* zu können.⁴ Der Aufgabe der *Selbsterkenntnis*, welche Hutter so, in der zunächst noch mythischen und (damit)

² Es lässt sich also bereits anhand der Dialektik als Form der Narrativen Ontologie zeigen, dass die Narrative Ontologie von der Idee der *Freiheit* angeleitet ist – wie Axel Hutter es im Vorwort zu seinem Werk auch explizit ausspricht: „Die vorliegende Untersuchung widmet sich in kritischer Absicht den drei Ideen, die seit jeher zum Kernbestand des philosophischen Nachdenkens gehört haben: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit.“ (Hutter, *Narrative Ontologie*, VII) Hutter macht besonders deutlich, dass Freiheit wesentlich in der Überwindung der Unfreiheit besteht, die das Nichtverstehen bedeutet; insofern Dialektik selbst solche Überwindung ist, ist also auch sie eine Gestalt von Freiheit.

³ Die spezifische Konstellation eines dialektischen Denkens, die sich zwischen Kant und Adorno auftut (und so auch eine gewisse Distanz zu Hegel ausbildet), hat Axel Hutter in einem Aufsatz zu Adornos *Meditationen zur Metaphysik* dargestellt (vgl. Hutter, „Adornos Meditationen zur Metaphysik“).

⁴ Diesen Zusammenhang hat auch Dieter Henrich herausgestellt und geltend gemacht, daran erinnernd, dass am modernen Ursprung des Ich, bei Descartes, die Selbstgewissheit des Ich intern mit dem *Zweifel* verbunden ist: „Die Gewissheit ist daran gebunden, dass der Zweifel vollzogen wird. So verbindet sich mit der Selbstgewissheit im Dasein das Wissen von *Grenzen* im Wesen dessen, der in solcher Selbstgewissheit steht. Dies Dasein steht nicht in der Sicherheit eines solchen, der aus ihm selbst begründet ist, und jedenfalls fehlt ihm ganz offenbar jene Fülle, von der jeder Zweifel ausgeschlossen sein würde. Besäße es sie, dann würde ihm

geschichtslosen Tradition des delphischen Orakels in Erinnerung ruft, kann sich nur stellen, wer mit Selbstverständlichkeit „ich“ sagen kann; denn nur so ist die Frage der Selbsterkenntnis „Wer oder was bin *ich* eigentlich?“ eine sinnvolle und eine verbindliche Frage. Eine wirkliche und eine ernsthafte *Frage* aber ist sie auch nur dann, wenn der so Fragende in seiner Frage nicht schon weiß, wonach er fragt. Das so verstandene Ich hat sich also gerade nicht schon *erkannt* dadurch, dass es „ich“ sagen kann und sich in diesem minimalen Sinne selbst gegeben ist. Selbstbewusstsein ist also *Bedingung der Möglichkeit* von Selbsterkenntnis, und eben dadurch nicht *identisch* mit ihr.

Damit ist bereits eine Art von philosophischer Position benannt, von der sich Hutter abstößt: eine Ich-Philosophie, welche das Faktum des sich-Gegebenseins des Ich so versteht, als sei dem Ich damit alles, was ihm wesentlich ist, bereits als (zumindest implizite) Erkenntnis mit-gegeben, als impliziere *Selbstbewusstsein* unmittelbar *Selbsterkenntnis*.⁵ Diese Position ist in jüngster Zeit auf eindrucksvolle Weise von Sebastian Rödl neu entfaltet worden.⁶ Eine Stärke dieser Art von Position liegt darin, dass sie ein abgründiges Problem umgehen kann, welchem jede mögliche alternative Position ausgesetzt scheint: Woher, wenn nicht aus sich selbst, soll das Ich etwas Wesentliches über sich selbst erkennen können? Gewiss bietet der Markt des Denkbaren zahllose Gehalte an, die das Ich erwerben kann – doch nur um den Preis, sich dabei selbst zu verkaufen und zu verraten;⁷ denn wieso sollte das, was außerhalb des Ich ist, dem Ich wesentlich und verbindlich sein können? Wie sollte das – seinem Ursprung nach kritische – Ich etwas, das außerhalb seiner selbst ist, akzeptieren können, ohne eben dadurch *unkritisch* zu werden? Diese Fragen scheinen nun prinzipiell keine für das Ich akzeptable Antwort zu erlauben, denn: Entweder eine solche Antwort läge selbst außerhalb des Ich, so würde sich mit und an der Antwort die Frage wiederholen, die durch sie eigentlich beantwortet werden sollte; oder das Ich selbst hält diese Antwort bereit, so wäre das, was es durch diese Antwort von außerhalb seiner selbst aufzunehmen berechtigt wäre, in Wahrheit eben durch

aber auch die besondere Weise seiner Selbstgewissheit gar nicht zugänglich sein.“ (Henrich, *Denken und Selbstsein*, 25)

⁵ Dieses Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis habe ich, unter Berücksichtigung von Axel Hutters Position, an anderer Stelle ausführlicher diskutiert (vgl. Oehl, *Aktivität der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes*, 263–287).

⁶ Vgl. Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity. An Introduction to Absolute Idealism*. In seinem neuen Buch *Gut und Böse. Eine dialektische Ethik* hat Rödl seine Position radikal verändert; er zeigt dort, dass das Selbstbewusstsein sehr wohl Raum für Negativität und das Andere gewinnen kann, sodass es eine Art von Selbsterkenntnis gibt, die über Selbstbewusstsein als solches hinausgeht.

⁷ Es ist gewiss nicht die unbedeutendste und unattraktivste, wenn auch, soweit ich sehe, eine bislang nicht wirklich beachtete Implikation von Rödl's Selbstbewusstseinsphilosophie, dass sie aus den hier dargelegten Gründen eine radikale und gerade deshalb schlagende *Kritik der Ideologie des Marktes* ist, die sich des (philosophischen) Denkens immerzu zu bemächtigen droht.

diese Antwort doch immer schon innerhalb seiner selbst gewesen, ganz im Sinne der Art von Position, gegen welche die Antwort gerade eine Alternative aufzubieten versuchte.

Hier setzt nun Hutters Dialektik an, welche die so gefasste Alternative von „*innerhalb*“ und „*außerhalb*“ des Ich zu überwinden sucht. Sie tut dies, indem sie die Aufmerksamkeit auf eine von beiden Positionen geteilte Überzeugung richtet, welche sich vernünftig in Zweifel ziehen lässt. Sie besteht, wie die geteilte Sprachform beider Positionen bereits anzeigt, darin, dass „das Ich“ zunächst *ein allgemeines singularetantum* sei, *das allgemeine Ich*, wie es in der Tat Signum der modernen, nach-cartesischen Ich-Philosophie(n) geworden ist; dieses Ich hat, gerade aufgrund seiner Allgemeinheit, keinen konkreten Gehalt, und wirft deshalb die Frage auf, wie man von ihm zu den einzelnen, gehalt-vollen Ichen gelangt. Gegen diesen *Primat des allgemeinen Ich*, zu welchem erst *nachträglich* die (Frage nach) Konkretion hinzutritt, bietet Hutter eine Alternative auf, welche sich zugleich als Wittgenstein'sche Erinnerung an eine sprachlich verbürgte, folgenreiche Trivialität und als Leitmotiv von Thomas Manns Joseph-Roman in Hutters Lesart darstellen lässt: dass konkret „ich“ zu sagen etwas ist, das in der Tat *alle* tun, es *zugleich* jedoch entscheidend ist, *wer* es jeweils ist, der „ich“ sagt. Entsprechend eröffnet Hutter den Hauptteil seines Werkes mit folgenden Worten:

Das Leitmotiv des folgenden Gedankengangs ist ein Satz aus Thomas Manns Joseph-Roman; er lautet: „Ich kann ein jeder sagen, aber wer's sagt, darauf kommt's an“ (208).

Die Wendung „Ich kann ein jeder sagen“ deutet in seiner eigentümlichen *Mehrdeutigkeit* auf das zentrale Sachproblem hin. Denn mit dem Wörtchen „Ich“, was immer wir damit sonst noch sagen wollen, meinen wir zunächst und vor allem: „Ich“ und kein anderer, „Ich“ als dieses bestimmte Einzelwesen, hier und jetzt, in Abgrenzung vom Rest der Welt.

Der Umstand, daß nun gerade dieses Wörtchen, mit dem wir so entschieden Individualität und Einmaligkeit ausdrücken wollen, buchstäblich *jeder* sagen kann, deutet freilich auf eine fundamentale Fragwürdigkeit des menschlichen Ich hin, die zu mannigfaltigen Verwirrungen Anlaß gibt.⁸

Eine dieser Verwirrungen – und vielleicht die gravierendste – ist, wie Hutter weiter zeigt, diese: Die Allgemeinheit und (damit) Unbestimmtheit des Ich soll überwunden werden, indem zu einem solchen Ich *äußerlich*, als eine Art Gegengewicht, ein individuelles, bestimmtes Ich hinzutritt – oder es tritt gar an die Stelle des allgemeinen Ich. Dieses individuelle, bestimmte Ich ist unser jeweiliges *Privat-Ich*, auf das wir stolz pochen und an das wir, eitlerweise, auch zunächst denken, wenn wir das Wörtchen „ich“ sagen oder hören. Problematisch daran ist nicht nur das kleinbürgerliche Herrschaftsdenken, welches sich im Pochen auf dieses Privat-Ich Ausdruck verleiht – nämlich, dass ich immer-

⁸ Hutter, *Narrative Ontologie*, 43.

hin Herr im Eigenheim dieses Privat-Ichs bin, zumindest in dessen niedrigen Etagen⁹ –, sondern auch, dass sich das Problem, das damit gelöst werden sollte, bloß wiederholt: Denn nun wäre ja zu fragen, *wie* und *mit welchem Recht* eigentlich von dem allgemeinen Ich zu den jeweiligen Privat-Ichen übergegangen werden soll. Wieder sähe sich das allgemeine Ich einem Markt der partikularen Waren gegenüber, mit denen es sich anfüllen kann. Doch wie sollte dies vernünftig zugehen können, hat das allgemeine Ich qua seiner Unbestimmtheit doch *kein Kriterium in sich*, nach welchem es auf dem Markt wählen könnte, und haben die Waren aufgrund ihres Wesens als Waren doch keinen *qualitativen Wert in sich*, an welchem sich das allgemeine Ich orientieren könnte? Das so gefasste allgemeine Ich im Verhältnis zu solchen Waren ist ein Paradebeispiel für das, was Hutter eine „Ontologie des sinnlosen Seins“ nennt, die, wie er explizit dazusetzt, eine „Herrschaft“ über das Denken auszuüben sucht.¹⁰

Formal gesprochen lässt sich ein Ausweg aus dieser Lage nur finden, wenn ein Ausweg daraus gefunden wird, ein allgemeines Ich und, prinzipiell separat oder separiert davon, ein Privat-Ich zu denken. Hutter schließt mit seiner Denkrichtung, die einen solchen Ausweg sucht, an Stränge der kantischen und nachkantischen Philosophie an, die eine *wahre Individualität* aufzuweisen versuchen, in welcher das Allgemeine und das Besondere nicht einander äußerlich und letztlich entgegengesetzt sind, sondern *von vornherein in einer höheren Einheit verbunden*. Die Formel „von vornherein in einer höheren Einheit verbunden“ ist zunächst allerdings auch nicht mehr als eine Formel, und die entscheidende Frage ist, was man sich darunter zu denken habe und wie sichergestellt werden kann, dass es sich dabei nicht nur um eine rhetorische Volte handelt, mit der versucht wird, durch Fuchteln mit dem Ausdruck „wahre Individualität“ zu überdecken, dass der Sache nach eben kein Ausweg aus dem bloß äußerlichen Gegenüberstehen des allgemeinen und des besonderen Ich gefunden wird.

⁹ Dies ist in Anlehnung an ein so treffendes wie gewitztes Wort Kierkegaards gesagt: „Wollte man sich ein Haus ausdenken, aus Keller, Erdgeschoß und erstem Stock bestehend, so gebaut oder so eingerichtet, daß dieses oder jenes auf einen Standesunterschied zwischen den Bewohnern in jeder Etage berechnet ist – und wollte man das Wesen des Menschen mit einem solchen Haus vergleichen: so trifft bei den meisten Menschen das Traurige und Lächerliche zu, daß sie in ihrem eigenen Haus vorziehen, im Keller zu wohnen. Jeder Mensch ist eine seelisch-leibliche Synthese, mit der Anlage, Geist zu sein, das ist das Gebäude; aber er zieht es vor, im Keller zu wohnen, das heißt, in den Bestimmungen der Sinnlichkeit. Und er zieht es nicht nur vor, im Keller zu wohnen, nein, er liebt das in solchem Maße, daß er erbittert wird, wenn ihm jemand vorschlagen wollte, in die Bel-Etage zu ziehen, die frei zu seiner Disposition steht – denn es ist ja sein eigenes Haus, das er bewohnt.“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 68)

¹⁰ Hutter, *Narrative Ontologie*, 29.

2.

Die Aufgabe, vor die sich das Denken damit gestellt sieht, lässt sich nun, immer noch abstrakt, so formulieren: Es sollen Iche *von Gestalt* gedacht werden, die qua Gestalt eben Gestaltetes, Individuelles und damit auch Bestimmtes und von anderem Unterschiedenes sind, ebenso qua Gestalt aber so, dass sie jedem anderen Ich etwas bedeuten, uns also alle angehen, mit uns allen in verbindlicher Weise verbunden sind.

Dies ist der Fall, wenn eine Gestalt *in der Geschichte* auftritt, in der auch wir auftreten. Dabei sind diese Gestalt und diese Geschichte *gleichursprünglich*: Es ist weder so, dass die Gestalt außerhalb der Geschichte, gleichsam dinghaft, existieren und nachträglich in einen geschichtlichen Zusammenhang eintreten würde; noch ist es so, dass dieser Zusammenhang, gleichsam leer, existieren und erst nachträglich mit Gestalten gefüllt würde. Dieser an sich vielleicht schwierige Gedanke lässt sich durch Hutters Denkmodell des Schauspielers anschaulich und verständlich machen: Es gibt keine Rollen im Schauspiel ohne das Stück; aber es gibt auch kein Stück ohne die Rollen. Diese Gleichursprünglichkeit von Gestalt und Geschichte ist deshalb von eminenter Bedeutung, da sich (nur) durch sie rechtfertigen lässt, warum sich im Falle derartiger Gestalten nicht erneut die bereits angedeutete Problemfrage stellt, wie es eigentlich zu *rechtfertigen* sei, dass sich das philosophische Denken bestimmten Gestalten zuwendet, sie als verbindlich anerkennt und deshalb an ihnen abarbeitet. Da diese Gestalten schon in der Geschichte stehen, in der auch wir stehen, ist die gesuchte Verbindung schon, im Wortsinne, verbindlich hergestellt; das ist es, was „Geschichte“ wahrhaft *bedeutet*: es ist derjenige verbindliche Zusammenhang, in welchem ich, ob ich will oder nicht, zu anderen Gestalten, die vor mir waren (oder nach mir kommen), stehe.

Dieser Begriff von „Geschichte“ ist somit kritisch abzugrenzen von zwei anderen, mit welchen sich solche Verbindlichkeit nicht verständlich machen ließe: Zum einen von einem Begriff von Geschichte, in welchem „Geschichte“ nur das zeitlich gestückelte Behältnis für die Folge an sich unverbundener Einzelner (und damit Ver-Einzelter) ist; aus der Warte von Hutters Begriff von Geschichte hätte solches eben nicht als *Geschichte*, sondern bestenfalls als (leere) *Zeit* zu gelten; die immer weiter auseinanderrückenden Zusammenhänge in ihr wären nur faktisch und nicht verbindlich (nicht „normativ“). Doch Geschichte ist so wenig bloß *Zeit*, wie der dritte Akt eines Theaterstücks nur der zeitlich spätere als die ersten beiden ist. Zum anderen aber ist der wahre Begriff von Geschichte von einem solchen abzugrenzen, nach dem das geschichtliche Verhältnis der Gestalt zu meinem Denken so eng ist, dass mein Denken immer schon mit dieser Gestalt in einer Weise vermittelt ist, die mich mit dem Gehalt dieser Gestalt *immer schon angefüllt* hat. So würde Geschichte zu einem unbewussten, naturhaften Sättigungsprozess verkommen – und damit geistlos werden. Auch

würde letztlich wieder das Ich resultieren, das qua Selbstbewusstsein *immer schon* mit Selbsterkenntnis erfüllt ist. Durch dieses „immer schon“ wäre Geschichte ihrer prozessualen, auch zeitlichen Form beraubt. Wieder ist hier das Denkmodell des Schauspiels hilfreich: Ein Schauspiel wäre keines, wären die Rollen immer schon zu einem, nicht mehr prozessual und zeitlich entfalteten Gesamtzusammenhang oder -verständnis zusammengezogen, etwa, wenn statt Romeo und Julia in ihrem lebendigen Verhältnis zueinander die Interpretation ihres Zusammenhangs (und sei sie noch so treffend) auf der Bühne dargeboten würde.

Der erste falsche Begriff von Geschichte hat also, wie man aphoristisch pointiert sagen könnte, ein *Zuviel*, der zweite ein *Zuwenig an Zeit*; im ersten ist der Abstand meines Denkens zur in Frage stehenden Gestalt *zu groß*, im zweiten *zu gering*. Beide Begriffe verunmöglichen das, worum es Hutter zu tun ist: mein *Verstehen* einer Gestalt, zu welcher ich qua Geschichte in verbindlicher Verbindung stehe. Denn Verstehen lässt weder eine zu große Distanz noch eine zu geringe Distanz zu. *Verstehen kann ich nur, was mir zugleich nahe genug und fern genug liegt.*¹¹

Wenn nun vertreten wird – und dies ist mit Hutter zu vertreten –, dass auch *je mein* Denken gleichursprünglich mit bestimmten Gestalten und ihrer Geschichte (oder einer bestimmten Geschichte und ihren Gestalten) ist, so bedeutet dies also *nicht*, dass mein Denken immer schon kurzgeschlossen wäre mit diesen Gestalten und ihrer Geschichte, dass über mein Verhältnis zu ihnen also schon *entschieden* wäre. Es bedeutet aber auch nicht, dass noch gar kein Verhältnis *bestünde*. Vielmehr besteht qua Geschichte das Verhältnis der *Auf-Gabe*: Es ist mir als Aufgabe *gestellt*, die Gestalten und ihre Geschichte zu *verstehen*, ob ich will oder nicht; doch es ist *mir* als Aufgabe gestellt, und nur ich kann ihr, wie sie mir gestellt ist, gerecht werden. Dies ist erneut ein herrschaftskritischer Gedanke: Weder finde ich die Aufgabe als gelöst vor und habe nur, knechtisch, zu befolgen, was die Lösung schon vorgibt; noch aber bin ich selbst Herr über meine Aufgaben, sodass es eigentlich nur Scheinaufgaben gibt: Fragen und Probleme, die ich mir selbst vorgesetzt habe, und die ich somit, wie wir sagen, „beherrschen“ und „meistern“ kann.

¹¹ Jüngst hat Horst Bredekamp auf Geistlosigkeit und Gewalt als Implikationen von Distanzlosigkeit hingewiesen und deshalb für eine „Neugewinnung von Distanz“ plädiert (vgl. Bredekamp, *Bild, Recht, Zeit*). Bredekamp zeigt (nicht allein in diesem Werk), dass Bedingung der Möglichkeit solcher Distanz die (Anerkennung der) Eigenständigkeit und Eigentätigkeit von Gegenständen ist, die gerade dadurch Gegenstände des Verstehens werden. Dies scheint mir analog zu Axel Hutters Gedanken zu sein, dass nur eigenständige Ich-Gestalten solche sind, die wir verstehen können und sollen, und dass die Verstehensbeziehung, in welcher wir zu ihnen stehen, diese Eigenständigkeit gerade nicht (im Sinne des Idealismus) tilgt. Dies impliziert, wie sich zeigen wird, dass das Ganze, dem die Narrative Ontologie nachdenkt, die Einzelnen, die in ihm sind, nicht verschlingt, auch wenn es für diese Einzelnen durchaus konstitutiv ist, in diesem Ganzen zu sein – und, vor allem, zu bedeuten.

3.

Im bisherigen Gedankengang hat sich, gleichsam von selbst, der Begriff des „*Verstehens*“ Geltung verschafft, welcher auch der leitende epistemische Begriff in Hutterers Narrativer Ontologie ist. Nach der Tradition der *Hermeneutik* – gedacht ist hier an Namen wie Dilthey oder Gadamer –, in welcher dieser Begriff überhaupt ins Zentrum der Philosophie gestellt wurde, gewinnt er seine spezifische Bedeutung in kritischer Abgrenzung vom Begriff des „Erklärens“. ¹² Hutter steht insoweit in dieser Tradition, als auch er das Erklären als etwas versteht, das auf *bloß* Faktisches gerichtet ist und daher als adäquate epistemische Einstellung zum bloßen, sinnlosen Sein zu gelten hat. Der Sinn der Geschichte aber ist kein *bloß* Faktisches, „Erklären“ im erläuterten Sinne ist ihm gegenüber daher nicht angemessen.

Doch – wie das kursivierte „*bloß*“ anzeigt – ist der Sinn, welchen die Narrative Ontologie zum Gegenstand der philosophischen Untersuchung macht, ebenso nichts, das ohne Faktisches wäre, ohne *Sein* sein könnte. Ein entscheidender Punkt Hutterers ist es gerade, den *Dualismus* von Sinn und Sein zu überwinden, der zugleich ein Dualismus am und im Menschen ist, welcher ihn zerteilt und ihm schon dadurch den Charakter einer wahrhaft individuellen Gestalt versperrt:

Die beiden Dimensionen der menschlichen Existenz, Sein und Sinn, werden dergestalt dualistisch auseinandergerissen. Die eine Hälfte bildet die Grundlage einer vom Anspruch des Verstehens entlasteten Seinserkenntnis, die andere Hälfte bildet hingegen die Grundlage einer vom Anspruch der Wahrheit entlasteten Produktion von illusionären Sinnangeboten. ¹³

Soweit die Tradition der Hermeneutik dem (reinen) Sinn das Verstehen und dem (reinen) Sein das Erklären zuordnet, lebt sie selbst von diesem Dualismus, und ihr Begriff von „Verstehen“ taugt schon daher nicht für das Verstehen eines Sinns, der gerade den Dualismus zum Sein überwunden haben soll – und mit ihm denjenigen „Sinn“, wie er auf dem Markt von „illusionären Sinnangeboten“ produziert, verfügbar gemacht und zum Konsum angeboten wird. Das Verhältnis des Denkens zu solchen Gütern des Marktes ist das Gegenmodell zu dem Verhältnis, in dem das Denken in der Geschichte zu wahrhaft individuellen Gestalten steht, denen als solchen gerade wesentlich ist, *keine* Ware, sondern Träger von *Würde* zu sein, keinen Preis, sondern Würde zu haben, wie mit Hutter und im Anschluss an Kant in Erinnerung zu rufen ist.

Die Überwindung dieses Dualismus kann nun aber *nicht* im Gedanken einer *differenzlosen Einheit von Sinn und Sein* bestehen. Denn sonst könnte vom Verstehen eines Sinns der Geschichte (etwa im Unterschied zum Erklären eines

¹² Vgl. hierzu die übersichtliche Darstellung von Riedel, *Verstehen oder Erklären?*

¹³ Hutter, *Narrative Ontologie*, 16.

Seinszusammenhangs) gar nicht mehr die Rede sein, das Programm der Narrativen Ontologie wäre gar nicht mehr distinktiv formulierbar. Die Narrative Ontologie drängt also auf die *dialektische Überwindung des Dualismus von Dualismus und Monismus*: Weder sollen Sinn und Sein einander äußerlich sein, noch sollen sie in einer differenzlosen Einheit untergehen. Denken lässt sich dies, indem das Sein als dasjenige aufgefasst wird, was den Sinn *bedeutet* und, in diesem Sinne, Sinn hat, sinn-voll ist. Dies ist ein, wenn nicht sogar *der*, metaphysische Zentralgedanke der Narrativen Ontologie. Seine philosophische Trifftigkeit wird an der näheren Aufklärung des so an-gedachten Verhältnisses von Sinn und Sein wie auch des damit verbundenen, reformierten Begriffs von „Verstehen“ hängen. Dieses Verhältnis lässt sich, so Hutter, zunächst weiter verständlich machen

am Denkmodell des Sinns eines Textes, der sich nicht jenseits, hinter oder über dem Text, sondern „in“ ihm befindet [...]. Allerdings kann sogar die Rede von einem Sinn, der „in“ der empirischen Buchstäblichkeit des Textes liegt, noch irreführend sein, wenn er dualistisch verstanden wird, so daß erneut Sein und Sinn (wie äußere Hülle und „innerer“ Kern) dualistisch getrennt werden. Räumliche Differenzierungen (jenseits, hinter, über, in) sind hier also grundsätzlich verfehlt. Denn der Sinn liegt streng genommen nicht *im* Text, sondern *der Text selbst* ist sinnvoll. Wenn wir einen Text verstehen, verstehen wir den Text, nicht irgend etwas jenseits, hinter, über oder in ihm: Es ist *ein und derselbe* Text, den wir einmal (ohne Verständnis) buchstabieren und einmal mit Verständnis auf seinen Sinn hin lesen.¹⁴

Wird das Denkmodell nun auf den geschichtlichen Sinn, den die Narrative Ontologie darzustellen versucht, übertragen, ergibt sich dies: Ein geschichtlicher Akt ist nicht nur etwas, *das der Fall ist*, sondern etwas, *das bedeutet*. Dieser Gedanke scheint uns durchaus geläufig zu sein, sagen wir doch, im Falle von Geschichte als Historie wie auch von Geschichte als Narrativ, mit Selbstverständlichkeit Dinge wie: „Als Cäsar den Rubikon überschritt, bedeutete dies eine tiefgreifende Veränderung Roms“ oder „Romeos Irrtum, dass Julia tot sei, bedeutet letztlich seinen eigenen Tod“. Die allgemeine Form solcher Sätze besteht darin, dass sie einen Sachverhalt angeben, der sich von dem in Rede stehenden geschichtlichen Akt unterscheidet, aber als die (oder eine) „Bedeutung“ dieses Aktes ausgesagt wird. In der Tat sind uns Sätze dieser Form geläufig. Die „Bedeutung“, von denen in ihnen die Rede ist, ist jedoch keineswegs die, auf welche die Narrative Ontologie den Blick lenkt; denn sie besteht nur in anderen *Sachverhalten*, also weiterem *Sein*, zu welchem der in Rede stehende geschichtliche Akt (der als solcher ebenfalls Sein ist) wiederum in einem seins- und nicht in einem sinnförmigen Zusammenhang steht. Das zeigt sich daran, dass sich „bedeuten“ in solchen Sätzen etwa durch „*hat zur Folge*“ ersetzen lässt: Dass Cäsar den Rubikon überschritt, hatte eine tiefgreifende Veränderung Roms zur

¹⁴ Hutter, *Narrative Ontologie*, 20.

Folge; Romeos Irrtum, dass Julia tot sei, hat seinen Selbstmord zur Folge. Von „Bedeutung“ in einem distinktiven, irreduziblen Sinne ist hier also gar nicht die Rede; stattdessen wird, verschleiert durch das Wort „Bedeutung“, eine bloße Aufgipfelung von Sein ausgesagt und zelebriert: Was auch immer ist, ist in Wahrheit noch mehr als es selbst. Wenn das Denken sich so zum Sein verhält, hält es sich den Sinn fern, da die Frage nach Sinn (oder Bedeutung) noch gar nicht berührt ist, das Denken aber abgelenkt ist durch immer weitere Beschäftigung mit Sein, das auf immer weiteres, größeres Sein verweist und sich so als ein in sich herrschaftliches Geschehen erweist, dem das Denken nur genügt, indem es ihm knechtisch folgt und vor immer größerem Sein, das es erkennen darf, ehrfürchtig erstarrt. Diese knechtische Haltung kann ihm dann, notgedrungen, zu einem Sinnsurrogat werden: Bedeutend wird mein Denken, indem es die erhabene Größe des Seins erkennt und anerkennt.

Wo das Denken sich mit einem solchen Sinnsurrogat nicht zufriedengeben will, steht es in der Versuchung, die Herrschaft des Seins durch *willkürliche Setzung* von Sinnzusammenhängen aufzubrechen, wobei als jeweiliger Sinn etwas, was dem eigenen Privat-Ich „bedeutend“ erscheint, gewählt wird: „Für mich steht Cäsars Verhalten sinnbildlich für die toxische Männlichkeit unserer heutigen Gesellschaft“ – um nur ein Beispiel zu (er)finden. Selbstredend weist die Narrative Ontologie diese Alternative zur knechtischen Haltung gegenüber dem Sein ebenso entschieden zurück, sucht sie doch bloß das Herrschaftsverhältnis umzukehren: Was *tatsächlich* an Gehalt in Cäsars Akt liegen mag, wird ausgeblendet, um überschrieben und überformt zu werden durch einen Gehalt, den das Privat-Ich ihm aufoktroyieren will, um seinen Herrschaftsskopos über sich selbst hinaus zumindest scheinhaft zu erweitern. Nicht zuletzt hängt diese Alternative parasitär an dem, wozu sie Alternative sein will: Die minimale sachliche Plausibilität, die im Zusammenhang von Cäsar und toxischer Männlichkeit unserer Gegenwart liegen mag, ergibt sich, wenn überhaupt, wiederum nur aus einem *an sich* bestehenden (etwa kausalen) *Seinszusammenhang* zwischen Cäsar, seinem Geschlecht und dem Geschlecht mancher Mitglieder der gegenwärtigen Gesellschaft.

Die nunmehr entscheidende Frage lautet also, was denn eigentlich als der Sinn gelten kann, welchen das Sein bedeuten soll und welcher, nicht zuletzt auch wegen eines andernfalls eintretenden Regresses, *nicht wieder bloß Sein sein darf* – sei es solches, das in einem an sich bestehenden (beispielsweise kausalen) *Seinszusammenhang* zum in Frage stehenden Sein steht, sei es solches, das (zudem) willkürlich herbeigeht wurde.

Namenregister

- Abraham 15, 20–22, 84–86, 88
Arendt, Hannah 47–50, 191
Aristoteles 39, 154, 174
- Benjamin, Walter 172–174
Bisenbach, Hans 168
Bredekamp, Horst 7
- Christus 87–89, 124–127, 131 f., 135, 152
Clark, Christopher 171
- Delitzsch, Friedrich 133
Descartes, René 64–74
Dostojewskij, Fjodor 134
Droysen, Johann Gustav 171
- Erdmann, Karl Dietrich 171
Eschenbach, Wolfram von 145
- Fichte, Johann Gottlieb 93–96, 101 f.
Fiedler, Kuno 136
Fischer, Fritz 171
Frankfurt, Harry G. 67 f.
Frege, Gottlob 114
Freud, Sigmund 145, 186
Frisch, Max 168 f.
- Gide, André 134
Guardini, Romano 78 f.
- Hamburger, Käthe 132
Hartmann, Nicolai 162
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 16, 38, 43, 103, 183
Heidegger, Martin 161 f., 142, 154
Henrich, Dieter 2 f., 163
Hildebrand, Dietrich von 88
Hume, David 100
- Jackson, Frank 111
Jeremias, Alfred 132 f.
Jesus 87 f., 121–123, 128–132, 152
- Kant, Immanuel 28–30, 73, 96–98, 101 f., 140, 179–183
Kérenyi, Karl 136
Kierkegaard, Sören 5, 168 f.
Korsgaard, Christine 96
- Lewis, David 111, 114
- Mann, Thomas 46 f., 131 f., 135 f., 142–144, 163–166, 184–187
Marx, Friedhelm 131
McGuinness, Brian 170
- Nagel, Thomas 55, 60, 112
Nietzsche, Friedrich 47–49, 165
- Paulus 88 f., 125, 159
Perry, John 114
- Robinson, Marilynne 40–45
Rödl, Sebastian 3
Roosevelt, Franklin D. 134
Russell, Bertrand 170
- Schiller, Friedrich 96 f., 124
Schneider, Hans Julius 139
Schopenhauer, Arthur 123, 135
- Trilling, Lionel 170
- Weber-Guskar, Eva 57–61
Wittgenstein, Ludwig 27, 115 f., 158, 167, 170

Begriffsregister

- Allgemeinheit vs. Individualität 4f.
Auferstehung 125–128, 131–135
- Böses 44 f., 94
- Charakter 99–101, 178–183, 186–188
Charakterlosigkeit 181 f., 188
Cogito 65, 69
- Denkendes Ding 65
Dialektik 1 f., 12 f.
Differenz 46 f., 49
Distanz 7, 38, 152, 172
Doppelstruktur des Ich 39, 109
- Edelmut 66, 71–73
Egoismus 91–93
Ende 16 f., 89
Erklären vs. Verstehen 8
Ewigkeit 35, 52, 97
- Faulheit 94 f.
Form 1 f., 33–35, 109, 141–143, 150 f.
Freiheit 2, 40, 47, 63 f., 66–70, 72–74, 100, 177–179, 187 f.
- Ganzes 14, 20
Geburt 50, 127, 131
Gegenwart 20, 43, 48, 165 f., 172–175
Gesamtsinn 107 f.
Geschichte 6–9, 44, 85–89, 97, 147 f., 164, 166–174
Gleichnis 134, 164 f.
Gott 16 f., 39–41, 43 f., 48, 108 f., 123–126, 139, 144 f., 153 f., 158
Gottessohn 126, 136
Gottessorge 144, 147, 157
Grab 128–131
- Heilsbringer 132
Hermeneutik 8, 13
- Herrschaft 1 f., 5, 10, 186
Hoffnung 86, 146, 156
Humanisierung 136
- Ich 2–5, 25, 28–30, 37–39, 61, 64 f., 81 f., 88, 91, 94 f., 99, 102, 105 f., 163–165, 186 f.
Indexikalität 25, 114–116
Inhalt 1, 30, 143, 155
Ironie 52, 77–79, 83, 87–89, 172
Ischtar 125, 127
- Kategorischer Imperativ 38, 73, 94
- Leib-Seele-Einheit 65
Liberty of indifference 100
Logischer Positivismus 111
- Meine Welt 158
Metapher 151
Metaphysik IX, 11 f.
Mitleid 123, 127, 135
Moralisches Gesetz 94, 101 f.
Mythos 126, 132, 136
- Offenbarung 40 f., 49–51, 85, 164, 166 f.
Ontologie 5, 91 f., 141, 150 f., 161 f., 189–191
- Parzival 145
Person 38, 58 f., 62 f., 68, 73 f., 96–99, 156–158, 164
Personsein 64, 72, 74
Physikalismus 111
Placebo 139
- Qualia 111
- Rolle 7, 61–63, 73 f., 79 f., 85–87, 101–103, 110, 186, 189

- Scham 42 f.
- Schauspiel/er 7, 19, 21, 61, 63 f., 79 f., 88, 189
- Schuld 42 f.
- Segen 20, 82
- Sein IX, 8–10, 34 f., 62, 81, 141, 154, 161 f., 190 f.
- Selbst 105 f., 115–118, 177 f., 183
- Selbstbestimmung 65–68, 100–102, 185
- Selbsterkenntnis 2 f., 21, 79 f., 109–110, 113–117, 161 f., 177 f., 187
- Selbstsetzung 94
- Selbstverständnis 61–64, 71–73, 87, 188
- Selbstwissen 116
- Sinn IX, 8–15, 17–22, 34 f., 40 f., 56 f., 60–62, 81–83, 87, 107–110, 161, 163–165, 189 f.
- Sinn des Lebens 56 f., 62, 72
- Sinn vs. Sein IX, 8–10
- Sinnzusammenhang 80 f., 91 f., 107 f.
- Sprache 106–109, 118, 162, 185, 189 f.
- Subjekt 21, 31–34, 91 f., 100–103, 106
- Supervenienz 111
- Tammuz 125–127, 131–136
- Täuschung 20, 78–80, 82 f., 86
- Tod 39 f., 50, 86, 121, 124–127, 131, 134, 152
- Tradition 187
- Treue 144 f.
- Unaussprechlichkeit *siehe* Unsagbarkeit
- Universalisierbarkeit 92, 96 f.
- Unsagbarkeit 105, 110, 113, 115, 117
- Unsterblichkeit 156, 158
- Vergegenwärtigung 165 f., 172–175
- Vertrauen 85, 145, 156 f.
- Wahl 63, 68–70, 168 f., 178–180, 183, 187 f.
- Wahrheit 78, 97, 149, 155, 158, 168–171
- Wahrung der Differenzen 46, 49
- Wiedergeburt 127, 135
- Wiederholung 33–35, 45, 48 f., 51 f., 101, 167
- Willensfreiheit 66–68, 72
- Wissen 26, 42, 50, 78 f., 85 f., 113–116, 141 f., 153–155, 158 f.
- Zeit 6 f., 46–48, 51 f., 82, 89, 165 f., 173 f., 183 f.
- Zeitlichkeit 6 f., 33, 59, 61 f., 91 f., 96–98, 109
- Zweifel 2, 64 f., 145