

Das Wissen der Person

Eine Topographie des
menschlichen Geistes

Pirmin Stekeler-Weithofer

Meiner



Pirmin Stekeler-Weithofer

Das Wissen der Person

Eine Topographie des menschlichen Geistes

Herausgegeben von Leander Berger,
Jakob Kümmeler und Max Stange

Meiner

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Universitätsstiftung Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4129-0

ISBN eBook 978-3-7873-4130-6

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlорfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Philosophie und Geschichte als Bildung zum geistigen Leben Eine Einführung in das Denken Pirmin Stekeler-Weithofers	7
Siglen	22
Wissen und Wirklichkeit	25
I. Wirklichkeit als bewertete Möglichkeit	27
II. Wissen und Begriff. Zum normativen Status generischer Sätze	60
III. Die soziale Logik der Anschauung	87
Sprache und Sprechhandlung	117
IV. Zur Logik des »Aber«. Allgemeines Erfahrungswissen in besonderer Anwendung auf empirische Einzelfälle	119
V. Vom Signal zur Sprache. Kooperationslogische Grundlagen begrifflichen Verstehens	149
VI. Dissens und Nachfrage	179
Person und Gemeinschaft	213
VII. Zur Logik des »Wir«. Formen und Darstellungen gemeinsamer Praxis	215
VIII. Autorität als Ursprung der Macht von Vernunft	235
IX. Sittlichkeit der Person und das Eigene in Hegels Logik der Freiheit	258
Psychologie der Person	285
X. Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins	287

XI. Lebenswelt und Menschenzoo. Nietzsches Ethik des Überstiegs vom Bedürfniswesen zur authentischen Person ..	320
XII. Phänomenologie des Subjekts und Transzendenz der Person. Holzwege der Kritik an der Rede über Seele und Gott	340
 Religion, Kunst, Liebe	 365
XIII. Die Transzendenz der Wahrheit und der Gott des allgemeinen Blicks	367
XIV. Der Gottmensch. Gewissen und Freiheit als Ideen des Christentums	398
XV. Kunst im Blickfeld der Philosophie	424
XVI. Amorologisches. Zur Einheit in der Vielfalt des Begriffes)Liebe(.....	447
 Anmerkungen	 481
Register	517

Philosophie und Geschichte als Bildung zum geistigen Leben

Eine Einführung in das Denken Pirmin Stekeler-Weithofers

von Leander Berger, Jakob Kümmerer und Max Stange

Selbstsicheres Expertentum erkennt man oftmals daran, dass Personennamen wie allgemeine Begriffe gebraucht werden – so, als müsste jedem sofort klar sein, wofür der Name steht. Ob damit etwas sinnvoll kurz zusammengefasst oder bloß eine schablonenhafte Namenskenntnis abgerufen wird, zeigt sich erst im weiteren Gespräch. Womöglich steckt dahinter nur bildungsbürgerliche Prätention, die über die Geistesgeschichte so Bescheid zu wissen meint wie über den Weg zum nächsten Bäcker.¹ Die Lektüre kanonischer Autoren erledigt sich dann von selbst. Man meint, die richtigen Schlagworte zu kennen, die mit jedem Namen eine festgeschriebene Rolle in den Theaterstücken des Geistes verbinden. So meinen viele Leute zu wissen, dass der ›Idealist‹ Hegel als Sprachrohr ›der Vernunft‹ prophezeit habe, dass ›die Geschichte‹ an ihr Ende gekommen sei. Auch sonst sei er, wie der Deutsche Idealismus überhaupt, hinter Kant und dessen ›Kritik‹ zurückgefallen. Freilich sprach gerade auch Kant von ›der Vernunft‹ und gilt deswegen manchen als überholt. ›Bewusstseinsphilosoph‹, wobei man heute zu wissen meint, dass das ›Bewusstsein‹ der Psychologie zu überlassen sei. Die Philosophie habe sich ausschließlich mit Sprache zu beschäftigen, vielleicht noch mit deren Verhältnis zu den Dingen, wobei man unterstellt, es sei schon klar, was ›Sprache‹ ist und was ›Dinge‹ sind. Immerhin scheint hier ein zweites Metier der Geistesübung gefunden. Neben die Bewältigung der Geistes-

¹ Bis wohin das gehen kann, zeigt der von Henning Ritter berichtete Fall des wortgewandten Jacob Taubes, der auf Nachfrage über einen frei erfundenen mittelalterlichen Gelehrten zu viel zu berichten wusste. Vgl. Henning Ritter: »Der Mann, der zu viel wusste«, F.A.Z., 19.01.2008, Bilder und Zeiten, Seite Z1.

geschichte durch bloß historische Bildung ist eine formell argumentierende, sich aber in wesentlichen Punkten auf Intuitionen berufende Philosophie getreten, die auf eine konkrete Geschichte des Denkens verzichten zu können meint.

Es ist das doppelte Verdienst Pirmin Stekeler-Weithofers, die zentralen Probleme der sprachanalytischen Philosophie ebenso ernst zu nehmen wie das Studium nicht nur der Philosophie-, sondern überhaupt der Geistesgeschichte. ›Geistesgeschichte‹ bezeichnet dabei die fortschreitende Wiederaufnahme, Revision und Vertiefung unseres allgemeinsten Wissens um die *Formen* unserer theoretischen und praktischen *Welterschließung*. Die zu erschließende Welt und die Dinge in ihr werden nicht als etwas verstanden, das unseren Bezugnahmen schlicht vorgegeben wäre; sondern das, was zu dieser Welt gehört, bildet sich wesentlich erst in unserem Denken und unserer möglicherweise selbstbewussten, wirklichen Tätigkeit. Dabei muss ›die Welt‹ als Raum möglicher Bezugnahmen zwar vorausgesetzt werden, doch nicht als eine schon in sich gegliederte, deren Verhältnisse wir nur noch ›entdecken‹ müssten. Eine ›reine‹ Erkenntnistheorie unterschätzt notorisch *unsere* Beteiligung an der sprachlichen und praktischen Hervorbringung der Verhältnisse, in denen wir leben.

Die philosophische Reflexion auf die Formen unseres Wissens, auf den Gebrauch von titelartigen – das heißt: Themen anzeigen – Worten wie Vernunft, Freiheit, Natur oder Geist, ist ein zentraler Gegenstand einer *Topographie des menschlichen Geistes*, die beansprucht, ein überblicksartiges Verständnis der menschlichen Lebensform überhaupt zu entwickeln. In ihr müssen die institutionellen Formen einer Praxis der Freiheit in Sittlichkeit und Recht ebenso begrifflich expliziert werden wie die Gehalte der nicht rein begriffsformigen Vergegenwärtigungen der *condition humaine* in Kunst und Religion. Die *condition humaine* – eben der *Geist* – ist die allgemeine Bedingung eines menschlichen Lebens, in dem nicht nur das kleine ›wir‹ einer gegenwärtigen und lokalen Kooperations- oder Sittengemeinschaft, sondern das große ›Wir‹ der gemeinsamen Menschheit als einer immer *möglichen* Gemeinschaft von Personen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt wird. Jeder Mensch ist – als Person und selbstbewusst tätiges Wesen – bereits Mitglied in dieser universellen und überzeitlichen Gemeinschaft,

ohne dass er dafür eine Art Aufnahmeprüfung absolvieren oder einen Mitgliedsausweis vorzeigen müsste. Jeder Anspruch auf Wahrheit und Wissen, oder auf die Hervorbringung von Gutem und Schönen, ist nicht nur an irgendeine lokale Gruppe, sondern an die umfassende Gemeinschaft des Geistes adressiert. Eine kulturspezifische Tradition mag sich dieser Universalität geistiger Gemeinschaft zwar nicht bewusst sein, trägt sie aber – als stillschweigende Anerkennung und Weitergabe gemeinsamer Institutionen – doch schon in sich bzw. setzt sie voraus.

In Auseinandersetzung mit dem Begriff des Geistes wird nicht nur ein allzu einseitiger Kulturrelativismus konterkariert, sondern auch an eine Antwort auf die gerade in der Nachfolge einer naturalistisch inspirierten ›Aufklärung‹ bis heute virulente Frage, worin sich eigentlich der Mensch vom Tier unterscheidet, erinnert.² Denn ›der Geist‹ ist kein Gespenst, weder ›in uns‹ (etwa als Gehirn) noch ›außer uns‹ (in der Welt oder einer Über- bzw. Hinterwelt). Wenn vom ›Geist‹ die Rede ist, kann es sinnvollerweise gerade nicht darum gehen, ihn zu naturalisieren, ihn zu verdinglichen und in spezifischen Gehirnarealen lokalisieren zu wollen. Denn der Begriff ›Geist‹ verweist üblicherweise gerade auf das, was vom bloß Natürlichen verschieden ist, indem es sich darüber erhebt und dadurch von ihm unterscheidet. Der Geist sitzt nicht im Kopf eines Einzelnen, sondern ›zwischen den Köpfen‹.³ Seine Bewegungen vollziehen sich aber fraglos in der Zeit, und zwar genauer *in der gemeinsamen Geschichte*. Geistesgeschichte ereignet sich, so lässt sich mit Hölderlin sagen, »seit ein Gespräch wir sind« – und setzt sich fort, solange wir es bleiben. Doch das gesprächsweise Fortschreiten des Geistes impliziert zugleich, dass die Gedanken ›monografisch‹ abgefasst und fixiert werden müssen, um ihnen eine zeitübergreifende Gestalt zu geben, die einmal gefasste Einsichten auch über Jahrhunderte frisch zu halten vermag. Daher ist Philosophie nicht nur Gespräch,

² Die lapidare Beantwortung dieser Frage verdanken wir Hegel: »Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), daß der Mensch durchs Denken sich vom Tiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird.« (E § 2)

³ Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer: *Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes*, Tübingen 2012, 83ff.

sondern immer auch Auseinandersetzung mit dem geschriebenen Wort. Dieses richtig zu lesen und zu verstehen, ist allerdings nicht weniger anspruchsvoll als der rechte Gebrauch einer Landkarte.

Topographien und Landkarten bieten immer nur eine grobe, allgemeine Orientierung der in ihnen jeweils abgebildeten Landschaft. Eine topographische Übersicht will auch der vorliegende Band entwickeln; ob es gelingt, liegt auch am freien Mitdenken der Leserschaft. Das mag diejenigen enttäuschen, die ein philosophisches Buch zur Hand nehmen, weil sie sich Leitlinien für die eigene Lebensführung erhoffen oder unmittelbar befolgbare Anweisungen, wie zu denken sei.

Die hier vorliegenden Aufsätze bewegen sich fast durchgängig auf einem zwar allgemeinen, aber gerade nicht rein abstrakten Niveau. Denn rein abstrakt sind nur die *schematischen* Anwendungen von Wissen, die sich die Unterscheidung zwischen der Ebene des Allgemeinen und der besonderen Anwendung durch uns als Einzelne im jeweils besonderen Einzelfall nicht bewusst machen und daher entweder höchst konventionell oder ganz idiosynkratisch ausfallen.

»Wer denkt abstrakt?« lautet die Frage, die Hegel in seinem gleichnamigen Essay stellt. Dass Stekeler-Weithofer diesen Text gerne empfiehlt, liegt sowohl an dessen knapper, ironischer und damit das Denken fordernden Form als auch daran, dass die Methodik des Philosophierens in diesem Text dramaturgisch gekonnt in Szene gesetzt wird. Es geht um die schonungslose Aufdeckung von impliziten Vorannahmen des eigenen Sprechens bzw. um die Klärung dessen, was die Begriffe, die wir gemeinsam gebrauchen und die unserem gemeinsamen Weltbezug normierend zugrunde liegen (»vernünftig«, »wirklich«, »richtig«, »gut« etc.), sinnvollerweise bedeuten.

Wer denkt nun aber abstrakt? Niemand will und würde von sich behaupten, abstrakt zu denken, erst recht nicht in Gesellschaft: »Was Denken, was abstrakt ist – daß dies jeder Anwesende wisse, wird in guter Gesellschaft vorausgesetzt, und in solcher befinden wir uns. Die Frage ist allein danach, *wer* es sei, der abstrakt denke.«⁴

⁴ G. W. F. Hegel: *Wer denkt abstrakt?*, in: ders.: *Jenaer Schriften (Werkausgabe Bd. 2)*, Frankfurt 1979, S. 575–581, hier S. 576.

Im abstrakten Denken liegt die Gefahr, den jeweiligen Gegenstand des Denkens unter einen einzigen Aspekt seines Daseins zu subsumieren, ihn zu verkürzen. So etwa in Hegels Beispiel, den Mörder *nur als »Mörder« zu sehen »und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm zu vertilgen«*⁵, ihn nicht länger als *besondere Person* mit einer besonderen Geschichte, einem bestimmten Elternhaus etc. zu verstehen, aber auch die *allgemeine Persönlichkeit* von ihm abzuschneiden, kurz: seine Würde mit Füßen zu treten, indem man ihn wie ein gefährliches Tier behandelt.

Freilich ist die Allgemeinheit, die unserem Denken zugrunde liegt, immer ambivalent. Einerseits kann sie in schematisches, eben abstraktes Denken umschlagen und bildet dadurch die Grundlage von Ressentiments und Vorurteilen. Andererseits kommen wir nicht umhin, auf Allgemeines zu rekurrieren. Unsere Bezugnahme auf die Welt und die Dinge in ihr bewegt sich notwendig in einem allgemeinen Rahmen, insofern jede, nicht nur präsentisch zeigende, sondern sprachlich vermittelte Bezugnahme auf einen Gegenstand durch die von Aristoteles analysierte Form vermittelt ist, dass wir stets »Etwas als etwas« (*ti kata timos*) erkennen. In sprachlich verfassten Bezugnahmen wird *Einzelnes* als ein auf *allgemeine Weise* Bestimmtes und insofern als *besonderes Exemplar* identifiziert, das die begrifflichen Bedingungen, durch die festgelegt wird, was es z. B. bedeutet, eine Katze zu sein, hinreichend gut erfüllt. Unser Wissen über die Welt ist grundsätzlich *generisch*, d. h. es gilt »nur *ceteris paribus, prima facie, Pi mal Daumen* oder, wie wir auch sagen, *für gewöhnlich, im Allgemeinen, wenn nichts dazwischenkommt* oder auch *an sich*. So reden wir, wenn wir zum Ausdruck bringen wollen, dass wir auch mit Ausnahmen rechnen sollten, wobei einige wahrscheinlicher sind als andere.

Das Einspruch erhebende Wörtchen »aber«, dem Stekeler-Weithofer eine eigene »Logik des Aber« widmet, gehört daher ebenso wesentlich zur Form unseres Wissens. Auch dieses »Aber« ist ambivalent. Einerseits beschreibt es, dass bloße Zufälle oder Ausnahmen robustes Wissen nicht in einem relevanten Ausmaß tangieren. Ein Storch, der in Europa überwintert, bleibt ein Storch – obwohl wir wissen, dass Störche *an sich* in Afrika überwintern – ebenso

⁵ Ebd., S. 578.

bleibt eine dreibeinige Katze eine Katze. Der Satz: »Eine dreibeinige Katze ist keine Katze« hat schlicht keinen Sinn. Unser Wissen artikuliert zunächst immer bloß grobe Orientierungen über die Welt. Es beansprucht nie, eine erschöpfende Beschreibung aller möglichen Ausnahmen und Einzelfälle zu leisten. Dasselbe gilt für alle handlungsnormierenden und -anleitenden Formen und Regeln, für Packungsbeilagen genauso wie für ärztliche (aber nicht unbedingt für amtliche) Verordnungen. Andererseits verweist der Einspruch des »Aber« auch auf die Notwendigkeit, die Einzelheiten einer besonderen Situation angemessen zu berücksichtigen, und damit auf die schwierige Frage, in welchen Fällen eine Anpassung unseres Wissens notwendig ist, d.h. eine »reale Not«, die in der Unangemessenheit unseres Wissens gegenüber der Wirklichkeit besteht, durch verbessernden Eingriff abgewendet werden muss. Diese Frage betrifft die reale gemeinsame Arbeit am Begriff.

Auch auf einer Landkarte finden wir nicht jeden Baum eingezeichnet – wer dennoch gegen einen läuft, weil er aus Angst, falsch zu gehen, nur auf die Karte und nicht auf die von dieser bloß grob schematisierte wirkliche Landschaft schaut, denkt abstrakt, denkt also im eigentlichen Sinne gar nicht, insofern er nicht eigenständig und selbstbewusst, d.h. im Bewusstsein der eigenen Situiertheit in konkreten Kontexten, mitdenkt. In der Spannung zwischen allgemeinem Wissen und den Normen tradiert Sittlichkeit einerseits, den besonderen Umständen jedes Einzelfalls oder den Ansprüchen individueller Personen andererseits vollzieht sich nach Stekeler-Weithofer die Bewegung des Denkens als Bemühung, Widersprüche zwischen für sich genommen abstrakten Extremen zu vermitteln und dabei das in ihnen liegende Wahre festzuhalten.

Diese erste Annäherung lässt schon deutlich werden, dass Stekeler-Weithofer sich nicht damit begnügt, nur Beiträge zu Fachdebatten oder philosophiegeschichtliche Studien zu verfassen, sondern eine umfassende Rekonstruktion der im Laufe einer langen Geschichte des Geistes geformten und weiter getragenen Einsichten in die Beschaffenheit unseres gemeinsamen Wissens leistet – gerade auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Werk Hegels. Denn anders als etwa Rüdiger Bubner meinte,⁶ lässt sich sein Beitrag

⁶ Rüdiger Bubner: *Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels*

zum philosophischen Gespräch keineswegs auf den Ansatz zu einer ›Analytischen‹ Hegelinterpretation reduzieren, in der neueste philosophische Ansichten auf einen alten Text zurückprojiziert werden.⁷ Auch geht es nicht bloß darum, Hegels ›Anschlussfähigkeit‹ für zeitgenössische Debatten zu beweisen. Passender scheint es zu sagen, bei Stekeler-Weithofer werde die *ganze Philosophiegeschichte* neu gelesen und nicht selten auch gegen den Strich gebürtet. Es werden Bücherstapel umgeschichtet, Bibliotheken ausgeräumt und neu sortiert. Dies geschieht nicht willkürlich, sondern anlässlich eines begründeten Unbehagens oder sogar Misstrauens gegenüber den allzu verfestigten Verhältnissen in den üblichen Schulmeinungen.

Es geht bei Stekeler-Weithofer also nicht nur um Hegels Werk als historische Erscheinung, um ›seine‹ Philosophie oder gar vermeintlich wahren Intentionen. Der Anspruch lautet vielmehr, sich nicht immer mit den etablierten Vorannahmen über die Geschichte des philosophischen Denkens zufrieden zu geben, sondern ein *zeitübergreifendes* philosophisches Projekt selbstdenkend aufzunehmen und fortzuführen. Dieses philosophische Projekt ist die durchaus gemeinsam mit den Sachwissenschaften betriebene Unternehmung, unserem Leben in der wirklichen Welt eine allgemeine Orientierung zu geben, jedoch so, dass der bestehende Kanon nicht einfach kopiert wird. Während dabei die Sachwissenschaften gebietsspezifisch immer feinere Landkarten zeichnen, fragt die Philosophie unablässig nach dem Zustandekommen und dem allgemeinen Orientierungswert dieser Karten selbst, nach der

Wissenschaft der Logik, in: ders.: *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, S. 53–71, vgl. 62f.

⁷ Herbert Schnädelbach etwa hat Stekeler-Weithofer und Robert Brandom vorgeworfen, sie betrieben Philosophiegeschichte als *bebop history* und Regietheater (vgl. *Information Philosophie* 5 (2000), S. 70–78), was Stekeler-Weithofer in seinem Buch *Philosophiegeschichte* (Berlin 2006, S. 61) ironisch aufgreift: »Jede Geschichte der Entwicklung von Ideen oder von Begriffen, also auch jede diachrone Analyse und Explikation der Inhalte von Texten oder der Bedeutung von Sätzen und Wörtern, ist damit aus methodischen Gründen als eine Art Regietheater aufzufassen. Wir führen jeweils ein altes Drehbuch neu auf.«

Natur des Wissens und der in ihm begriffenen Welt, in der wir leben.

Nach Einschätzung Stekeler-Weithofers birgt Hegels Werk in dieser Hinsicht bedeutsame, vielleicht noch immer unübertroffene und kaum vollumfänglich begriffene Einsichten, die es zu erinnern und neu zu durchdenken gilt. Die in die Tiefen des Textes hinabsteigende, dabei aber nie das Ganze aus dem Blick verlierende Lektüre und Kommentierung des Hegelschen Werks ist daher ein wesentliches Anliegen von Stekeler-Weithofers philosophischem Denken, wobei es, wie gesagt, keineswegs bloß um historisch-philologische Revisionen üblicher Meinungen geht.

Eine inhaltlich anspruchsvolle Interpretation ist überhaupt nur dadurch möglich, dass sie die eigenständige Auseinandersetzung mit Problemen und Fragestellungen voraussetzt, die auch *unabhängig* von Hegel benannt und artikuliert werden können. Der wissenserweiternde Mehrwert der Hegellektüre *kann* daher gar nicht allein darin bestehen, nur auf den überraschenden Umstand hinzuweisen, dass sich bei genauer Lektüre die relevanten Fragen gegenwärtiger Philosophie *auch bei Hegel* nachweisen lassen. Vielmehr ist angesichts einer solchen Entdeckung zu vermuten, dass sich aus der geduldigen Relektüre dieses Philosophen auch neue Perspektiven und vielleicht sogar Antworten gewinnen lassen, die sich von den gegenwärtig gewohnten Ansichten und schon in Umlauf befindlichen Antwortmöglichkeiten unterscheiden.

Gerade deshalb sollten die Kommentare zu Hegels Werken nicht nur für sich, sondern *im Zusammenhang* mit der Diskussion *allgemeiner* philosophischer Fragestellungen betrachtet werden, wie sie von Stekeler-Weithofer in zahlreichen anderen Publikationen und vor allem Aufsätzen betrieben wird. Dass dabei regelmäßig unkonventionelle Nachbarschaften erzeugt werden, kann als Zeugnis seines an Quine oder womöglich gar Rabbi Meir angelehnten Prinzips hermeneutischer *charity* gesehen werden. Insofern es in der Philosophie nicht um Namen, sondern um Positionen und gemeinsame Gedankenlinien geht, wird etwa Platon – mit Paul Natorp – zum Vordenker der Transzentalphilosophie Immanuel Kants, Heinrich Heine zu dem einzigen, der Hegels Gedanken (für lange Zeit) wirklich verstanden habe – und Martin Heidegger zu dessen unwissentlichem Kopisten.

Stekeler-Weithofers dialogische Kommentare suchen einen freien, vom bloß paraphrasierenden Zugriff auf den Wortlaut des Urtextes sich lösenden Umgang mit Hegels philosophischem Werk, um die darin erbrachte Denkleistung in vielleicht eigensinniger, aber erkenntnisträchtiger Weise nachzuvollziehen und zu übersetzen. Als eigensinnig mag diese Herangehensweise erstens deshalb erscheinen, weil sie ›den wirklichen Hegel mit Vehemenz von der Rolle unterscheidet, die ihm in den immer wieder aufgeführten Dramen der Philosophiegeschichte zugeteilt wird. Zweitens erhebt sich dieser Kommentar über den Wortlaut von Hegels Text, der von ›konservativen‹ Exegeten hochgeschätzt und geradezu für heilig, das heißt: unantastbar gehalten wird. Nach dieser, dem Buchstaben allzu treu verbundenen Auffassung gilt der *Text* für die einzig wahre Repräsentation seines *Inhalts*. Dagegen behauptet Stekeler-Weithofer mit Nachdruck, dass Inhalte nur über Varianten der Übersetzung und Kommentierung zugänglich und explizit werden. Nur so gibt es Inhalte, nur so lebt Geist, nur so sagen Texte etwas. Leicht wird man hier einen geistesgeschichtlich tief verankerten Zug wiedererkennen (vgl. 2. Kor. 3,6), der keineswegs auf einen Bruch mit der Vergangenheit zielt, sondern auf den fortwährenden und kritischen Erhalt dessen, was in den vergangenen Zeiten bereits gewusst wurde und deshalb auch heute nicht vergessen werden sollte.

Doch was soll es überhaupt heißen, dass *jemals* etwas *gewusst* wurde? Wer auswendig gelernte Lehrsätze oder Gedichte einwandfrei wiedergeben kann, der muss noch längst nicht begriffen haben, worum es darin geht. So ging es schon dem ›ersten‹ Wissenschaftler Platon und dann auch dem griechisch gebildeten Gemeindelehrer Paulus darum, die Leute für die Frage nach dem *eigenlichen Inhalt*, den *guten Sinn* und die Notwendigkeit einer kontextabhängigen Auslegung und frei urteilenden Anwendung allgemeiner Formeln und Lehrsätze zu sensibilisieren – und damit der Gefahr eines nur selbstgerechten, aber eben noch nicht selbstbewussten Lebens und Handelns in der gemeinsamen Wirklichkeit vorzubeugen. Das gilt zunächst für *jegliches* feststehende Wissen. Das Besondere des *philosophischen Wissens* liegt nun darin, dass es explizit dieses spannungsreiche Verhältnis von allgemeinem, symbolisch fixiertem Wissen und besonderen Situationen des einzelnen Lebensvollzugs

artikuliert, wie sich auch am Beispiel der ihrem Anspruch nach inhaltsadäquaten Auslegung philosophischer Texte zeigt.

Die Schwierigkeit auch von Stekeler-Weithofers Hegel-Kommentaren besteht nämlich darin, dass die zunächst nur als möglich vorgestellte Inhaltsgleichheit von Urtext und Kommentar durch die Leser *selbst urteilend erkannt* werden muss, weil sich eine solche Übereinstimmung niemals durch einen bloßen Textvergleich feststellen oder gar beweisen lässt. Die Leserschaft sieht sich durch die *Zumutung* eines interpretierenden Kommentars dazu genötigt, nicht nur zu nicken oder mit dem Kopf zu schütteln, sondern *selbst zu erklären*, worin sie Urtext und Auslegung als übereinstimmend erkennt oder auch als *nicht* übereinstimmend. Jeder Widerspruch ist eigenständig zu artikulieren und zu begründen, und zwar, wie Stekeler-Weithofer nicht müde wird hervorzuheben, nach Art eines *konstruktiven Misstrauensvotums* durch einen möglicherweise weiterführenden Gegenvorschlag. Der bloße Hinweis auf eine nur äußerliche Verschiedenheit zweier Texte kann hier nur in seltenen Fällen genügen. Im Streit um das richtige Verständnis eines philosophischen Textes kann daher nie rein textimmanent verfahren werden, sondern es ist stets auf ein schon gesetztes und womöglich auch mit dem interpretierten Autor geteiltes Wissen Rücksicht zu nehmen.

Dabei wird eine die Zeit überdauernde Gemeinschaft des Wissens und der darin bereits begriffenen und weiter zu erkennenden Welt, anders gesagt: eine Gemeinschaft des *Geistes*, vorausgesetzt. Philosophische Texte, nicht nur die Hegels, verstehen sich weder von selbst noch lassen sie sich innerhalb einer reinen Philosophiegeschichte erklären, sondern sie reflektieren ein mit Bewusstsein geführtes und von einem umfangreichen Wissen getragenes Leben, das sich in einigen zeitbedingten Besonderheiten von *unserem Leben* unterscheiden mag, aber in den wesentlichen Zügen (vielleicht) doch mit ihm übereinstimmt. Die triftige Bezugnahme auf *unser Leben, unser Wissen und unsere geistige Lebenswelt* leistet daher nicht nur einen kaum zu unterschätzenden Beitrag zum richtigen Verständnis der philosophischen Überlieferung, sondern bedeutet immer auch Aufnahme und Fortführung einer besonderen Tätigkeit, des Philosophierens, das nichts anderes ist als die fortlaufende Selbstbewusstwerdung, Artikulation und einübende

Teilnahme an einer Gemeinschaft des wissenden, d. h. des geistigen Lebens.

Die Gemeinschaft des Geistes besteht in der anhaltenden, vorzugsweise *sprachlichen* Verständigung über die *gemeinsame* Welt, in der jeder Einzelne von uns im Verbund mit anderen ein selbstbestimmtes Leben führen können soll. Diese besondere Form eines über sich selbst und die wirkliche Welt fortlaufend sich verständigenden Lebens ist die Lebensform der *Person*, die im philosophischen Denken immer wieder, aber auch immer wieder anders und vielleicht nie hinreichend gut artikuliert wird. Die *Philosophiegeschichte*, als Teilgebiet einer wissenschaftlichen Philosophie, ist daher nichts anderes als die ständige Wiedererinnerung und selbstdenkende Vertiefung des Wissens um diesen Gesamtzusammenhang des geistigen Lebens. Dass es so ist, kann, wie gesagt, nur durch eigene Auseinandersetzung mit der Tradition gezeigt werden.

Dieses philosophische Projekt einer traditionsgebundenen Ergründung des geistigen Lebens verfolgt Stekeler-Weithofer in seinen nicht allein mit Hegel, sondern auch mit seinen Lesern dialogisch korrespondierenden Kommentaren, in denen ein Gespräch vertieft wird, das wir zwar auch ohne Bezug auf Hegel führen könnten, dass dann aber sicherlich um einige bedeutende Einsichten und Gedanken ärmer wäre. Es wird in den Beiträgen dieses Bandes daher immer wieder *auch* um Hegel gehen, wenngleich sie stärker sach- und problemorientiert ausgerichtet sind als ein an Hegels eigene Text- und Gedankenführung gebundener Kommentar es leisten kann. Die Leitidee dieses Bandes ist deshalb keine philosophiehistorische, sondern die im Titel angezeigte Verbindung von Wissen und Person.

Die Entscheidung, das »Wissen der Person« als thematischen Mittelpunkt zu setzen, um den die Kapitel dieses Buches gruppiert werden können, wollen wir noch kurz erläutern. Klassischerweise markiert der Begriff der *Person* die Differenz zwischen dem Menschen als einem selbstbewusst handelnden und insofern auch zu-rechnungs- und rechenschaftsfähigen Subjekt einerseits, bloß tierischen Subjekten oder unbelebten Dingen andererseits. Der Begriff der Person verweist demnach auf bestimmte Kompetenzen, die als spezifisch menschlich gelten können sollen. Diese Kompetenzen

sind, so eine zentrale Einsicht Stekeler-Weithofers, im Wesentlichen als erfolgreich angeeignete Haltungen und Handlungsformen zu begreifen, in deren tätiger Aktualisierung wir uns überhaupt erst als personale Subjekte zeigen, eben im Unterschied zu den bloß durch je gegenwärtige Lust- und Unlustempfindungen und unmittelbare Perzeptionen gesteuerten Verhaltensweisen empfindungsfähiger (animalischer) Subjekte.⁸ Ein angemessenes Verständnis der konstitutiven Rolle dieser Haltungen und Handlungsformen, die in ihren Grundbestimmungen zumeist schon in einer mit anderen geteilten sozialen Praxisform vorhanden sind, ist keineswegs trivial – obwohl zahlreiche Autoren meinen, die Existenz voll handlungs- und urteilsfähiger Subjekte ohne Weiteres voraussetzen zu können.

Im Unterschied dazu beabsichtigt der vorliegende Band, das *Wissen der Person*, das immer auch ein Wissen um die konstitutiven Bedingungen sein muss, die es uns ermöglichen, überhaupt als Personen zu handeln und zu urteilen, in seinen Grundzügen explizit zu machen. Eine solche Explikation muss in der Sphäre beginnen, die Hegel »Sittlichkeit« nennt: Dieser Titel bezeichnet zunächst nichts anderes als eine in der Bildung der Einzelperson schon vorausgesetzte und zunächst ›still‹ anerkannte gemeinschaftliche Lebensweise, die an einem bestimmten Ort *gewohnheitsmäßig* befolgt wird. Zu denken und im eigentlichen Sinne eigenverantwortlich zu handeln, lernen wir zunächst anhand vorgegebener Normen des Richtigen und Guten, die uns in der Familie oder gemeindeartigen Soialisationsinstanzen vermittelt werden. Anders gesagt: Insofern ich urteilende und kompetent handelnde Person bin, steht mein Urteilen und Handeln immer schon in der Sphäre gemeinsamen Wissens um allgemein bekannte und mehr oder weniger gut befolgte Handlungsschemata.

⁸ Andererseits sollte, wie Stekeler-Weithofer immer wieder bemerkt, der Begriff der Person nicht auf diesen »Kompetenzsinn« reduziert werden. Denn es ist keineswegs so, dass nur solche Subjekte im emphatischen Sinne menschlich genannt und als Menschen behandelt werden sollten, die bestimmte Normen des Denkens und Handelns angemessen erfüllen (können). Personale Würde steht jedem Menschen qua seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung zu, wie auch Robert Spaemann bemerkt, in: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*, Stuttgart 1996.

Die Entwicklung dieser Handlungsschemata und die Kontrolle ihres zuverlässigen Gelingens sind nie das Werk eines Einzelnen, nicht einmal im Falle genialer Erfinder, die stets »als Zwerge auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit stehen«, wie die berühmte Metapher Bernhard von Chartres' das Verhältnis von Tradition und Gegenwart charakterisiert. Die bewusste Kontrolle personaler Haltungen oder des Gelingens von Handlungen hat daher immer die Form des Mit-Wissens des Einzelnen um das, was *wir* schon wissen und können.

Diese starke Betonung der präsuppositionalen Bedeutung tradierter Formen des gemeinsamen Lebens mag auf den ersten Blick befremden. Denn wir sind es geradezu gewohnt, Traditionsbstände *in toto* für revisionsbedürftig zu halten. In der aufgeklärten Moderne soll keine bloß historisch gesetzte und daher immer auch veränderbare Form menschlichen Zusammenlebens vor der letzten Instanz der kritischen Vernunft des autonomen Subjekts als unantastbare Voraussetzung gelten. Richtig an dieser Überlegung ist, dass die Formen des Ethos prinzipiell revisionsoffen sind. Mit einem überlieferten Worte Hegels könnte man es gar als die »Natur des Geistes« bezeichnen, »das vorhandene Leben zu seinem Objekte« zu machen und »der unendliche Trieb der Tätigkeit [zu sein], dasselbe zu verändern.⁹ Diese verändernde Tätigkeit kann sich jedoch, wie man weiß, auf verschiedenste und geradezu gegenläufige Weisen manifestieren: Verbesserungen sind genauso möglich wie der flagrante Zivilisationsbruch oder das Absägen des Astes, auf dem man sitzt.

Hier scheint uns gegen eine allzu selbstsichere Begeisterung für ein »Selbstdenken«, dessen dialektische Ambivalenz aufgrund der Abhängigkeit gerade der eigenen Intuitionen, Meinungen und Gefühle von bloß angelernten Konventionen oft noch nicht hinreichend bedacht wird, eine Verschiebung der Perspektive angemessen. Denn es ist gerade die gebildete Person, die durch den souveränen Umgang mit explizit begriffenen Formen des Denkens und Handelns dazu befähigt wird, als autonom urteilende an der

⁹ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werkausgabe Bd. 12)*, Frankfurt a. M. 2017, S. 255.

guten Entwicklung gemeinsamer Praxis- und Urteilsformen zu partizipieren.

Das Wissen der Person, als *genitivus subiectivus* verstanden, zeigt sich hier immer auch als Wissen um die Abhängigkeit der eigenen Vermögen von der mit anderen geteilten Praxis. Das *Selberdenken* zeigt sich in *jedem* Denkvollzug. Erst in expliziter Reflexion schafft sich die gebildete Person die Voraussetzungen, um einerseits nicht lediglich Vorgegebenes bewusstlos ausagieren oder nachbeten zu müssen und andererseits nicht ihre subjektive Perspektive im Furor gegen die immer potenziell auch als vorgegebene und einschränkende gegenüberstehenden Traditionen unreflektiert zu verabsolutieren.

Ein gelingendes personales Leben, in dem wir im Wesentlichen so handeln wollen, dass wir allgemeine gute Urteile über unser Handeln und unsere Haltungen wahr machen, ist nur vor dem Hintergrund dieser Anerkennung unserer prinzipiellen Abhängigkeit von der Bewertung unseres Handelns in einem mit anderen geteilten sozialen Raum möglich. Als exemplarischer Vertreter dieser Einsicht firmiert in Stekeler-Weithofers Werk an verschiedenen Stellen der jeder selbstherrlichen Gewalt entsagende Kritiker eines irrenden Gemeinwesens Sokrates. Durch sein Verhalten im gegen ihn angestrengten Prozess hinterließ er – der, um die Glaubwürdigkeit seiner Rolle als Erzieher zu bekräftigen, den Schierlingsbecher der Möglichkeit der Flucht vorzog und damit das Urteil der Gemeinschaft, der er sich angehörig wusste, trotz allem Dissens insgesamt anerkannte – der Nachwelt das Zeugnis einer tatsächlich revolutionären Haltung einer gebildeten Person gegen den konsensualen Irrtum seiner Athener Mitbürger.

Dieses Buch hätte nicht entstehen können ohne die vielfältige Hilfe und Unterstützung, die wir drei Herausgeber von verschiedenen Seiten erfahren durften. So möchten wir zunächst der Leipziger Universitätsstiftung unseren herzlichen Dank aussprechen, die durch ihre großzügige Bezahlung der anfallenden Druckkosten das Erscheinen dieses Buches materiell ermöglicht hat. Nicht weniger dankbar sind wir dem Verlag Felix Meiner für den uns entgegengebrachten Vertrauensvorschuss und die Aufnahme des Buches in die Blaue Reihe. Insbesondere danken wir dabei auch

Marcel Simon-Gadhof für seine Aufgeschlossenheit und interessierte Anteilnahme an dieser Publikation sowie für seine nicht enden wollende Geduld. Sehr zu schätzen wissen wir darüber hinaus, dass sich Andrea Kern und Jonas Held die Zeit genommen haben, das reifende Konzept dieses Buches mit uns zu besprechen. Wir sind froh und dankbar für ihre Anregungen und den ermunternden Zuspruch. Auch Andrea Busch vom Institut für Philosophie der Universität Leipzig möchten wir danken für Ihre unverzichtbare Hilfe in administrativen Angelegenheiten.

Last but not least danken wir Pirmin Stekeler-Weithofer, der uns während unseres Studiums an der Universität Leipzig durch zahlreiche Vorlesungen, Seminare und Gespräche nachhaltig geprägt hat. Das Buch ist ein Versuch, anhand repräsentativer Aufsätze die Grund- und Leitlinien seines Denkens in einer systematischen Ordnung vorzustellen. Wie Wolfram Gobsch und Jonas Held jüngst hervorgehoben haben, geht es bei Pirmin Stekeler-Weithofer um »Orientierung durch Kritik«¹⁰ im unermüdlichen Hinterfragen bereits etablierter Landkarten des Denkens und Handelns, deren Grundzüge um den Zentralbegriff der *Person* geordnet werden können. Dem *Wissen der Person* entspricht am Ende eine Mischung von *Können* und *Haltung*, wie sie in den abschließenden Beiträgen dieses Bandes als *Gewissen*, *Vertrauen* und *Liebe* auf den Begriff gebracht wird.

Basel, Leipzig und München im Juli 2022

¹⁰ Wolfram Gobsch & Jonas Held: *Einleitung*. In: dies. (Hg.): *Orientierung durch Kritik. Essays zum philosophischen Werk Pirmin Stekeler-Weithofers*, Hamburg 2021, S. 7–16.

Siglen

Kant, Immanuel

MdS Die Metaphysik der Sitten, in: AA VI = Gesammelte Schriften »Akademieausgabe« Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

E (GW 20) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (zuerst in 2. Aufl. 1830), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Hamburg 1992.

PhG (GW 9) *Phänomenologie des Geistes* (1809), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen / R. Heede, Hamburg 1980.

PhKunst
(GW 28.1–3) Vorlesungen über die Philosophie der Kunst III.
Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters
1828/1829, hrsg. von W. Jaeschke und N. Hebing,
Hamburg 2015–2020.

R (GW 14.1–3) *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in:
ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14 (1–3), hrsg. von K. Grotsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg
2009–2012.

WdL I (GW 11) Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13) = GW 11, hrsg. von F. Högemann und W. Jaeschke. 1978.

- WdL II (GW 12) *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: *Die subjektive Logik* (1816), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981.
- WdL (GW 21) *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1984.

Nietzsche

- KSA Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin (de Gruyter) 1988, 10 Bde.
- FW *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA 3
- JGB *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5
- MA *Menschliches Allzumenschliches*, in: KSA 2
- NL *Nachgelassene Fragmente*, in: KSA 10
- WL *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in: KSA 1
- ZA *Also sprach Zarathustra*, in: KSA 4

Wittgenstein

- BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (in: *Werkausgabe* Bd. 6), hrsg. v. G. E. M. Anscombe, R. Rhees und G. H. von Wright, Frankfurt/M. 1984.
- PU *Philosophische Untersuchungen* (in: *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt/M. 1989).
- TLP *Tractatus logico-philosophicus* (in: *Werkausgabe* Bd. 1), Frankfurt/M. 1989.

WISSEN UND WIRKLICHKEIT

I. Wirklichkeit als bewertete Möglichkeit

1. Die onto-logische Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit

»Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, [...] die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken.«

(WL, KSA 1, 880)

Was ist Wahrheit? Was ist wirklich? Nietzsche antwortet auf solche Fragen in seinen Texten immer etwas zu schön und zu schnell, indem er aber mit vollem Recht auf die tiefe Bedeutung des rechten Verständnisses figurativer, analogischer und damit modell- und strukturkonstitutiver Redeformen hinweist. Wenn wir etwas langsamer vorgehen, erkennen wir hier zwei Formulierungen einer einzigen Frage. Sie bestimmt den Kernbereich jeder Philosophie, die Ontologie. Diese ist, recht verstanden, immer schon sinnkriteriale Onto-Logie. Das heißt, sie ist oder sollte sein eine logische Untersuchung dessen, was die Ausdrucksformen »Es ist so ...«, »Es gibt den Gegenstand x«, »Es ist wahr, dass p«, »p ist wirklich wahr« oder »y gibt es objektiv bzw. wirklich« alles besagen (können). Es sind dazu allerdings unbedingt die nominalisierten Ausdrucksweisen angemessen zu verstehen, in denen über das Sein (*to einai*), das Seiende (*to on*), seine Existenzweise, die Objektivität, die Wahrheit oder die Wirklichkeit gesprochen wird. Dabei gilt seit alters das Lehrgedicht des Eleaten Parmenides als Anfang der Ontologie. Und es wird seit alters fehlgedeutet. Denn es werden die entsprechenden Nominalisierungen nicht als titelartige Nennungen der oben genannten Ausdrucksformen oder Kategorien verstanden, sondern als Verweise auf eine für Menschen angeblich oder wirklich nie voll erkennbare Welt an sich. Doch damit wird die Form unserer immer auch schon idealisierenden und vom Einzelfall abstrahierenden Reflexionen auf logische Formen (Begriffe, Ideen) und auf die

Erfüllungen normativer Geltungsbedingungen nicht angemessen verstanden. Das geschieht schon, indem man Platons Ideenlehre als Lehre über eine transzendenten Wirklichkeit statt als Reflexion auf die Bedeutung von Begriff, Form, Gattung, Art, Ideal und Idee (auf Griechisch alles »*eidos*«) für explizites Wissen und Wissenschaft liest. Bis heute wird dann auch »das Sein« zumeist als Titel aufgefasst für einen sortalen Bereich aller (wirklichen oder dann auch möglichen) Gegenstände (mit wohldefinierter Identität) oder von allem Seienden, wie man früher halbleteinisch dafür gesagt hat. Doch damit wird die Idee einer philosophischen Ontologie verfehlt. Das sieht im Grunde Aristoteles schon. Denn aus logischen Gründen kann es kein Universum aller Gegenstände geben, über die wir sinnvoll reden, deren Eigenschaften wir erfragen und von denen wir irgendwie sagen können, dass es sie (wirklich) gibt. Anders gesagt, ein *universe of (all meaningful) discourse* gibt es nicht. Das ist jedenfalls dann klar, wenn wir alle abstrakten Redegegenstände hinzunehmen. Denn gerade die logische Form (und Praxis) der Nominalisierung und damit der verbalen Abstraktion ermöglicht es, beliebige neue (abstrakte) Gegenstandsbereiche zu konstituieren, die jeden gegebenen sortalen Gegenstandsbereich überschreiten, also jede gegebene Menge von Elementen transzendifizieren. Um das einzusehen, müsste man also nicht auf Bertrand Russells Antinomie der naiven Mengenlehre warten.

Es sind die von uns gesetzten Bedingungen und Erfüllungen von Gleichungen und Relationsaussagen in begrenzten Gegenstandsbereichen (Hegels ›Begriffen‹) wie den Zahlen, Lebewesen, chemischen Stoffen, mittelgroßen Körperdingen und dann auch von Bewegungen und Prozessen als Instanziierungen von Formen im Werden, die bestimmen, worüber man sinnvoll reden und was man wissen kann. Nur in (semi-)sortalen und damit immer bloß lokalen Gegenstandsbereichen G ist zum Beispiel ein Existenzquantor der Form »*Es gibt ein x in G mit der Eigenschaft E*« auf eine Weise (wohl-)definiert, dass die (seit Gottlob Frege) bekannten logischen Schlussregeln der Quantoren- oder Prädikatenlogik voll (oder *cum grano salis*) gelten, also im Schließen verwendet werden können.¹

Die Konstitution von (halb-)sortalen Redebereichen bestimmt damit offenbar zugleich auch, was man sinnvoll als existent oder