

**8. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie  
in Kooperation mit der Karl-Franzens-Universität Graz**

**7. bis 9. Juni 2007, Graz**

## **Gehirne und Personen**

**Mit einem Schwerpunkt zur Österreichischen Philosophie**

**Abstracts**

# Hauptvorträge

## Karl Acham (Graz)

Historische, soziale und biologische Bestimmtheit und moralische Bestimmung.  
Zu einigen kultur- und naturwissenschaftlichen Befunden und ihrer Bedeutung für die philosophische Anthropologie

Theorien des Ichs, der Individualität und der Person haben in der Geistesgeschichte recht unterschiedliche Formen angenommen und auch verschiedene Stadien der Kritik durchlaufen. Auffassungen über die Autonomie der Persönlichkeit, wie sie sich namentlich bei Kant finden, wurden seit dem 19. Jahrhundert immer wieder kritisiert. Sie würden, so meinte man, den historischen, sozialen und biologischen Voraussetzungen alles Menschlichen nur unzureichend Rechnung tragen und dadurch Gefahr laufen, den Charakter einer Ideologie anzunehmen. Bestimmte Auffassungen des Historismus, der soziologischen Milieu- und Rollentheorie sowie des Nativismus fanden in diesem Zusammenhang immer wieder starken Zuspruch. In der Folge erschien nicht nur Freiheit im Sinne der Möglichkeit der Wahl unterschiedlicher Handlungsoptionen als die "höchste Potenz des Fatums" (Nietzsche), sondern menschliches Handeln darüber hinaus unter Hinweise auf dessen Kontingenz mitunter auch als verantwortungsentlastet. Die Gegenkritik blieb nicht aus. Ihre Anwälte meinten, nicht darüber belehrt werden zu müssen, dass all unser Tun in historische, gesellschaftliche und biologische Zusammenhänge eingebettet ist, ohne die es weitgehend unverständlich bliebe. Doch der Mensch als Person verschwinde, wenn sein Handeln zur Ausführung von geschichtlich wirksamen Faktoren, von sozialen Rollen und Verhaltensmustern, sowie von genetisch präformierten Formen einer Reaktion auf Reize der sozialen oder natürlichen Umwelt herabsinke.

In dem Vortrag soll gezeigt werden, dass einige Argumente von Proponenten dieser antagonistischen Auffassungen triftig sind, andere aber ihr Ziel verfehlen. Dies soll insbesondere auch mit Blick auf exemplarische Vertreter der Geschichtstheorie, Humanethologie und Molekularbiologie geschehen. Weder ist, wie dies unter dem Titel der kausalen Erklärbarkeit menschlicher Handlungen häufig geschieht, von einer zwingenden Wirkung geschichtlicher, sozialer und biologischer "Umstände" auf all unser Handeln auszugehen, noch ist jeder Rekurs auf die unsere denkmöglichen Handlungsoptionen einschränkenden Bedingungen schon als ein Beitrag zur Abschaffung von moralischer Verantwortung anzusehen. Kommt die erstgenannte Position einem Reduktionismus gleich, der sich nach Ansicht vieler Geschichtstheoretiker, Sozialwissenschaftler und Biologen nicht halten lässt, so scheint die erwähnte Gegenposition bei allen Erörterungen von Willensfreiheit und Verantwortung auf eine geradezu unendliche Vielfalt möglicher Handlungsoptionen, somit aber auf die Idee eines unbeschränkten "Menschen überhaupt" fixiert zu sein.

Selbstbestimmung der Persönlichkeit oder Autonomie gibt es nur auf der Grundlage von Selbstbeschränkung. Für die Besonderheit einer Person oder einer Persönlichkeit ist es charakteristisch, dass diese in gewissen Handlungssituationen etwas Bestimmtes tut, damit aber Anderes *nicht* tut. Diese Person tut das Eine und unterlässt das Andere, weil sie eine bestimmte Geschichte, eine bestimmte Sozialisation, eine bestimmte Prädisposition mitbringt, welche zusammen den Rahmen ihrer Erwartungen und Handlungsziele bestimmen. Aber dieses historische, soziale und biologische Erbe gestattet im Regelfall keineswegs nur die Verwirklichung einer einzigen Handlungsmöglichkeit, vor allem wenn das Individuum in der Lage ist, in handelnder Selbstdistanzierung, also in einer durch Einsicht in die Genese und Wirkungen eigener Handlungen gewonnenen Stellungnahme, Selbstbewusstsein zu erwerben.

## Ansgar Beckermann (Bielefeld)

Es gibt kein Ich, doch es gibt mich

Die Naturwissenschaften haben die Philosophie mit einigen provokanten Thesen herausgefordert. Wir hätten keinen freien Willen, heißt es da. Und auch das Ich - nichts als eine Illusion. Wenn man die Argumente analysiert, die hinter diesen Thesen stehen, merkt man schnell, dass die zentrale Hintergrundannahme ein Cartesianisches Menschenbild ist - hier unser Körper, da unser Geist bzw. unser Ich. Ich und Gehirn stehen nach Meinung von Gerhard Roth in einer Konkurrenz zueinander: Entweder gehen meine Handlungen auf mich zurück oder auf mein Gehirn. Aber der Cartesianismus ist keine attraktive Position; es gibt keinen guten Grund für die Annahme, dass wir außer einem Körper auch noch einen immateriellen Geist besitzen. Doch was wird dann aus

dem Ich? Ist das Ich noch zu retten? In gewisser Hinsicht natürlich nicht. Wenn ein Ich zu haben heißt, einen immateriellen Geist zu besitzen, dann gibt es kein Ich. Doch die Annahme, wir hätten ein solches Ich, war immer schon eine philosophische Kopfgeburt. Das Wort "ich" kann so gar nicht verwendet werden; es ist einfach ein indexikalischer Ausdruck, der immer den bezeichnet, der dieses Wort verwendet. So verstanden gibt es zwar kein Ich; aber das bedeutet nicht, dass es mich nicht gibt. Und deshalb gibt es keinerlei Grund, an der Wahrheit der Sätze zu zweifeln „Ich bin 1,83 m groß“, „Ich wurde 1945 in Hamburg geboren“ und „Ich schreibe jetzt diesen Text“. Mit anderen Worten: Es gibt zwar kein Ich, doch es gibt mich. Und ich stehe nicht in Konkurrenz zu meinem Gehirn.

### **Sabine A. Döring (Manchester, Hamburg)**

Kann Willensschwäche rational sein?

Nach einer gängigen Auffassung ist jemand, der seinem wohlüberlegten Urteil zuwiderhandelt, notwendigerweise irrational. Dieser Auffassung hält eine wachsende Anzahl von Philosophen entgegen, dass solche „Willensschwäche“ rational sein kann. Genauer soll Willensschwäche dann manchmal – nicht immer – rational sein, wenn sie durch Gefühle verursacht wird. Zur Verteidigung dieser These berufen sich ihre Vertreter auf jüngste Ergebnisse der empirischen Forschung. Von der Neurowissenschaft über die Psychologie bis hin zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften werden zunehmend Stimmen laut, die die kognitive Bedeutung der Gefühle einklagen und insistieren, dass es im Fall eines Konflikts zwischen wohlüberlegtem Urteil und Gefühl nicht zwangsläufig das Gefühl sein muss, das fehlgeht. Ebenso gut könne das Urteil falsch liegen. In diesem Vortrag widerspreche ich der These, dass gefühlsbedingte Willensschwäche rational sein kann. Jedoch verbirgt sich hinter dieser These eine wichtige Einsicht, die darin besteht, dass wir als rationale Akteure Konflikte zwischen Gefühl und Urteil manchmal in Kauf nehmen müssen. Solche Konflikte sind, obschon keine Kontradiktionen, rationale Konflikte, die produktiv sein können. Im Zuge produktiver Konflikte, so meine These, können unsere Gefühle unsere Urteile eines Besseren belehren, weil Gefühle uns Informationen über die Welt vermitteln können und diese Funktion manchmal besser erfüllen als unsere Urteile. Das ist der Fall, wenn das Gefühl epistemisch angemessen und das Urteil epistemisch unangemessen bzw. falsch ist. Wer Willensschwäche für rational erklärt, vermengt epistemische Angemessenheit mit praktischer Rationalität als der Kontrolle durch Gründe, die der rationale Akteur über seine Gefühle und die durch sie bedingten Handlungen ausübt. Zugleich verstellt er den Blick darauf, daß rationales Akteursein sich in Kontrolle nicht erschöpft. Ein rationaler Akteur muß zunächst erkennen, was er Grund hat zu tun, und dabei erweisen ihm seine Gefühle manchmal – nicht immer – einen besseren Dienst als seine Urteile.

### **Eberhard Schockenhoff (Freiburg)**

Wie frei ist der Mensch? Der gegenwärtige Streit um die Willensfreiheit aus der Sicht der theologischen Ethik

Der Vortrag geht von der Bedeutung der Freiheit als Ausgangspunkt ethischer Überlegungen aus: Ohne das Vermögen der Freiheit hängen nicht nur moralische Begriffe wie Schuld, Verantwortung und Zurechenbarkeit, sondern der Gedanke einer bewussten Lebensführung in der Luft. Im zweiten Schritt erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit der neurowissenschaftlichen Bestreitung der Willensfreiheit und der Behauptung ihres illusionären Charakters. Dabei werden die weltanschaulichen und ontologischen Prämissen eines reduktiven Physikalismus aufgedeckt, den neurowissenschaftlichen Theorien des menschlichen Bewusstseins oftmals nur implizit voraussetzen. Im dritten Schritt wird ein Verständnis menschlicher Freiheit dargelegt, dass mit der Erkenntnis vielfältiger Bedingtheiten des bewussten Lebens vereinbar ist: Freiheit meint nicht eine noch offen bleibende Leerstelle inmitten des allgemeinen Kausalzusammenhangs der Natur, sondern die Fähigkeit, die empirischen Bedingtheiten des Daseins erkennen und ausbalancieren zu können. Die Freiheit zur bewussten Lebensführung gründet in dem Vermögen des Menschen, in Distanz zu seinen Wünschen, Leidenschaften und sozialen Vorprägungen treten zu können und deren Wechselspiel autoregulativ zu steuern. Diese Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber den eigenen Wünschen und zum Aufschub ihrer unmittelbaren Befriedigung über längere Zeiträume hinweg, findet auch in neurowissenschaftlichen Theorien eine Bestätigung, so dass der Dialog zwischen Hirnforschung und Ethik von der anfänglichen Konfrontation in eine konstruktive Phase übergehen kann, wenn sich beide Seiten der methodischen Grenzen ihres Problemzugangs bewusst bleiben.

## Lutz Wingert (Dortmund)

### Lebensweltliche Gewissheit versus wissenschaftliches Wissen?

Was ist das richtige Verhältnis von Wissenschaft und menschlichem Selbstverständnis? Eine nahe liegende Antwort darauf lautet: Unser Selbstverständnis soll sich nach den wissenschaftlich begründeten Aussagen über uns als Menschen richten. Das richtige Menschenbild ist ein Menschenbild, das mit den Ergebnissen der Wissenschaften vom Menschen vereinbar ist. Diese Antwort liegt für uns nahe, wenn mit „uns“ wir Angehörige einer verwissenschaftlichen Alltagskultur gemeint sind.

Diese Kultur ist unter anderem durch die Anerkennung eines Vorrangs wissenschaftlicher Überzeugungen gegenüber nicht-wissenschaftlich gebildeten Überzeugungen über die Natur, über die soziale Welt und über uns gekennzeichnet. Dieses Vorranggebot besagt, dass unsere nicht-wissenschaftlichen Überzeugungen über uns vereinbar sein sollen mit wissenschaftlich begründeten Aussagen über uns.

Allerdings ist das Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Überzeugungen und lebensweltlichen Überzeugungen auch in einer verwissenschaftlichten Alltagskultur nicht spannungsfrei. Lebensweltliche Überzeugungen werden nicht einfach nach Maßgabe ihrer Vereinbarkeit mit wissenschaftlich begründeten Aussagen beibehalten, preisgegeben oder modifiziert. Eine lebensweltliche Überzeugung wie die, dass wir bisweilen in dem, was wir wollen und in dem, was wir willentlich tun, frei sind, erweist sich als widerspenstig gegenüber einer vermeintlich wissenschaftlich begründeten, gegenteiligen deterministischen Überzeugung über uns.

Was soll man von dieser Widerspenstigkeit lebensweltlicher Überzeugungen gegenüber wissenschaftlichen Wissensansprüchen halten? Genauer: Was sagt diese Resistenz über den erkenntnismäßigen Status lebensweltlicher Überzeugungen aus? Sind diese Überzeugungen Irrtümer von Laien? Sind sie im Alltag eingeschliffene, unbegründete Gewissheiten, deren Gehalt nicht wirklich klar ist? Oder sind sie Einsichten, wenn auch nicht auf wissenschaftlichem Weg gewonnene Einsichten? Kurz, was sagt die augenscheinliche Unbeeinflussbarkeit bestimmter alltäglicher Überzeugungen über uns durch die Wissenschaften vom Menschen über den epistemischen (erkenntnismäßigen) Status solcher Überzeugungen aus?

Man kann wenigstens drei Antworten auf diese Frage geben: Lebensweltliche Überzeugungen haben

- a) den Status von Phänomenen (=Sachverhalte, die unstrittig existieren und erklärungs-bedürftig sind),
- b) den Status von unvermeidlichen Illusionen,
- c) den Status von Präsuppositionen.

Mit der Antwort b) können lebensweltliche Überzeugungen in ein Gegensatzverhältnis zu wissenschaftlichen Überzeugungsansprüchen gesetzt werden.

Ich werde Argumente vorstellen für folgende Behauptungen:

- (i) Lebensweltliche Überzeugungen haben den Status von Präsuppositionen.
- (ii) Dieser Status schließt nicht ein, dass sie arationale Gewissheiten sind.
- (iii) Lebensweltliche Überzeugungen haben eine explanatorische Rolle, die für ihren Status als Einsichten spricht.
- (iv) Lebensweltliche Überzeugungen sind Kandidaten für Wissen über Eigenschaften und Fähigkeiten, ohne die wir uns unverständlich werden würden und ohne die wir unfähig werden würden, unsere soziale Lebensweise fortzusetzen.

Die Behauptung einer solchen Unverständlichkeit und Unfähigkeit bei Eliminierung der Überzeugungen ist durch wissenschaftliche Wissensansprüche fallweise anfechtbar.

## Sektionsvorträge

**Albert J.J. Anglberger, Peter Brössel (Salzburg)**

Zur Definition von „Definition“

The definition of ‘... is a definition’ is usually an inductive definition: A set of primitive symbols is fixed. On basis of this set a new predicate may be defined. A second predicate can be defined on basis of the primitive symbols and the first defined predicate and so on. Hence the order in which formulae are introduced is essential. An order of formulae is an order of definitions if the mentioned inductive definition (and some syntactic restrictions) is satisfied and a predicate is definable if there is such an order. In our presentation we will develop two non-inductive definitions of ‘... is a definition’ which are very simple and applicable by every scientist: She can use the decision procedure we will present to judge whether a set of formulae might be a set of definitions and also which predicates have to be accepted as primitive. One definition rests on the idea that definitions establish some kind of dependence. In order to be sound definitions this dependence relation has to satisfy some formal properties. These formal properties are also satisfied by the mathematical  $>$ -relation. This fact allows us to develop a second non-inductive definition on the basis of the  $>$ -relation. Our definition can be shown to be equivalent to definability in the ‘usual’ sense.

**Miloš Arsenijević (Belgrad)**

An  $L_{\omega_1\omega_1}$  Axiomatization of the Linear Archimedean Continua as Merely Relational Structures

I have chosen the language  $L_{\omega_1\omega_1}$  in which to formulate the axioms of two systems of the linear Archimedean continua – the point-based system,  $S_P$ , and the stretch-based system,  $S_I$  – for the following reasons: 1. It enables us to formulate all the axioms of each system in one and the same language; 2. It makes it possible to apply, without any modification, Arsenijević's two sets of rules for translating formulas of each of these systems into formulas of the other, in spite of the fact that these rules were originally formulated in a first-order language for systems that are not continuous but dense only; 3. It enables us to speak about an infinite number of elements of a continuous structure by mentioning explicitly only denumerably many of them; 4. In this way we can formulate not only Cantor's coherence condition for linear continuity but also express the large-scale and small-scale variants of the Archimedean axiom without any reference, either explicit or implicit, to a metric; 5. The models of the two axiom systems are structures that need not be relational-operational but only relational, which means that we can speak of the linear geometric continua directly and not only *via* the field of real numbers (numbers will occur as subscripts only, and they will be limited to the natural numbers).

**Valerie Aucouturier (Paris)**

Human Action and Intentional Action: a non-mentalist view

In the following paper, I wish to focus on the relation between intention, action, and the mind as these themes are developed in both G.E.M. Anscombe and A.J.P. Kenny. Each of these philosophers attempts to develop a Wittgensteinian programme in a manner that stands opposed to contemporary philosophers who defend a “mentalist” conception and who have not (to my mind) responded successfully to Wittgenstein’s criticisms. The guideline of this paper will be to explore how a certain view about language generates philosophical problems; in particular how such a view promotes the search for underlying “substrata” behind thought and consciousness.

My purpose is to examine two aspects of the work of these authors that are particularly relevant: their non-mentalist analysis of intentional action and their attempts to accommodate the subject’s authority in avowing her intentions without falling into the myth of private knowledge (rejected by Wittgenstein). In *Intention* Anscombe insists on maintaining the conceptual links between intention and action that, I shall argue, have been dissolved by a mentalist view of psychological concepts. Indeed, this latter conception presents intention – and “propositional attitudes” in general – as “*internal* states” of the subject that can be directly known. Mentalists even speak of an “*intrinsic* state” of the subject, which is independent from context including subsequent action.

I shall argue, by contrast, that in attempting to describe the nature of intention, we must take into account the many descriptions of what we usually call “intention” or “intending”. There is no such thing as a substantial intention that causes me to act and that one can privately identify. Thus we should resist the idea that we have a “private knowledge” of our thought and a privileged access to our mind by means of introspection, without eliminating the conviction that we are in some way authoritative about our own intentions. I will attempt to bring together a Wittgensteinian critique of contemporary positions in the philosophy of mind. I suspect that such positions—though they dismiss the alternative as “non-scientific”—themselves face insurmountable difficulties. Surveying contemporary theories of intention, I wish to examine whether a Wittgensteinian study, which takes into account the particularities of mental discourse, is not more faithful to the facts—at least those facts that I shall argue are relevant.

Indeed, for Anscombe as for Kenny (both following Wittgenstein’s and Aristotle’s teachings) human action and human behavior is to be described and understood as *sensible* and *rational*. That is, in order to be understood as an action, or as an *explanation* of action, an event has to be described as such by giving *reasons* to act. Moreover this “event” need not be something outside its description. From which it does not follow that we should espouse an idealist stand claiming that an action does not exist independently of its linguistic description(s). But we will rather claim that one identifies an action as intentional only by its being *described* as intentional. Therefore, one ought to distinguish between “My arm is raising” and “I raise my arm”. I shall argue (with Wittgenstein, Anscombe and Kenny) that those reasons or those descriptions are not (as Donald Davidson claims) mental events causing my action. There is actually no need to reify intentions in order to give a satisfying account of human action.

## Erwin Bader (Wien)

### Soziale Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist erstens eine Tugend einer einzelnen Person und zweitens eine qualitative Kategorie zur Beurteilung von Beziehungen zwischen Personen, welche einfacher bis hochkomplexer Art sein können.

Eine Metaebene zum Verständnis des Begriffes „gerecht“ betrifft die Frage, ob auch die Normen selbst (nach denen beurteilt werden soll, ob eine Person oder ein Verhältnis für gerecht gelten soll) gerecht sei. In diesem Sinne lässt sich die Frage neu stellen, und sie lautet nun, wie sich soziale Gerechtigkeit zu einem Verständnis der Gerechtigkeit ohne sozialer Dimension verhält. Dazu wird als erstes die Entwicklung des Marktes betrachtet. Der Markt förderte in der zweiten seiner drei Phasen technische Innovationen, indem jene Anbieter am Markt belohnt wurden, welche Innovationen tätigten. Die damit verbundene soziale Schieflage wurde durch die Entwicklung des Sozialstaates ausgeglichen. Die gegenwärtige Situation ist bestimmt von der dritten Phase, jener des globalen Marktes: Die Verlagerung von Produktionsstätten fördert einerseits einen immensen weltweiten Schub der Industrialisierung, andererseits eine Nivellierung der sozio-ökonomischen Standards.

In der Phase der Industrialisierung, als der Begriff „soziale Gerechtigkeit“ eingeführt worden war, wurde versucht, diesen Begriff mit den klassischen Formen der Gerechtigkeit (verteilende, legale und Tauschgerechtigkeit) in Einklang zu bringen. Karl Vogelsang erklärte soziale Gerechtigkeit als jene Gerechtigkeit, welche über die zwischen Bürgern sowie zwischen Bürgern und Staat waltende hinausgehe, indem genossenschaftliche Verbindungen von Personen, die zwischen Bürger und Staat bestehen, ausgebaut und auch als Subjekte und Objekte der Gerechtigkeit verstanden werden sollen. Neben dieser formalen Bestimmung betrifft die materiale (inhaltliche) Bestimmung des Begriffes „soziale Gerechtigkeit“ die solidarisch-tätige Achtung der Würde des Mitmenschen, einschließlich des politischen oder (insbes.) wirtschaftlichen Gegners.

In der Antike war dieses Denken nicht vorhanden, die Sklaverei galt bei Aristoteles noch als gerecht. Platon beschreibt die zeitgeistigen Vorurteile gegen eine extensivere Auffassung der Gerechtigkeit. Das Christentum förderte das soziale Denken und Handeln, welches sich allerdings sehr schleppend realisierte. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wurde vorschnelle Hayek recht gegeben, dass die Idee der sozialen Gerechtigkeit bloß eine Illusion sei. Speziell die päpstlichen Enzykliken gaben aber einen neuen Anstoß für die Idee der sozialen Gerechtigkeit, um die Wirtschaft als Dienst am Menschen zu verstehen, freilich unter Einschluss der Solidarität auch für Natur und Umwelt.

Rawls erklärte „... dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, nur dann gerecht sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft.“ Mit ihm kann man daher als metaethische Norm zur Verbesserung des Verständnis der Gerechtigkeit postulieren, dass soziale Gerechtigkeit fairer sei als Gerechtigkeit ohne sozialer Dimension.

## Vitali Bahdanau (Berlin)

### Die Totalität und das Totalitätsurteil

Das eigentümlichste der Totalität besteht darin, dass die Totalität notwendigerweise eine Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen ist. Die Totalität ist einzeln, und es kann nicht zwei Totalitäten geben, um einer Totalität eine Bestimmung und der anderen Totalität die entgegengesetzte Bestimmung zuzuschreiben, und dadurch den Widerspruch zu vermeiden. Andererseits, kann die Totalität nur eine Bestimmung (ohne der Gegenbestimmung) nicht haben, sonst wäre es keine Totalität, die alles umfasst.

Gibt es aber etwas solches wie Totalität? Man kann auf jeden Fall sagen, dass die Totalität ein eigentümliches Produkt der Vernunft ist, genauso, wie das Allgemeine ein spezifisches Produkt des Verstandes ist. Wenn wir an Kant erinnern, dann ist das Streben der Vernunft nach der Totalität entstanden aus dem Bedürfnis, das Unbedingte zu erreichen. Laut Kant, steigt die Vernunft in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten auf, um die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen zu erreichen. Diese Totalität der potentiell endlosen Reihe der Bedingungen kann als aktuelle Unendlichkeit bezeichnet werden. Kantische Ideen der Vernunft sind Arten dieser aktuellen Unendlichkeit.

Ich betrachte das Unbedingte ziemlich anders im Vergleich mit Kant. Ich glaube, dass das Unbedingte nicht eine Totalität der Bedingungen ist, sondern ein besonderes Urteil, dessen innere Struktur so notwendig ist, dass dieses Urteil keine andere Bedingung hat, um die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat zu rechtfertigen.

Warum ist es notwendig, nach einer Bedingung eines Urteils zu suchen? Weil im Rahmen des (aposteriorischen) Urteils das Prädikat nicht notwendig aus dem Subjekt folgt, und es nur die einzige Möglichkeit gibt, die Relation zwischen Subjekt und Prädikat zu begründen: diese Relation soll als notwendige Schlussfolgerung aus den Prämissen eines Prosylogismus demonstriert werden.

Die Begründung mittels des Prosylogismus braucht man nur für Urteile, die keine innere Notwendigkeit haben, sondern diese Notwendigkeit der Verbindung von Subjekt und Prädikat von außen bekommen, vermittelt durch den *terminus medius* von Syllogismen. Es war aber Kant, der eine Art Urteil entdeckte, welches die innere Notwendigkeit hat, weil das Prädikat des Urteils nicht von draußen kommt, sondern a priori prädiziert und deshalb notwendig ist. Ein solches Urteil ist ein synthetisches Urteil a priori, oder ein Totalitätsurteil, weil ein solches Urteil die absolute Totalität der Synthesis ist.

Ich neige also dazu, die Totalität nicht aus dem Syllogismus zu gewinnen (d.h. nicht als eine Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit des Schlusses zu betrachten), sondern eher aus dem Urteil. Die Totalität wäre dann ein Charakteristikum eines Urteils. Die Totalität wäre ein Subjekt zweier entgegengesetzter Urteile. Der besondere Fall eines Totalitätsurteils ist die Verbindung des Einzelnen und des Allgemeinen, die als Bestimmungen der Totalität auftreten. Hegel betrachtet diese Verbindung des Einzelnen und des Allgemeinen als die allgemeine Form des Urteils: „in jedem Urteil (wird) solcher Satz ausgesprochen: „das Einzelne ist das Allgemeine“ (Hegel, *Enz. Suhrkamp*, Bd.8, S. 317, I. Teil, Paragraph 166). Die Totalität ist weder einzeln, noch allgemein, sondern ist die Totalität beider Bestimmungen.

Die Totalität der Vernunft ist mit der Unendlichkeit zu vergleichen, dagegen das Abstrakte, Allgemeine des Verstandes mit der Endlichkeit. Die Totalität besitzt dieselbe Fähigkeiten, die die Unendlichkeit besitzt, egal, welche endliche Zahl von der Unendlichkeit deduziert wird: die Unendlichkeit bleibt identisch mit sich selbst. Genauso geht es mit der Totalität: jeder Versuch, aus der Totalität hinauszutreten, scheitert, weil nichts außer der Totalität existiert. Die Totalität ist eine unendliche Position, die bei jeder Negation erhalten bleibt. Und die Totalität ist ebenfalls eine unendliche Negation, weil ohne unendliches Negieren keine allumfassende Totalität möglich ist, sondern lediglich eine begrenzte Affirmation.

## Imre Bárd (Budapest)

### Open Society and the Technological Modification of “Human Nature”

In “The Open Society and its Enemies” Karl Popper describes the process that leads from closed societies, which completely ban individual critique of given social norms, to the development of open societies, which are based upon individual responsibility, and which don’t seek to control or constrain individual efforts and beliefs. Popper describes closed societies as being totalitarian, while the open society forms the basis of liberal democracies. According to his theory, communities within an open society show a great tendency to become increasingly abstract in nature, whereas closed societies are to a large extent based on concrete physical proximity, and collectively shared joys, fears and endeavours.

Though Popper considered the open society to be the only way which lets us “remain human”, he does admit that “although society has become abstract, the biological make-up of man has not changed much; men have social needs which they cannot satisfy in an abstract society”.

To find out more about the biologically based social needs of men, I turn to behavioural biology, which seems to maintain the exact opposite of Poppers views. Namely, that from an evolutionary perspective, closed societies in which each individuals role is unambiguous and incontestable, are “biologically optimal”.

By contrasting these two theories, we are confronted with the question of how to reconcile all the positive aspects of an individualized open society, with human biological needs. In my paper, I interpret the above theories and the questions raised by them in the context of recent debates surrounding the normativity of “human nature” and its possible technological modification with respect to the relation of these issues to the concept of an extremely open, abstract, and even transparent information society.

## **Hanoch Ben-Yami (Budapest)**

‘Maia!’ – ‘What, Dad?’ Where Kripke’s Account of Names Went Wrong

I argue that Kripke’s account of the reference of names is mistaken: his ‘baptism’ plays no semantic role in names’ reference, and the semantic role played by communication chains is far more limited than he claimed.

We first consider briefly a few counterexamples, Evans’s and others, to his account, where baptism clearly plays no role in determining a name’s reference. We next explain how current use, irrespective of either baptism or communication chain, determines current reference. We demonstrate the idea by the fact that usually current use is sufficient for identifying a name’s reference, independently of either baptism or communication chain.

We proceed to a diagnosis of Kripke’s confusion: Kripke, we claim, confused a trivial causal role baptism and communication chain play, in bringing it about that we use a name with a given reference, with a semantic role. We use a certain name to refer to a specific person because, say, we have heard that name used to refer to that person; but the fact that in its present use the name refers to that person is not determined by these previous uses. A similar causal role exists for general terms as well, where it is obvious that the communication chain plays no semantic role. Kripke was misled into thinking that the communication chain generally has a semantic role partly because he concentrated on names of people with whom we do not interact. For such uses of names, as for uses of general terms whose meaning we do not adequately understand, we do rely on the use other people made of the words in order to determine their reference or meaning. The fact that for such uses the communication chain does play a semantic role can be explained by the alternative approach to the reference of names that we develop in the course of criticizing Kripke’s.

This approach can also be applied to general term meaning. In this way it avoids a basic fault in description theories of reference, which maintain that a name gets its grasp on reality by means of the descriptions associated with it. These theories are guided by a mistaken implicit assumption: they proceed as if the fact that general terms have the meaning they have needs no explanation, while the fact that names refer to things does. But of course both facts are in equal need of explanation.

## **Armin Berger (Innsbruck)**

Lassen sich expressive Eigenschaften erleben?

In der Philosophie des Geistes gehören neben den bekannten Kernproblemen *sui generis* auch spezifische Fragen behandelt, die mit Grundbegriffen aus anderen philosophischen Bereichen zusammenhängen und die sich bei der Untersuchung von deren Grundlagen stellen.

In diesem Vortrag geht es mir um die Verbindung zweier solcher Begriffe, die in der Ethik (kaum beachtet), und vor allem in der Ästhetik (viel diskutiert) von Relevanz sind. Der eine sollte bereits seinen festen Platz in der Philosophie des Geistes haben, findet dort aber wenig Interesse: der Begriff des *sinnlichen Erlebens*. Der andere Begriff stellt indirekt eine Herausforderung für die Philosophie des Geistes dar, nämlich im Zusammenhang sowohl mit Wahrnehmungs- als auch Emotionstheorien: der Begriff der *expressiven Eigenschaft*.

In diesem Vortrag beschränke ich mich auf das Gebiet der Ästhetik, eingeschränkt auf die junge Disziplin der Philosophie der Musik, die sich in den letzten Jahrzehnten in der englischsprachigen Philosophie immer stärker zu einem eigenständigen Teilgebiet der Ästhetik entwickelt hat. Als Beispiel dient mir der zweite Satz (*Marcia funebre*) von Beethovens *Eroica*: „Das *Adagio assai* ist traurig“ oder „Das *Adagio assai* drückt Traurigkeit aus“.

Was heißt es aber überhaupt, Musik könne Emotionen ausdrücken? Hier stehen sich verschiedene Positionen gegenüber. Kaum vertreten wird derzeit jene Theorie, die den Emotionsausdruck nicht der Musik, sondern den Künstlern zuspricht (Expression Theory): Der *Marcia funebre* ist traurig, heißt, dass Beethoven beim Komponieren traurig war. Aktuell in Streit steht derzeit die subjektivistische Position, bei der ein Emotionsausdruck auf die Rezipienten zurückgeführt wird (Arousal Theory): Der *Marcia funebre* ist traurig, heißt, dass er Traurigkeit in den Hörern erweckt. Dem steht die objektivistische Position gegenüber, bei der expressive Eigenschaften der erklindenden Musik selbst zugeschrieben werden (Cognitive Theory): Der *Marcia funebre* ist traurig, heißt, dass die Musik einen dynamischen Charakter aufweist, der ähnlich dem Verhalten oder den Handlungen von Menschen ist, wenn sie traurig sind.

Ich halte die objektivistische Position für richtig. Allerdings wird in den Theorien, die dabei für das *Erleben* dieser expressiven Eigenschaften im Hintergrund stehen, gewöhnlich vorausgesetzt, es sei für die Rezipienten notwendig, sich zunächst die relevanten musikalischen Eigenschaften geistig bewusst zu machen, woraufhin sich dann erst ein ästhetisches Erleben der Musik ergeben könne. Diese Auffassung nenne ich „Propositionalismus“. Ihr zufolge müssen die Rezipienten, um die Traurigkeit des *Marcia funebre* erfahren zu können, diesen dynamische Charakter der Musik geistig erfassen, oder gar seine Ähnlichkeit zum menschlichen Emotionsausdruck erkennen. In meinem Vortrag werde ich die Grenzen der propositionalistischen Position aufzeigen, die sich insbesondere dann ergeben, wenn man das Augenmerk weg vom kognitiven Erfassen und hin zum sinnlichen Erleben der Musik lenkt. Ich entwickle damit auch einen Gedanken weiter, der ursprünglich ein Motiv für Alexander G. Baumgarten war, die Ästhetik zu entwickeln.

### **Elisabeth Berger, Hildegard Fuchs (Salzburg)**

Kreatives Arbeiten und das Lehren lernen

Wir präsentieren aus unserem Buch „Kommunizieren – Lernen lehren – präsentieren“, das im Feber 2007 im Veritas-Verlag erschienen ist, zwei Kapitel, die uns für das Generalthema „Denken lernen – lernen lernen im PP Unterricht“ passend erscheinen.

Im Kapitel „Kreatives Arbeiten“ geht es darum, Alternativen zu linearen Arbeitsweisen vorzustellen und praktikable Techniken für den Schulalltag aufzubereiten.

*Inhalte:* Brainstorming „richtig“, Brainwriting, Stummer Dialog, Kopfstandtechnik, Präventiv denken, Interviews, Clustering, Mindmaps.

Im Kapitel „Das Lernen lehren“ werden Leitfäden angeboten, wie Schülerinnen und Schülern prägnant Lern-techniken vermittelt werden können.

*Inhalte:* Ich und mein Arbeitsplatz, das Lernen planen, Mitarbeit und Mitschrift, lernen und üben im Unterricht, Recherchen, Umgang mit Texten, Referate.

### **Michael Blamauer (Wien)**

Zu Fragen der Materialität des Bewusstseins in Schellings Naturphilosophie – Kritik und Aktualität

Mit dem im Titel angesprochenen Thema der Materialität des Bewusstseins ist zunächst mehr ein Problem als ein Faktum bezeichnet. Dieses Problem bezieht sich auf die Frage nach der Erklärbarkeit und Bedeutung von Selbstbewusstsein und in weiterer Folge auf die Frage nach dessen Platz in der natürlichen Weltordnung. Problematisch ist dieses Verhältnis von Subjektivität und Natur vor allem in Bezug auf den Menschen, da dieser aufgrund seiner körperlich materiellen Verfasstheit Teil der Natur ist, auf das sich sein Menschsein als bewusst erlebendes Wesen jedoch keineswegs reduzieren lässt.

Schellings Naturphilosophie bietet sich nun in der Behandlung dieser Fragen als idealer Ausgangspunkt an, insofern er in seiner Frühphilosophie versucht hat, die Möglichkeit von Selbstbewusstsein in ein prozessuales Naturkonzept zu integrieren. Darin liegt auch seine nachhaltige Bedeutung für den gegenwärtigen philosophischen Diskurs in der angloamerikanischen Philosophy of Mind. Die Grund- und Leitmotive dieses Diskurses werde ich im dritten Punkt meines Vortrages skizzieren und mit dem Schelling'schen Ansatz konfrontieren. Dabei will ich versuchen auf einige Parallelitäten hinzuweisen.

## Katharina Blühm (Hannover)

Sich selbst Zwecke setzen. Über die Möglichkeit, in naturgesetzlich organisierten Hirnprozessen neue kulturelle Konstrukte zu errichten

Beschränkt sich die Interpretation neurobiologischer Forschung nicht darauf, die zunehmend nachvollziehbare Rolle der Hirnprozesse für die Realisierung des Geistigen und insofern das Primat naturgesetzlich organisierter Prozesse für das Geistige herauszustellen, sondern werden die aufgedeckten neurobiologischen Mechanismen danach befragt, inwiefern die Bewegung von Inhalten nach einer genuin geistigen Logik verläuft und ob Spontaneität, Reflexivität und die Möglichkeit der Herstellung neuer kultureller Konstrukte nach selbst gewählten Kriterien gewährleistet ist, so zeigt sich, dass heute verfügbare neurobiologische Erklärungsmodelle im Gegensatz zu früheren Erklärungsmodellen erkennen lassen, über welche Arten miteinander verschränkter Mechanismen diese Fähigkeiten, die wir mit dem Geistigen verbinden, biologisch realisierbar sind.

Die biologische Realisierbarkeit genannter Eigenschaften wurde erkennbar erst mit dem Verständnis des Zusammenwirkens neuronaler Plastizität und neuromodulativ ausgeübtem Einfluss personaler Wertpräferenzen in einem rückkopplungsreichen dynamischen System. Frühere Hirntheorien dagegen führten auf einen starren, mechanischen Determinismus der Art, dass die Vereinbarkeit der Realisierung des Geistigen durch diese Prozesse und Person-Sein durch Metakognition, rekurrierend auf selbst gesetzten Kriterien, nicht gegeben war.

Das Gehirn als rückkopplungsreiches dynamisches System von Interaktionen befindet sich beständig auf Kohärenzsuche im Bezug auf den aktuellen Weltausschnitt und eigene Wertkoordinaten, optimiert und aktualisiert Hypothesen über die Welt und je angemessene Handlungsoptionen. Es kann gezeigt werden, über welche Arten biologischer Mechanismen in diesem fortwährend auf Kohärenzsuche sich befindenden dynamischen Systems allein auf Grund inhaltlichen Kohärenzen und deren Übereinstimmung mit den persönlichen Wertpräferenzen neuronale, inhaltsführende Interaktionen, zustande kommen können. In Betrachtung der systemischen Verschränkung biologischer Prozesse unter bestimmten Voraussetzungen wird deutlich, dass die Geschlossenheit der physikalischen Welt nicht gefährdet, ja gar nicht tangiert wird. Der Kausalnexus verbleibt auf der Substratebene, gleichwohl wird der Vorgang durch inhaltliche Kohärenzen ausgelöst und in ihrem Verlauf bestimmt. Dies entspricht den Prinzipien des *Neuen Reduktionismus*.

Dies erscheint verbreitet noch kontraintuitiv. Schlaglichtartig sollen diese Möglichkeiten plausibel gemacht und einschlägiges neurobiologisches Standardwissen auf genannte Phänomene hin „erzählt“ werden. Ziel ist lediglich, bewusst und anschaulich zu machen, dass es empirisch gut belegte Modelle gibt, denen zufolge in naturgesetzlich organisierten Prozessen Gehalte sinnbestimmt (entsprechend dem Sachgehalt und dessen Bedeutung für das Erkenntnissubjekt) in genau der Weise verarbeitet werden können, die gemeinhin von genuin geistigen Prozessen verlangt wird, und so auch neue kulturelle Konstrukte hervorgebracht, d.h. im Kern: autonom Zwecke gesetzt werden können. Dies ist neu und in Hinsicht auf eine Vereinbarkeit geistiger und Naturprozesse beachtenswert, ohne dass (dem Forschungsstand nach und aus prinzipiellen Gründen) von vollständiger Aufklärung gesprochen werden könnte.

## Artur R. Bölderl (Linz)

Misch *reloaded*? Zur natologischen (Selbst-)Dekonstruktion der Phänomenologie als Kritische Lebensphilosophie

Husserls Phänomenologie, so Jacques Derrida in seiner großen Studie *La voix et le phénomène* (1967) zum Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung bei Husserl, sei eine Philosophie des Lebens. Dieser Hinweis des frühen Derrida ist in der kaum noch überschaubaren Literatur zum Verhältnis zwischen Phänomenologie und Dekonstruktion, soweit ich sehe, kaum beachtet worden. Er ist jedenfalls nicht in seiner ganzen Vieldimensionalität gewürdigt worden, und das hat – so meine These – damit zu tun, dass man den *natologischen* Zug sowohl der Phänomenologie bereits Husserls (inklusive deren wichtigster Fortentwicklungen) einerseits als auch der Dekonstruktion andererseits, das heißt deren zunehmendes Gewährwerden der Bedeutung des Anfangs des Daseins (und a fortiori des Philosophen) qua Geburtlichkeit, erst nach und nach zu erkennen und anzuerkennen beginnt.

Dieser These geht der Vortrag am nämlichen Beispiel nach: Der Feststellung, dass Husserls Phänomenologie eine Philosophie des *Lebens* sei, eignet natürlich zum einen die kritische Dimension, die in der Linie auch der folgenden Ausführungen Derridas in *La voix et le phénomène* liegt: dass das Ich bei Husserl unsterblich sei; dass es ihm, Husserl, nicht gelinge, die Zeitstruktur des Ich in Abhängigkeit von dessen Endlichkeit und damit vom Tod zu begreifen, was erst Heidegger geleistet habe etc. Zum anderen aber – und diesbezüglich gilt es wohl, die genauen philosophiegeschichtlichen Kenntnisse Derridas und seine eigene intensive Auseinandersetzung und Aufarbeitung ganz konkreter theoriegeschichtlicher Verwerfungen, die ihn zur Dekonstruktion allererst führen, nicht zu unterschätzen – sagt Derrida damit positiv auch, dass Husserls Phänomenologie sehr wohl das Potential auf-

weise, den Weg zu einer Philosophie des Lebens zu eröffnen, die nicht den Fallstricken der transzendentalen Egoologie verhaftet bleibe; zu einer Philosophie des Lebens also, die diesen Namen auch verdiene. Eine solche kritische, d. h. (in Abhebung von der historischen Lebensphilosophie) nicht-naive Philosophie des Lebens will die Dekonstruktion wenn nicht selbst sein, so doch wenigstens befördern; das ist der Sinn der Rede von der Dekonstruktion als einem *affirmativen* Geschäft, die sich vor allem beim späten Derrida in den Vordergrund drängt, wiewohl sie in der Tat bereits in den ersten Schriften nachweisbar ist. Man darf wohl auch Derridas frühe Beschäftigung mit Bergson, wie sie etwa in *Kraft und Bedeutung* (1963) implizit und explizit zum Ausdruck kommt, nicht gänzlich unberücksichtigt lassen; es wäre bei Einhaltung einiger Vorsichtsmaßnahmen vielleicht sogar zulässig zu sagen, dass die Dekonstruktion eine unter ungleich besseren Voraussetzungen, etwa der Kenntnis von Husserls Spätwerk und unveröffentlichten Notizen, durchgeführte Fortsetzung von Georg Mischs 1930 erstmals vorgelegtem Projekt einer Annäherung von Lebensphilosophie und Phänomenologie darstelle oder jedenfalls wichtige Motive einer solchen Annäherung wieder aufgreife.

## **Elfriede Maria Bonet (Wien)**

### Plato und die Kognitionswissenschaft

Ein Schreckgespenst geistert durch die philosophischen Lande: neuronale bzw. kausale Determiniertheit; korreliert mit der Frage, wie in einem naturalistisch-szientistischen Bezugssystem mit *Gründen* umgegangen werden kann. Sie gelten als unaufgebbar für unser Selbstverständnis und haben angeblich in naturalistischen Beschreibungen keinen Ort. Wie aber, so soll hier gefragt werden, kommt eine solche Argumentation zu Stande, worauf beruht sie?

In der *Politeia* gibt Plato genaue Anweisungen, wer zum Philosophen geeignet ist und wie dessen Erziehung zu verlaufen hat: Er ist das Ergebnis eines Ausbildungs- und Ausleseprozesses, der sich über viele Jahre erstreckt. Zu den ‚günstigen Anlagen‘ gehören ‚Scharfblick‘, gutes Gedächtnis und eine gute Aufnahmefähigkeit, ebenso, ‚unermüdlich‘ zu sein und ‚außerordentlich arbeitslustig‘. Denn die zu vermittelnden Kenntnisse müssen geübt werden; und das nicht mechanisch, sondern es geht um die Befähigung zur richtigen Sicht der Dinge. Was ‚Gründe‘ genannt wird, ist ein Teil dieses Wissens und wird in der Dialektik vermittelt. Wer all das erfolgreich durchlaufen hat, ist dazu befähigt, dem Staat vorzustehen.

Inhalt und Ziel ist es also, das Wissen der Zeit zu besitzen und es anwenden zu können: der Philosoph ist Experte.

Die Frage, was einen Experten ausmacht, beschäftigt auch die Kognitionswissenschaft(en). Experten gibt es auf vielen Gebieten, am faszinierendsten aber sind Schach-Großmeister, deren Fähigkeiten den Laien immer wieder in Staunen versetzen. Schon Goethe nannte Schach einen ‚Probierstein des Gehirns‘. Der Vorteil besteht darin, dass die Prozesse, die beim Schachspielen ablaufen, messbar sind. Die erhobenen Daten müssen allerdings interpretiert werden, mit einer Geschichte versehen.

Durch Befragung hat sich zunächst herausgestellt, dass Großmeister, die ‚blind‘ spielen, nicht mit einem fotografischen Gedächtnis arbeiten, sondern auf ein wohlorganisiertes System aus Querbezügen zurückgreifen. Sie besitzen einen Datenspeicher aus strukturiertem Wissen, den sie im Laufe von Jahren erworben haben. Diesem Wissen entnehmen sie die *Gründe* für ihr Handeln. Erworben wird dieses durch intensives Training, durch angestrengtes Üben: die eigene Leistung wird immer wieder analysiert, und die Ziele werden höher gesetzt. Und sie müssen sich immer wieder – in Turnieren – bewähren.

Die Analogien mit Platos Ausführungen sind nicht zu übersehen: das Handeln nach *Gründen* ist – da wie dort – Ergebnis von Bildung und Ausbildung. Der Unterschied besteht lediglich in den Inhalten. Eine solche Sicht könnte zur Entkrampfung der Positionen beitragen.

## **Vojislav Božičković (Belgrad)**

### Cognitive Significance and Reflexive Content

According to Frege, an expression becomes meaningful by being associated with a sense which both determines reference and presents it via a cognitively significant mode of presentation. Taking this to be a conceptual route to reference, Kaplan and Perry have forcefully argued that no such thing pertains to indexical expressions. Yet, they have, respectively, offered their own substitutes for it, designed to fulfil this dual role. With special reference to Perry's latest view (2001), I argue that his substitute notion cannot account for cognitive significance while, by contrast, what I urge to be the real bearers of cognitive significance play no part in the determination of refer-

ence. That this is right is further supported by the fact that they are also critical in Perry's own explanation of cognitive differences arising in relation to Frege's puzzle of identity. To that extent, and unlike on Frege's and the (official) Kaplan's and Perry's views, there is an unavoidable explanatory gap in that the proposed account of cognitive significance is conceptually independent from that of the determination of reference. For, no single notion seems to be fit for this dual role.

### **Janez Bregant (Maribor)**

#### Functional Reduction: Does It Work?

It is clear why the antireductionist picture of mental causation, which considers mental phenomena to be causally efficacious, is so attractive: it preserves the unique nature of the mental (mental realism), while at the same time it tries to secure a place for the mental in our world which is compatible with a physicalist ideology (physical monism).

But while favouring antireductionist solutions of mental causation we face the dilemma which might force us to abandon them and look for some other more plausible ones. The trouble is the following: either mental properties have causal powers or not. If they have them then we violate the causal closure principle which means a denial of physicalism. If not, then we embrace epiphenomenalism, which forbids the mental causal powers of any sort. So, either we give up physicalism or accept epiphenomenalism. Since antireductionism loses both ways neither of these options represents a true alternative for its proponents.

For this reason some authors think that we should look yet again at reductionism in order to explain mental causation in a more satisfactory manner. However, it is not the traditional Nagel model of reduction that is in play here, but some rather more sophisticated ones. The first part of the paper presents the reasons for dropping classical reduction, the second part describes Kim's functional model of reduction as one of its possible successors, and the final part of the paper discusses the reasons for its failure.

### **Peter Brössel (Salzburg)**

#### Assessing Theories and Coherence

One of the most important questions in epistemology and the philosophy of science is: What is a good theory and when is a theory better than another theory with respect to some given observational data? Some coherentists answer with the following twofold conjecture: (i) A theory is a good theory given some data iff the theory coheres with the data and (ii) a theory is better than another theory given some data iff the first theory coheres more with the data than the second theory. In this paper we want to show that this answer is a good answer. Or more precisely, we will argue that the coherence measures of Olsson, Shogenji and Fitelson are good measures for the purpose of comparing and evaluating theories, i.e. assessing theories. We will do so, by clarifying the sufficient and necessary conditions every assessment function must satisfy for being a good measure of the goodness of theories, in section 1. More specifically, we demand from an assessment function to favour true theories above false theories and to favour true and informative theories above true but uninformative theories, relative to some suitable observational data. In section 2 of this article we will then focus on the relation between the coherence measures on the one hand and theory assessment on the other. Like indicated above, we thereby assume that we evaluate theories with the help of these coherence measures by determining the degree of coherence of a theory and the available observational data. We will then show that the degree of coherence of a theory and the observational data depends on two epistemic virtues of theories. These epistemic virtues are on the one hand the theories plausibility given the observational data and on the other hand their informativeness. In section 3 these dependencies will to prove that the coherence measures of Olsson, Shogenji and Fitelson are indeed good assessment functions. In the concluding remarks we will work out the epistemic relevance of the achieved formal results

## **Andreas Bürger (Berlin)**

### Quines Auffassung von Übersetzung und Erkenntnis ausgehend von Beobachtungssätzen

Willard Van Orman Quine leitet den Begriff des Beobachtungssatzes in einem Gedankenexperiment mit dem Titel „Radikale Übersetzung“ aus dem Begriff der Stimulusbedeutung systematisch her. Als Naturalist der 1950er Jahre orientiert er sich dabei an der Lerntheorie des Behaviorismus. Im Gedankenexperiment zeigt Quine, dass Beobachtungssätze einem Übersetzer den Einstieg in die Übersetzung der Sprache eines Fremden eröffnen, welche er von Grund auf und ohne Hilfsmittel zu übersetzen lernen muss. Beobachtungssätze eignen sich dafür, weil sie Übersetzungshypothesen bestätigen und widerlegen können. Dafür beobachtet der Übersetzer den Fremden und die Umgebung und stellt dann in gewissen Situationen in der Sprache des Fremden Fragen, die sich mit „ja“ und „nein“ beantworten lassen, um die aufgestellten Übersetzungshypothesen zu testen. Wenn der Übersetzer den Einstieg in das Übersetzen der fremden Sprache anhand von Beobachtungssätzen geschafft hat, dann kann er sich zur Übersetzung von Wahrheitsfunktionen vorarbeiten. Weiterhin kann er sowohl so genannte stimulusanalytische und stimuluskontradiktorische Sätze, als auch Fälle so genannter intrasubjektiver Stimulussynonymie ausfindig machen, wenn auch nicht übersetzen.

Um dann tiefer in die Sprache des Fremden einzudringen, muss der Übersetzer seine Methode ändern, so Quine, und sog. analytische Hypothesen für die weitere Übersetzung aufstellen. Die Folge davon ist eine Unbestimmtheit der sich ergebenden Übersetzungen.

Beobachtungssätze spielen gemäß Quines Philosophie auch im wissenschaftlichen Erkenntnisprozess eine wichtige Rolle. Indem zwei Beobachtungssätze zu einem Beobachtungskategorial verknüpft werden, kann überprüft werden, ob eine Hypothese in einen Theoriekorpus integriert werden kann. Das hohe Maß an Infallibilität von Beobachtungssätzen ermöglicht diese Überprüfung. Grundsätzlich gilt aber, dass dann, wenn das, was eine Hypothese behauptet, nicht eintritt, dies auf zwei Weisen erklärt werden kann. Entweder dadurch, dass die Hypothese verworfen wird oder dadurch, dass sie dennoch beibehalten wird, dafür aber entsprechende Änderungen innerhalb der Theorie vorgenommen werden. Die Entscheidung für eine dieser beiden Alternativen werde in jedem einzelnen Fall anhand gewisser Normen der Forschung geprüft und getroffen.

Ein grundsätzlicher Einwand gegen die Objektivität von Tests von Theorien auf Basis der Beobachtungssätze lautet, dass diese immer theoriegeladen seien. Quine setzt dagegen ein janusgesichtiges Verständnis von Beobachtungssätzen: Wenn Beobachtungssätze im Sinne der behavioristischen Lerntheorie als an nonverbale Reize konditioniert verstanden würden, dann seien sie theoriefrei. Wenn man das Augenmerk hingegen darauf lege, dass Beobachtungssätze mit theoretischen Sätzen Wörter teilen, dann seien sie theoriegeladen. Der erste Aspekt garantiere die Objektivität von Tests, der zweite Aspekt mache Beobachtung für wissenschaftliche Theorie relevant.

## **Georg Cavallar (Wien)**

### Thomas Jefferson, the Law of Nations and the European Legacy

This essay investigates Jefferson's connection with the European natural law tradition. In terms of the law of nations, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Wolff, and Emer de Vattel seem to have been the authors Jefferson cherished most.

Jefferson's 'Opinion on the French Treaties' (April 28, 1793) contains a brief discussion and evaluation of these authors. The main issue is whether treaties remain obligatory if one of the signatory governments changes its form (France was on its way to become a republic). Jefferson does not offer new principles, arguments, or a new approach. Instead he applies standards of common sense to the teachings of the European natural lawyers.

## **Katja Crone (Halle, Berlin)**

### Transtemporale Identität von Personen und autobiographisches Gedächtnis

Unter welchen Bedingungen lässt sich sagen, dass eine Person zu unterschiedlichen Zeitpunkten ein und dieselbe ist, obwohl sie sich offenkundig – äußerlich wie innerlich – verändert? Dieses in der Philosophie des Geistes viel diskutierte Problem hat an Brisanz nichts verloren – im Gegenteil. Die zunehmenden Erkenntnisse der Neurowissenschaften über die neurophysiologischen Grundlagen des Mentalen geben der Philosophie Anlass, über die Struktur und Dimension des Bewusstseins unter neuen Perspektiven nachzudenken. Vor diesem Hintergrund

liegt es nahe, das Thema „transtemporale Identität von Personen“ als bewusstseinstheoretisches Problem zu formulieren, also zu fragen, durch welche konstitutiven Merkmale das Bewusstsein von Personen, die sich über die Zeit hinweg als ein und dieselben verstehen, gekennzeichnet ist. Der bewusstseinstheoretische Ansatz bietet den Vorteil, die Debatte der neurowissenschaftlichen Forschung gegenüber öffnen zu können, um auf diese Weise reduktionistische Auffassungen, die in den philosophisch geführten Auseinandersetzungen über personale Identität bislang vorherrschen, entgegen zu wirken.

In meinem Vortrag werde ich von der These ausgehen, dass der Begriff der transtemporalen (numerischen) Identität, sofern er auf bestimmte bewusstseinsfähige Wesen bezogen wird, besondere Eigenschaften impliziert. Dies hängt, so das Argument, mit der Fähigkeit solcher bewusstseinsfähiger Wesen zusammen, sich selbst vergangene und zukünftige Eigenschaften zuschreiben zu können. Ich beziehe mich dabei auf Positionen, die in früheren Auseinandersetzungen von Richard Swinburne und Roderick Chisholm, in den aktuellen Debatten etwa von Martine Nida-Rümelin und Lynn R. Baker vertreten werden. Ich werde allerdings zeigen, dass das Kriterium der Selbstzuschreibung vergangener und zukünftiger Eigenschaften auf Voraussetzungen basiert, die über den Sinn strikter, numerischer Identität hinausgehen. Wer sich etwa zeitlich zurück liegende Eigenschaften zuschreibt, tut dies nicht losgelöst von einem (ebenfalls vergangenen) konkreten Kontext. Kurz gesagt: Wer in nicht zirkulärer Weise von dem Merkmal der Selbstzuschreibung sprechen will, muss kenntlich machen, durch welche weiteren Merkmale eine solche Selbstzuschreibung charakterisiert ist, wie und warum eine solche identitätsrelevante Selbstzuschreibung vorgenommen wird. Für diese weiter gehenden Fragen sind Forschungsansätze aus Psychologie und Gedächtnisforschung einschlägig. So kann das Modell des autobiographischen Gedächtnisses (z.B. von Hans Markowitsch/Harald Welzer) zur Aufklärung der Binnenstruktur solcher Selbstzuschreibungen beitragen, da hier das Zusammenspiel verschiedener Bewusstseinsleistungen wie etwa emotionales Erleben, Encodierungsprozesse und Zeiterleben im Zentrum steht. Mit der Berücksichtigung von philosophischer Begrifflichkeit einerseits und empirischer Forschung andererseits soll ein differenzierteres Verständnis transtemporaler Identität von Personen erreicht werden.

## **Christian Damböck (Wien)**

### Zwei Gründe für eine normative Wissenschaftstheorie

Die Anfänge der Wissenschaftstheorie im zwanzigsten Jahrhundert sind normativ. Das bestimmende Paradigma ist die logisch-empiristische Auffassung von wissenschaftlichen Theorien, zunächst in der Gestalt einer Konzeption von Wissenschaft als empirische Basissätze plus formale Logik (Russell, Wittgenstein, Carnap, Popper). Die kanonische Formulierung findet dieses logisch-empiristische Programm in Rudolf Carnaps „Logischer Syntax“ (1934). Dieses klassische Programm war in der Folge mit zahlreichen kritischen Anmerkungen konfrontiert, wie die von Quine postulierten beiden „Dogmen des Empirismus“ oder der Vorwurf Wilfrid Sellars', die logischen Empiristen rekurrerten in unzulässiger Weise auf einen „Mythos des Gegebenen“. Als Reaktion auf die Kritik formulierten Carnap, Hempel und andere eine revidierte Fassung des logisch-empiristischen Programms. Diese revidierte Fassung, wie man sie etwa in Carnaps Aufsatz „The Methodological Character of Theoretical Concepts“ (1956) findet, basiert auf der Idee, dass wissenschaftliche Theorien auf zwei unterschiedlichen Sprachstrukturen basieren: eine theoretische Sprache  $L_t$  und eine Beobachtungssprache  $L_b$  plus einem Satz von Korrespondenzregeln  $K$ , die einige theoretische Terme in der Beobachtungssprache interpretieren. Auch gegen dieses Konzept wurde hingegen die Sellars'sche Argumentation gewendet, insbesondere in ihrer Verallgemeinerung durch Hanson und Kuhn, der zufolge prinzipiell jede Form einer wissenschaftlichen Beobachtung theoriegeladen sei. Thomas Kuhn und Paul Feyerabend kombinieren diesen Einwand mit einer historischen, soziologischen und psychologischen Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnisprozesse und der Dynamik wissenschaftlicher Theorien. Die Inkommensurabilität zwischen unterschiedlichen theoretischen Ansätzen im Rahmen beispielsweise der Entwicklung der Physik wird als ein definitives Totschlagargument gegen die normative Wissenschaftstheorie in ihrer Gesamtheit verwendet. Parallel dazu existiert jedoch der normative Standpunkt bis heute weiter, insbesondere in der Gestalt des so genannten „semantic view“ (van Fraassen, Stegmüller, Giere, Suppes, Suppe), der wissenschaftliche Theorien als Klassen von semantischen Modellen mit einer partiellen empirischen Interpretation auffasst (dadurch, dass die empirische Interpretation lediglich partiell ist, wird Theoriegeladenheit implementiert).

Gegeben diese Bestandsaufnahme sollen zwei Argumente für eine normative Wissenschaftstheorie skizziert werden. Ein schwaches Argument, das den normativen Standpunkt als Ausgangspunkt zum Entwurf von theoretischen ad hoc Konstruktionen verwendet, wie sie in den Computerwissenschaften oder in der formalen Linguistik gang und gäbe sind (formale Philosophie, philosophische Logik). Ein starkes Argument für den normativen Standpunkt liegt in der Auffassung, dass wissenschaftliche Rationalität nur auf der Basis normativer Schlussfolgerungen etabliert werden kann. Wissenschaft, die mehr ist als soziale Konstruktion oder die epistemische Fikti-

on „großer Erzähler“, muss eine normative Pointe besitzen. Argumentationen für die Existenz einer solchen Pointe können auf formal-logischer Basis erfolgen, aber auch im Rahmen der (naturalisierten) Erkenntnistheorie.

### **Thomas Degener (München)**

#### Zur Wiederkehr des Wertbegriffs

Mit der Entwicklung der Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten war unübersehbar die Tendenz verbunden, die Wichtigkeit von Symbolen und Bedeutungen zu betonen. Die alte soziologische Vorstellung, dass eine Gesellschaft durch gemeinsame Werte „zusammengehalten“ werden müsse schien dagegen obsolet geworden. Dennoch erfährt der Begriff des Wertes derzeit auf verschiedenen Ebenen eine Renaissance: Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung der „Kulturen“ (und Religionen) wird Kultur nun häufig wieder vor allem durch gemeinsame Werte definiert – auch als Symptom der Ablehnung des Fremden und Ausdruck der Unsicherheit über die eigene Identität. Ebenso wird im gesellschaftspolitischen Diskurs wieder verstärkt die angebliche Notwendigkeit verbindlicher Werte beschworen. Darin steckt noch der Glaube eines „social engineering“, dass man Werte quasi injizieren könne.

Dabei sind die Schwächen des Wertbegriffs nur allzu offensichtlich: Während er oft einfach nur Präferenzen oder Lebensformen bezeichnet, suggeriert er doch zugleich, dass hinter oder oberhalb der subjektiven Präferenz noch etwas Objektives und Übergeordnetes stehe. Fast immer wird er normativ verwendet; dazu passt, dass er häufig moralisierenden Appell- und Beschwörungscharakter hat. Umgekehrt lässt sich mit Recht bezweifeln, ob die proklamierten Werte tatsächlich maßgeblich für die gesellschaftlichen Entwicklungen sind. Waren schließlich Tugenden direkt auf das Individuum bezogen, scheinen Werte etwas für Kulturen oder Gesellschaften Zentrales zu sein. Welchen Stellenwert haben sie dann aber für das Individuum?

Niklas Luhmann und Dirk Baecker haben treffend beobachtet, dass die Relativierung, der sich der Kulturbegriff verdankt und die er vollzieht, durch unreflektierte Hochschätzung kompensiert werden muss. Dies scheint in ähnlicher Weise auch für den Wertbegriff zu gelten.

Ist der Wert eine Konstruktion, die gerade verdecken soll, dass es das, was er behauptet, nicht mehr gibt? Ohne dass er seinen relativen und deskriptiven Charakter leugnen könnte, soll er dennoch als etwas Absolutes fungieren – und bleibt darin Symptom eben dessen, das er kurieren soll.

Wenn der Begriff des Wertes nicht aus den genannten Gründen verabschiedet werden soll, ist nicht nur eine klare Definition, sondern auch ein Rückblick auf seine philosophische Karriere vonnöten: Nicht zufällig kommt der ursprünglich aus der (National-)Ökonomie stammende, angesichts der Dominanz der analytischen Philosophie heute in der Philosophie weitgehend bedeutungslos gewordene Begriff gerade im 19. Jahrhundert zu Rang und Ehren, als die metaphysischen Gewissheiten zu schwinden beginnen, so etwa in der Wertphilosophie der Südwestdeutschen Schule. In jüngster Zeit hat der Soziologe Hans Joas den Gegensatz von Wertrelativismus und Wertobjektivismus aufzulösen versucht. Im Versuch, den Begriff des Wertes wieder zu rehabilitieren und erneut in die soziologisch-philosophische Diskussion einzuführen sieht er Werte als etwas wirklich Existierendes an: aber nicht wie z.B. in Max Schelers Ethik als etwas Präexistentes und außerhalb des Menschen Liegendes, sondern – in Anlehnung besonders an Charles Taylor – als etwas in der Erfahrung und im Handeln des Einzelnen Verankertes. Aber ermöglicht dieser Ansatz tatsächlich eine konsistente Erklärung gesellschaftlicher „Werte“?

### **Maria Clara Dias (Rio de Janeiro, Oxford)**

#### Mind and Person in a Physical World

In this article, I intend to defend a physicalist perspective of mind and, therefore, a materialistic conception of the person. Within this perspective, I will argue that we cannot identify mental properties with either a nonphysical entity or with the brain. So I intend to reject the mind-body dualism in both its cartesian version and in the contemporary materialistic version. Mental properties, as well as other physical properties, are attributed to systems and functions accomplished by the systems. To defend such perspective, I intend, first of all, to explain our intuitions concerning the peculiar character of mental events under the functionalist perspective. The phenomenal content will be described here as a non-conceptual representation of physical alterations, ready to integrate the input of processes that have as output intentional states with propositional contents (beliefs and desires). In this manner, to be the subject of a phenomenal experience would mean to possess certain non-conceptual intentional contents, which might be inputs of certain cognitive processes, that is, non-conceptual representations that could provide different responses. Following that perspective, the Self is the network of many processes that

involved the performance of distinct functions. Some of these functions can be described in a mentalist vocabulary. The Self is neither a transcendent unit that controls all the system, nor some specific part of it. The self is the process alone. The informational set of the receptors can be composed with data located inside the limit of our physic body, as well as with data from the outside. Subsequently, I intend to show how a physicalist conception of self can fit our common sense comprehension of the person. For this purpose, I intend to analyze two capacities traditionally related to our conception of the person: rationality and freedom. Following Raz, I will describe the “capacity-rationality” as the ability to perceive reasons and to conform to them. Against the “free will tradition”, I will defend a deflationary concept of freedom as the capacity of act based on reasons: based on the most relevant set of information about our beliefs, our desires, and our environment. From the moral point of view, the most immediate consequence of that functionalist description of the self is a decentralization of the human perspective, or the end of anthropocentrism. It is not relevant to know if determined systems can be considered human or not, but it is relevant to understand our moral commitment to improve the set of capacities of the different systems.

### **Ina Dimitrova (Sofia)**

#### “Dispersed” Entities and Black Boxes: Towards the Ontology of Social Facts

The proposed article is an attempt to conceptualize the notion of social or cultural entities or ‘social kinds’, using the theoretical frameworks in which the dualism of scheme and content, of conceptual and empirical is ruled out. First, I maintain that one radicalised notion of reflexivity in the field of social sciences could be treated as a peculiar counterpart of the repudiation of these dualisms. This is way of bridging the gap between the objective social realm and the numerous ways in which we conceptualise it, describe it, provide common accounts of it, handle it through different “intellectual technologies”, etc. In such a sense the existence of social artefacts or objects is considered, using the notion of conceptual scheme, that is the idea that objects do not exist independently of conceptual schemes or that objects and reference arise out of discourse rather than being prior to discourse. Second, I claim that actor-network theory and sociology of translations (the self-proclaimed successors of ethnomethodology) provide ground for analysing the jointly and locally achieved, maintained and shared use and more importantly for the process of emerging, arising of objective entities that populate our common social world. So, the third part of the paper conceptualises the existence of social artefacts as objects arising out of shared use. In certain sense these entities appear “distributed”, they lack their own solid “body”; they are “dispersed” in their many places of use. But in order to “push” them into existence and grasp them we have established complex procedures and techniques through which we decontextualize, dissociate, detach and disentangle them. Now we have “black boxes”: any setting that, no matter how complex it is or how contested its history has been, is now so stable and certain that it can be treated as a fact.

### **Annette Dufner (Karlsruhe)**

#### How the Best Life Possible can be Bad for a Person

A standard concern in moral theory is whether particular theories are conducive to violating individuals for the benefit of others. Much less frequent, however, is the concern whether moral theories represent an incentive for persons to harm *themselves*. The purpose of this presentation is to show how moral theories that are usually taken to pay especially large respect to a person’s integrity can be seen to encourage self-harming behaviour. The paper looks at arguments that emphasize the integrity of persons as well as arguments by his critics that want to apply the principle of equality and the principle of giving priority to the worst-off to person-*stages* as opposed to persons. It will turn out that being overly concerned with the unity of persons can encourage people to subject themselves to tremendous burdens in order to achieve negligible benefits for themselves.

### **Eva Maria Düringer (York)**

#### Ehrenfels, Evolution und Ethik: Die Bestätigung subjektiver Werttheorien durch die aktuelle Hirnforschung

Obwohl beide Schüler Brentanos und der Mengerschen Wirtschaftstheorie zugewandt waren, schlugen Alexius Meinong und Christian von Ehrenfels bei ihren Abhandlungen über die Natur von Werten getrennte Wege ein. Meinong hielt die Analogie zwischen sinnlichen Wahrnehmungen und Gefühlen für richtig: Genauso wie das Rot des Apfels sowohl von unserer Wahrnehmung als auch von inhärenten Eigenschaften des Apfels abhängt, hängt der Wert der Nächstenliebe sowohl von unserer Achtung, als auch von inhärenten Eigenschaften der Nächstenliebe ab. Werte haben demnach subjektive wie objektive Elemente, wobei Meinong die objektiven Elemente für ausreichend hielt um einen Maßstab für die Korrektheit von Werten und Wertungen aufzustellen: „der tatsächliche Wert [bleibt] ein wahrer Wert, gleichviel wie und ob überhaupt ein Subjekt auf ihn reagiert“ (Meinong 1968, S. 150). Im Gegensatz dazu vertrat von Ehrenfels die Auffassung, dass emotionale Reaktionen den Wert eines Objekts konstituieren. Das Verhältnis zwischen wertendem Subjekt und Wert gleicht bei von Ehrenfels also dem eines aktiv begründenden, statt, wie bei Meinong, eines passiv entdeckenden. Das Ziel meines Vortrages ist, dieses Spannungsfeld zwischen den Werttheorien Meinongs und von Ehrenfels' herauszuarbeiten und unter Hinzuziehung der letzten Erkenntnisse des Hirnforschers Antonio Damasio beide Modelle hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit und ethischen Konsequenzen zu bewerten. Zunächst möchte ich argumentieren, dass von Ehrenfels' Theorie von Damasio's Ergebnissen (bes. *Looking for Spinoza*, 2003) wissenschaftlich bestätigt wird. Werte besitzen keine vom Subjekt unabhängigen Elemente und werden demnach nicht durch die richtige Gefühlslage entdeckt, sondern markieren ein besonderes Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Da laut Damasio der initiale Fokus eines Gefühls auf die körperlichen Reaktionen des wertenden Subjekts, statt auf das gewertete Objekt, gerichtet ist, ist dieses Verhältnis nicht im Gleichgewicht. Vielmehr kommen dem wertenden Subjekt, nicht zuletzt dank der Möglichkeit die körperlichen Reaktionen und damit das gewertete Objekt maßgeblich zu beeinflussen, konstituierende Fähigkeiten zu. Der scheinbare Nachteil dieser subjektiven Werttheorie ist, dass der durch Meinongs Modell mögliche gemachte Maßstab der Korrektheit von Werten und Wertungen nicht mehr vertretbar ist. In einem zweiten Schritt möchte ich argumentieren, dass Damasio's und von Ehrenfels' Modell zumindest dem scheinbaren Nachteil der Beliebigkeit von Werten aus dem Weg geht, indem es vor einem evolutionstheoretischen Hintergrund Gefühlsdispositionen zweiter Ordnung zur ethischen Regulierung von Werten heranzieht. Sowohl Damasio als auch von Ehrenfels betonen die Wichtigkeit von Gefühlsdispositionen zweiter Ordnung für die notwendige Veränderung von zwar selektierten, aber mittlerweile schädliche Konsequenzen verursachenden emotionalen Reaktionen. Wir sind unseren Gefühlsregungen also nicht passiv ausgeliefert, sondern können sie entweder kultivieren oder dekulivieren. Erst die Gefühlsregung wird zu einer Wert konstituierenden, die von einer Gefühlsdisposition zweiter Ordnung akzeptiert wurde.

### Santiago Echeverri (München)

Ist Konzeptualismus eine Art von ‚Mythos des Gegebenen‘?

Konzeptualisten vertreten die These, dass die Intentionalität mentaler Zustände von dem Besitz begrifflicher Fähigkeiten abhängig ist. Was die sinnliche Wahrnehmung angeht, sind sie der Meinung, dass der Erfahrungsgehalt begrifflich strukturiert ist.

Die unterschiedlichen Arten von Konzeptualismus lassen sich nach ihrer Auffassung der Beziehung zwischen Wahrnehmung und Kognition einordnen: einerseits findet man sog. ‚doxastische‘ Theorien, die Wahrnehmen mit Urteilen eng verbinden. Ihre Anhänger behaupten entweder, dass Wahrnehmen *identisch* mit Urteilen ist oder dass Wahrnehmen eine *Neigung*, Überzeugungen zu bilden, ist (vgl. Armstrong, 1968; Pitcher, 1970; neuerdings: Dennett, 1996; Noë, 1999, 2004). Diese Auffassung ist oft kritisiert worden, da sie mit manchen Aspekten der Erfahrung schwierig zu versöhnen ist: 1) mit der Tatsache, dass der Wahrnehmungsinhalt informational von unserem Wissen und unseren Überzeugungen abgekoppelt ist (Evans, 1982; Fodor, 1981); 2) mit der sog. ‚Feinkörnigkeit‘ (*fineness of grain*) der Erfahrung; und 3) mit der Kontextabhängigkeit der Wahrnehmung (Searle, 1983). Eine alternative Version des Konzeptualismus behauptet, dass der sinnliche Gehalt auf einer ‚vor-doxastischen Ebene‘ begrifflich strukturiert wird. Man findet diese Position bei McDowell (1994, 1998, 2000) und Brewer (1999). Entscheidend für diese Auffassung ist die Unterscheidung zwischen zwei Anwendungsebenen von Begriffen: eine ‚passive Strukturierung‘ des Gehaltes *beim Wahrnehmen* und eine ‚aktive Strukturierung‘ dieses Gehaltes *beim Urteilen*.

Im diesem Vortrag sollen die wichtigsten Argumente für das vordoxastische Modell dargelegt und kritisiert werden. Ich möchte die These vertreten, dass dieses Modell eine Art von Sellars' ‚Mythos des Gegebenen‘ ist. Der Dreh- und Angelpunkt meiner Kritik ist die Annahme, dass die sinnliche Erfahrung eine ‚Quelle von Gründen‘ oder eine ‚rationale Einschränkung‘ (*rational constraint*) des empirischen Denkens ist. Die Argumentation gliedert sich in drei Teile:

Erstens argumentiere ich, dass dieser Konzeptualismus nicht plausibel ist, da er eine *internalistische Auffassung* epistemischer Rechtfertigung voraussetzt. Der Internalismus ist implizit in der Anforderung, dass das Subjekt für

die eigenen empirischen Urteile verantwortlich sein soll. Das entkräftet aber den Konzeptualismus, da es prinzipiell möglich ist, eine externalistische Auffassung der epistemischen Rechtfertigung zu entwickeln, die den Wahrnehmungsgehalt für nicht-begrifflich betrachtet.

Zweitens kritisiere ich die Hypothese, dass der Wahrnehmungsgehalt begrifflich *gegeben* wird. Ich möchte zeigen, dass keine der verfügbaren Interpretationen dieser Hypothese den Konzeptualisten berechtigt, passiv angewandte Begriffe für eine *normative Basis* der Erkenntnis zu halten. Außerdem ist die Auffassung von Wahrnehmung als eine Quelle von Gründen schwierig zu verstehen, da unser vorphilosophisches Verständnis von epistemischen Gründen mit den Überzeugungs- und Urteilsbegriffen eng verbunden ist. Das stellt die Kohärenz des vordoxastischen Konzeptualismus in Frage (vgl. dazu: Ernst, 2001).

Drittens formuliere ich die Hypothese, dass der Konzeptualismus eine Art von ‚Mythos des Gegebenen‘ ist. Eine der wichtigsten Versionen des Mythos besteht im Projekt, epistemische Tatsachen auf nicht-epistemische Tatsachen zu gründen (vgl. Sellars, 1956). Der vordoxastische Konzeptualismus scheint aber eine Version dieses Mythos zu sein, da die Idee eines vordoxastischen begrifflichen Gehaltes ‚*epistemisch neutral*‘ bleibt. Er bleibt neutral, da dieser Gehalt nicht ‚sagt‘, dass die Welt so und so ist. Er liefert keine Gründe.

## **Josef Ehrenmüller (Wien)**

Zur Psychodynamik des Philosophierens

Seit 10 Jahren leite ich (als Psychoanalytiker) themenzentrierte Selbsterfahrungsgruppen für PhilosophiestudentInnen am Philosophischen Institut der Universität Wien. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Frage, wie die einzelnen StudentInnen zur Philosophie kommen, wie und unter welchen Umständen das Interesse an philosophischen Fragen beginnt, wie es sich entfaltet und letztlich dazu führt, dass sie sich für das Studium der Philosophie entscheiden.

Entgegen in der Philosophiegeschichte vereinzelt immer wiederkehrender Behauptungen, dass leidvolle Erfahrungen, eine Aussonderung oder Entfremdung notwendige Bedingung sei, um PhilosophIn zu werden, ergibt sich aus dieser empirisch-klinischen Untersuchung, dass zwar tatsächlich zumeist schwierige und kritische Lebensumstände, Erfahrungen von Außenseitertum oder Anderssein den Beginn des philosophischen Reflektierens markieren (dabei jedoch nur als Anlass dienen und nicht als Ursache der philosophischen Reflexionen zu betrachten sind!) und oft auch begleiten, dies aber nicht verallgemeinert werden kann.

Die erwähnten Erfahrungen sind in verschiedener Hinsicht mit einem Mangel an Anerkennung verbunden, wodurch sehr häufig eine charakteristische Psychodynamik – als Teil einer produktiven Bewältigungsstrategie – in Gang gesetzt wird, die zwar das Anerkennungsproblem scheinbar löst oder zumindest mildert und sich insofern als hilfreich erweist, ihrerseits aber nicht unproblematisch ist, geht sie doch mehr oder weniger mit hohem Ichideal, im Kontext damit verstärktem Schamgefühl sowie leichterem Kränkbarkeit und Verletzlichkeit einerseits und einer Neigung zur Entwertung der anderen andererseits einher. Da das Bedürfnis nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis ist, sind dies universelle Phänomene und kommen überall vor, wo Menschen unter mangelnder Anerkennung leiden. Dennoch zeigt sich, dass diese Problematik in der Philosophie auf Grund verschiedener Faktoren, unter anderem durch bestimmte Eigentümlichkeiten des Gegenstandes, durch die Art des Philosophiestudiums sowie durch den Stellenwert der Philosophie in der Gesellschaft, eine spezifische Note hat.

Diese Problematik und die damit verbundene Psychodynamik begleitet die Philosophie vom Anbeginn ihrer – westlichen – Geschichte, wird immer wieder thematisiert und verarbeitet, wie exemplarisch am Beispiel des Höhlengleichnisses und der über die Jahrtausende erfolgenden Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote mit ihren verschiedenen Variationen sowie anhand verschiedener weiterer Phänomene gezeigt wird.

## **Katrin Enzenhofer (Salzburg)**

eLearning im PP-Unterricht

Der Computer und vor allem das Internet spielen eine immer größere Rolle im Leben der Kinder und Jugendlichen.

eLearn-Plattformen bieten den Lernenden viele pädagogisch wertvolle Möglichkeiten den Umgang, die Benutzung und die Verwendung von eWikis, eBlogs, ePortfolios, Email, Internetforen, etc. begleitet und geführt zu erlernen.

Diese neuen Arbeitsmethoden knüpfen direkt an den Alltag der SchülerInnen an, und die Arbeitsweisen, die in der Wirtschaft immer mehr gefordert werden, können im Rahmen eines Internet-unterstützten Unterrichts geübt und perfektioniert werden.

In meinem Referat werde ich einen knappen Überblick über die Einsatzmöglichkeiten von eLearn-Plattformen im PP-Unterricht geben.

### **Paul G. Ertl (Wien)**

#### Das Psychologismusproblem in der Wissenschaftstheorie aus der Perspektive von Popper und Quine

Psychologismus bezeichnet die Auffassung, dass die Psychologie die Grundlage aller nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen und Wissenschaften, insbesondere der Philosophie sei. Diese Vorannahme stellt weit reichende Konsequenzen für jedwede Weltsicht dar. Einerseits wird in annähernd rezeptionspsychologischer Weise festgestellt, dass die intersubjektive Natur des Menschen die eigentliche, menschliche Erkenntnis erst möglich macht, die Urstiftung der Koexistenz meines Ich mit dem jeweiligen fremden Ich und die Koexistenz zu unser aller intentionalen Leben darstellt. Andererseits stellt es ein Leib-Seele-Problem dar, welches, beispielsweise bei Husserl, in verschiedenen Sphären existiert. Diese stellen die psychischen und psychologischen Momente in den Zusammenhang mit unserer jeweiligen Zeit und unserer Physis als die erkenntnisgenerierenden Faktoren, wobei Husserl, immer vor einer Vermischung von Erkenntnis (operativ-logischer Operationalität) einerseits, und Erkennen (assoziationspsychologisch generierter Prozessualität) andererseits warnte, wie Iribarne (1994) darstellt.

Die zentrale Frage der Falsifizierbarkeit von Theorien wird von Popper (1934) auf jene von Basissätzen zurückgeführt, die unausgesprochen vorausgesetzt werden und daher in den meisten Theorien zwar implizit vorhanden sind, jedoch unkritisch übernommen werden. Ursprung der Kritik dieser Basissätze ist die Rückführbarkeit der gesamten Erfahrungswissenschaft auf Sinneswahrnehmungen, was von Popper im Sinne streng rationaler Erkenntnistheorie abgelehnt wird. Er postuliert eine scharfe Trennung zwischen „objektiver Wissenschaft“, die der erkenntnistheoretischen Fragestellung der Begründung von Sätzen zu entsprechen hat, und „eigenem Wissen“, welches Tatsachen durch Beobachtung zu liefern im Stande ist und dabei ein „System von Dispositionen“ etabliert. Die erkenntnistheoretische Fragestellung stellt nun das objektive, das Absolutheitskriterium, dar, während die psychologistisch determinierte Erkenntnis nur der Generierung von und Elaboration mit Umwelt dient.

Im Gegenzug stellt die Idee, dass Doktrin und Konzept in einen ideellen Zirkel führen für Quine (1994) allenfalls eine Reduktion dar, die zwar mathematisch und philosophisch interessant erscheint, aber von sich aus keinesfalls das zeigt, was sich Epistemologen von dieser naturgemäß erwarten. So kann mit der „alten“ Epistemologie der Anspruch auf Vollständigkeit oder gar Objektivität nicht eingelöst werden. In der Tradition von Spencer und Simmel vertritt Quine die These, dass eine Art ohne geeignete eigene Kategorisierungen nicht überleben würde. Wissenschaftstheorie, oder etwas Ähnliches, das sich aus dem klassischen Verständnis von Wissenschaftstheorie entwickeln muss, stellt sich auf den Platz der Psychologie und damit der Naturwissenschaft. Die wichtigste und einschneidendste Neuerung in diesem System stellt der freie Gebrauch empirischer Psychologie dar, die Inversion der sich vormals im Kanon der Wissenschaften gereihten Psychologie, diese nunmehr als „prima scientia“ festzuschreiben und alles andere darunter zu subsumieren. Natürlich bekräftigt Quine auch, dass psychologische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie eingebettet sei in die jeweilige Naturwissenschaft, realiter entstünde dadurch dennoch eine absolute Vorherrschaft der Psychologie.

### **Reinhold Esterbauer (Graz)**

#### Wozudingwelten. Bemerkungen zu Wilhelm Schapps phänomenologischer Sicht der Naturwissenschaften

Der Versuch, ein verengtes Wirklichkeitsverständnis dadurch zu überwinden, dass man Wirklichkeit nicht die Objekt-Seite innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung zuschreibt und sie zum theoretisch-distanzierten Gegenüber macht, hat in der Phänomenologie Martin Heideggers dazu geführt, der theoretischen Einstellung eine Analyse des nichtobjektivierte Lebens gegenüberzustellen. Besonders der Begriff des „Zuhandenen“ führte ihn um 1927 dazu, Wirklichkeit im Horizont des Gebrauchs vor Augen zu stellen, sie also in der Perspektive der Verlässlichkeit und der Vertrautheit zu betrachten.

Demgegenüber hat Heidegger in seinem Aufsatz „Das Ding“ (1950) versucht, Ding als etwas zu bestimmen, das weder Zuhandenes noch Gegenstand ist. Weder ist das Ding nach Heidegger als Hergestelltes noch als Vorgestelltes zu verstehen, vielmehr als etwas, das sich wissenschaftlichem Zugriff und Objektivierungsversuchen ent-

zieht. Heideggers Anstrengung geht dahin, den Ding-Begriff aus dessen Relation zu „Welt“, „Nähe“ und „Geviert“ zu bestimmen.

Anders als Heidegger, aber mit ähnlicher Absicht hat der Husserl-Schüler Wilhelm Schapp in seiner Geschichten-Philosophie nicht nur danach getrachtet, die Bewusstseinsphilosophie Husserls zu überwinden, sondern auch einen Wirklichkeitszugang zu gewinnen, der bloße Distanzierung hinter sich lässt. Sein Konzept der „Wozudinge“, die er aus seiner Geschichten-Philosophie heraus entwickelt, geht davon aus, dass Dinge immer schon in Geschichten vorkommen und ihren Charakter durch eine bestimmte Gegenstandsauffassung erhalten. Das heißt, dass die Rede von Dingen ein bestimmtes Verständnis von Welt voraussetzt.

Thema des Vortrages ist Wilhelm Schapps Versuch, nicht nur Gegenstände alltäglicher Wirklichkeit als Wozudinge zu begreifen, sondern auch solche naturwissenschaftlicher Theoriebildung wie Atom, Elektron, Ion usw. Er bemüht sich, naturwissenschaftliche Wirklichkeit auf seine „Wozudingwelt“ zu beziehen und sie von einer Geschichten-Wirklichkeit abhängig zu sehen, da sie seiner Meinung nach zwar einen Bruch zur alltäglichen Wirklichkeit bildet, aber dennoch von dort ihren Sinn bezieht. Aus heutiger Sicht ist an Schapps Entwurf vor allem bedenkenswert, wie er daran geht, phänomenologisch eine philosophische Fundierung naturwissenschaftlicher Weltzugänge auszuarbeiten.

## Wolfgang Fasching (Wien)

### Bewusstsein, Intentionalität und Meditation

Meditation ist die eigenartige Bemühung, alle mentalen Aktivitäten so weit wie möglich zum Stillstand zu bringen (*nirodha*), dabei aber vollkommen bewusst zu bleiben. Die Aufgabe ist also, nichts zu tun, außer bewusst zu sein – ein für die Philosophie des Geistes nicht uninteressanter Versuch der „Herauspräparierung“ (*kainalya* = „Isolierung“) der Bewusstheit als solcher. Aber was tut man, wenn man nur bewusst ist?

Offensichtlich ist Bewusstsein hier kein Oberbegriff für kognitive Leistungen wie Wahrnehmen und Denken, denn es soll ja gerade das sein, was „übrig bleibt“, wenn all dies inhiert ist. Tatsächlich kann Bewusstsein – entgegen allen naturalistischen Theorien des Geistes – ebenso wenig wie direkt mit neuronalen Vorgängen mit kognitiv-repräsentationalen Leistungen gleichgesetzt werden, solange diese objektiv (funktional) definiert werden: Es ist vielmehr eben genau das, was solche Vorgänge zu *bewussten*, nämlich subjektiv erlebten macht, und kann nicht umgekehrt von ihnen her definiert oder erklärt werden. Es ist gegenüber allen objektiven Strukturen und Prozessen ein „further fact“.

Ist also Meditation die Isolierung dieses erlebnismäßig-phänomenalen Aspekts des Geistes vom intentional-kognitiven? Aber an dieser Unterscheidung scheint etwas Verfehltes zu sein: Bewusstsein ist keineswegs ein bloßes subjektives „Sich-Anfühlen“ („Qualia“), das einen per se rein objektiv vonstatten gehenden intentional-repräsentationalen Vorgang *begleitet*, sondern es ist Bewusstsein *vom Gegenstand*: Bewusstsein muss – ganz im Sinne des *phänomenologischen* Bewusstseinsverständnisses – selbst als intentional, genauer: als Intentionalität verstanden werden, und umgekehrt lässt sich Intentionalität überhaupt nur vom Bewusstsein her und als Bewusstsein verstehen (Bewusstsein ist kein *Fall von* Intentionalität, sondern die *einzig* genuine Intentionalität und als solche die Quelle aller sekundären Intentionalitäten). Intentionalität heißt hier allerdings nicht mehr Repräsentationalität, sondern Präsenz: Bewusstsein-von meint nicht, dass ein (systeminterner) objektiv vorhandener Inhalt aufgrund irgendeiner kausal bedingten Isomorphie einen (systemexternen) objektiven Inhalt „abbildet“, vielmehr ist das Bewusstsein in sich gar nichts anderes als das Da-Sein des jeweiligen Inhalts (es ist ursprünglich weniger „über“ den Inhalt als das „Da“ des Inhalts). Bewusstsein *ist* Daheit (Präsenz).

Von daher stellt sich der meditative Prozess weniger als eine Bewegung von der Gegenwart des Objektiven weg denn als eine in diese Gegenwart hinein dar. Der „stillgestellte“ meditative Zustand „bloßen Bewusst-Seins“ wäre dann ein Zustand „reiner Gegenwart“, in der nichts mehr gegenwärtig ist als die Gegenwart selbst, durch welche „Isolierung“ sie als solche zum Vorschein kommt, statt hinter dem, was *in* ihr gegenwärtig ist, zu verschwinden.

## Matthias Flatscher (Wien)

Zur responsiven Dimension der Sprache und ihre Implikationen auf das menschliche Selbstverständnis. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Heidegger und Levinas

Im geplanten Vortrag soll der Versuch unternommen werden, aus den Konsequenzen, die Martin Heidegger und Emmanuel Levinas aus der Besinnung auf das Phänomen Sprache ziehen, Hinweise für ein anderes Verständnis des Menschseins zu gewinnen.

Sprache manifestiert sich – entgegen traditionellen Auslegungstendenzen – als Bezug, der nicht nachträglich hergestellt werden muss, sondern den „Menschen“ immer schon durchzieht und ihn vor jedem intentionalen Akt des Bewusstseins bereits in Anspruch genommen hat. Das Antworten auf den je schon ergangenen, nicht einholbaren und damit nicht restlos bestimmbar Anspruch vollzieht sich dabei *vor* einem Rückgriff auf ein Ego und gewährt auch nicht das Erreichen einer festen Ich-Identität. Dieser Appell der Alterität tritt nicht in einem sekundären Schritt zu einem bereits konstituierten Subjekt hinzu, sondern Subjektivität ist immer schon im Anderen verstrickt, ja sie geht erst aus diesem responsiven Geschehen von Zu- und Entsprechen hervor. Diese Besinnung auf die Sprache als Alteritätsbeziehung und auf das (vor)ursprüngliche und uneinholbare Außer-sich-Sein des Ich verändert das Selbstverständnis des Menschen radikal, da nicht mehr von einem autonomen oder souveränen Subjekt ausgegangen werden kann, sondern die Frage gestellt werden muss, was überhaupt noch Menschsein heißen kann.

Diese Dimension des (Ver-)Antwortens wird jedoch bei Heidegger und Levinas unterschiedlich interpretiert. Das „Antworten auf ...“ wird bei Heidegger noch in einem „neutral-ontologischen“ Seinsgeschehen verortet und als eine Gleichzeitigkeit in einer Identität des Vollzuges zu beschreiben versucht. Levinas hingegen erkennt nicht nur die Vorgängigkeit des Anspruches als ein uneinholbares und nie präsent gewesenes Früher an, sondern verortet darüber hinaus in diesem Verhältnis der Andersheit auch eine nie zu behebende Beunruhigung. Dieser asymmetrische Anspruch des Anderen zwingt Levinas, diese Relation nicht in einer Reziprozität zu denken, sondern als dia-statische und dia-chronie, der immer schon eine ethische Verpflichtung eingeschrieben ist und unabwendbar zu einem responsiven Engagement des Subjekts auffordert.

### **Guillaume Fréchette (Montreal)**

#### Gegenstandslose Vorstellungen von Bolzano zur Brentano-Schule

In der österreichischen Philosophie des XIX. Jahrhunderts hat die Frage, ob es gegenstandslose Vorstellungen gibt, einen besonderen Platz gefunden, seitdem Bolzano 1837 in der *Wissenschaftslehre* diese Frage bejahte. Wenn ich mir einen goldenen Berg vorstelle, habe ich nach Bolzano eine subjektive Vorstellung, die als Stoff die objektive Vorstellung eines goldenen Berges hat. Da es aber keinen goldenen Berg gibt, gibt es auch keinen Gegenstand, der unter dieser Vorstellung steht. Also gibt es gegenstandslose Vorstellungen (T1).

Der Prager Kollege Bolzanos Franz Exner widersetzte sich (T1). In seinem Briefwechsel mit dem Verfasser der *Wissenschaftslehre* versucht er erfolglos mit verschiedenen Argumenten die These zu vertreten, dass man sich immer etwas vorstellt, wenn man eine Vorstellung hat (T2). Da sie der einfachen Intuition, dass es keine goldenen Berge oder runden Vierecke gibt, nicht Rechnung tragen konnten, haben Exners Argumente Bolzano nicht überzeugt.

Wenige Jahrzehnte nach der Veröffentlichung der *Wissenschaftslehre* wurde das Interesse für diese Fragen erneut durch Franz Brentanos Intentionalitätstheorie geweckt die 1874 im ersten Band der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* dargestellt wird. In der *Psychologie* vertritt Brentano (wie später auch viele seiner Schüler) die These, dass jedes psychische Phänomen durch seine immanente Gegenständlichkeit charakterisiert ist (T3). Brentanos Position unterscheidet sich jedoch stark von Exners Ansicht, da er runde Vierecke und goldene Berge explizit ablehnt. Die Frage bleibt jedoch offen, was man sich vorstellt, wenn man sich einen goldenen Berg vorstellt. Brentanos Antwort auf diese Frage ist nicht unzweideutig.

Unter den Schülern Brentanos, die sich mit dieser Frage befasst haben, haben besonders Twardowski und Husserl einen wichtigen Beitrag geleistet. Ihr Beitrag zu dieser Frage ist insofern wichtig, als beide die Auseinandersetzung mit Bolzanos These zu dieser Frage als unentbehrlich betrachtet haben. Während Twardowski in seiner Habilitationsschrift *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* aus dem Jahr 1894 die These vertritt, dass es keine gegenstandslosen Vorstellungen gibt (T4), bemüht sich Husserl, sowohl in seiner Reaktion auf Twardowski als auch in seinem Hauptwerk, den *Logischen Untersuchungen* (1900/01), um einen Kompromiss zwischen (T1), die auch er im Grunde vertritt, und (T3).

In diesem Vortrag werden die verschiedenen Argumente untersucht, die in der österreichischen Philosophie für bzw. gegen (T1) aufgestellt worden sind. Es wird darum gehen, diese Debatte historisch und systematisch zu rekonstruieren sowie die ontologischen Verpflichtungen einzuschätzen, die die Thesen (T1)-(T4) eingehen.

## Georg Friedrich (Graz)

### Zeit, Zeitbewusstsein und neurobiologische Prozesse

Was sind Zeit und Zeitbewusstsein und wie hängen sie zusammen? Ist die Berücksichtigung neurobiologischer Prozesse für die Beantwortung dieser Frage relevant? Zweifellos ermöglichen neurowissenschaftliche Erkenntnisse einen Blick auf schon lange diskutierte Problemfelder der Philosophie zu werfen, in denen es noch immer offene Fragen gibt. Durch die Veränderung des Standpunkts hat man einerseits neue Erklärungsmodelle gefunden, doch bleiben andererseits alte Grenzen bestehen. Im Sinne einer neurophilosophischen Untersuchung an der Grenze zwischen Philosophie und Neurowissenschaft soll dieser Beitrag die Umstände beleuchten, wie Zeit, Zeitbewusstsein und neurobiologische Prozesse miteinander verknüpft sind. Zeiterfahrung ist das für uns Primäre, deswegen ist sie der Ausgangspunkt folgender Überlegungen. Zeitbewusstsein kann gedacht werden als dasjenige, das die Zeiterfahrung ermöglicht. Zeiterfahrung unterscheidet sich von jeder anderen Art der Erfahrung in mehrfacher Weise, beispielsweise insofern sie zu jeder anderen Erfahrung hinzukommt.

Für eine wissenschaftliche Untersuchung, die von der Zeiterfahrung ausgeht, steht der Weg in zwei verschiedene Richtungen offen, nämlich einerseits hin zur objektiven Zeit und andererseits hin zu den zugrunde liegenden neurobiologischen Prozessen. Es gibt Argumente, die belegen sollen, dass das Zeitbewusstsein unerklärlich bleibt, wenn man keine außen liegende Zeit annimmt, und ebenso gibt es Ansätze, das Zeitbewusstsein ausschließlich aufgrund der zugrunde liegenden biochemischen Prozesse zu erklären. Die Aufgabe ist, die genannten Ansätze, die offenbar einseitig sind, im Rahmen einer Synthese zu verbinden. Ich werde also zuerst den Weg von der subjektiven Zeiterfahrung zu den zugrunde liegenden neurobiologischen Prozessen und danach den Weg von der Zeiterfahrung zur objektiven Zeit nachzeichnen. Für den ersten Teil spielt die Frage, wie aus 100 Milliarden Nervenzellen Zeitbewusstsein entsteht, eine wichtige Rolle. Der zweite Teil beleuchtet die Möglichkeiten der Zeiterfahrung. Die beiden Wege sind einander ähnlich, sie haben das Zeitbewusstsein als gemeinsamen Bestandteil und sind meiner Meinung nach komplementär.

Ein wichtiger Punkt auf diesem Weg ist auch die Frage nach den Grenzen, sowohl von der Seite der Philosophie als auch von der Seite der Neurowissenschaft aus. Grenzen, die sich aus den, den jeweiligen Wissenschaften charakteristischen, Vorgehensweisen ergeben. Was will und kann die Neurologie erklären, was nicht? Was will und kann die Philosophie erklären, was nicht? Die Aufgabe der Philosophie ist es unter anderem die Zeit begrifflich zu fassen, ebenso wie alle anderen zentralen Begriffe. Die Philosophie beschäftigt sich mit der Notwendigkeit und Möglichkeit von Zeit. Die empirisch vorgehende Neurowissenschaft sucht nach den an der Entstehung von Zeitbewusstsein beteiligten Gehirnregionen und beschäftigt sich mit der Feststellung der physiologischen Wahrnehmungsgrenzen, also der Kontingenz von Zeitbewusstsein. Im Rahmen einer Vereinigung der scheinbar gegensätzlichen Ergebnisse, d.h. von empirischen Experimenten einerseits und Definitionen und Gedankenexperimenten andererseits, kann mehr erreicht und erklärt werden, als als es jede Seite für sich könnte.

## Manfred Füllsack (Wien)

Aus dem Ruder: Funktion/Dysfunktion von Unterscheidungen wie „Gehirn“ und „Person“ aus systemtheoretischer Sicht

Der Vortrag soll Erkundungen zusammenfassen, die darauf abzielen, zum einen die „Zurechnung“ von Begrifflichkeiten wie „Gehirn“ oder „Person“ und zum anderen das aufgrund des temporären „Funktionierens“ dieser Zurechnungen *unvermeidbare* Dysfunktional-Werden dieser Zurechnungen im Anschluss an systemtheoretische und kybernetische Einsichten zu beschreiben.

Diese Erkundungen gehen dabei von der (in der *Theorie sozialer Systeme* etablierten) Annahme aus, dass fortschreitende (soziale) Differenzierung Bedingungen generiert, unter denen spezifische „Zurechnungen“ evolutionäre Vorteile bieten, d.h. unter denen es vorteilhaft sein kann, als problematisch, weil komplex erlebte Phänomene („Irritationen“) begrifflich als „Gehirne“ oder „Personen“ zu *bezeichnen* und damit von „Nicht-Gehirnen“, „Nicht-Personen“ zu *unterscheiden*. Erst durch diese „Zurechnung“ (formal: Beobachtung, oder genauer: *Hinbeobachtung*) werden diese Phänomene einer „Bearbeitbarkeit“ (z.B. Erforschbarkeit) zugeführt, im Zuge deren sich spezifische „Konnotationen“ anreichern, die diese „Irritationen“ je nach Kontext spezifisch *formen*, d.h. sie in eine *Form* bringen, in der (und *erst* in der) sie dann zum Beispiel im Kontext der europäischen Aufklärung als „autonom“, „verantwortlich“, „rational“ etc. wahrgenommen werden.

Die relativ verbreitete „Zurechnung“, die Gehirne als Steuer- oder Verrechnungseinheiten und Personen als rational operierende Akteure (*homo oeconomicus*) verortet, lässt sich dabei – dies soll der Vortrag vorführen – heranziehen, um in Bezug auf Einsichten aus Systemtheorie, Kybernetik und Evolutionärer Ökonomik insbesondere die komplexen *zeitlichen Verwerfungen*, z.B. die *Re- und Inkursionen* auf *im Betrieb* beständig neu errechnete Systemzu-

stände, die solchen Formungsprozessen („In-Form-ationsprozessen“) zugrunde liegen, zu veranschaulichen. Im Hinblick auf Erkenntnisstände der Soziologie und der analytischen Philosophie soll diesbezüglich zum einen gezeigt werden, wie diese zeitlichen Verwerfungen *sozial* bis zu jenem Grad „vor-synchronisiert“ werden, der notwendig ist, um Anschlussoperationen hinreichend wahrscheinlich werden zu lassen. Zum anderen – und auch dies anhand der von den Kongressorganisatoren vorgegebenen Unterscheidung von „Gehirnen“ und „Personen“ – soll gezeigt werden, wie aufgrund der auf Dauer gestellten „Neuverrechnung“ in *anticipatory systems* die „Zurechnungen“, gerade indem sie (temporär) „funktionieren“, *notwendig* Bedingungen generieren, unter denen sie im Lauf der Zeit auch wieder problematisch werden – unter denen also, anders gesagt, die traditionellen Konzepte von „steuernden“, „wahrnehmenden“, „wollenden“ etc. Gehirnen und „autonomen“, „verantwortlichen“, „rationalen“ etc. Personen ihre „Brauchbarkeit“ einbüßen können, weil sie zum Beispiel von Phänomenen wie der Libet’schen Nachzeitigkeit bewusster Willensakte (und vielem mehr) *irritiert* werden. (Es sei vielleicht noch erwähnt, dass die erwähnten Erkundungen Teil eines Projektes sind, die Bedingungen der Möglichkeit von „Produktivität“ systematisch zu erfassen.)

### **Martina Fürst (Graz)**

#### Phenomenal Concepts on a One-way Trip: Why Mary’s Qualia are No Mode of Presentation

In this talk there will be presented a concept-based interpretation of Frank Jackson’s *knowledge argument* which offers new and compelling reasons for accepting its dualistic conclusion. This target will be addressed by demonstrating the inadequacies of one well-known objection to the argument: the so-called *two modes of presentation-reply*. For the purpose of elaborating the problematic aspects of this reply and thereby developing an alternative interpretation of the famous Mary-scenario, I will take the following steps:

First, I recall in mind the *knowledge argument* itself and outline briefly the main structure of the *two modes of presentation-reply*. Concentrating on this line of objection, I proceed demonstrating that this thesis which is based on an analogy of standard cases of co-reference turns out to be an inadequate description of what really happens in the case sketched out by Jackson. Second, I focus the attention on some particularities of the Mary-scenario by shifting the analysis on the level of concepts. In doing this, I argue that the concepts involved in the *knowledge argument* are special in two respects: one particularity concerns the concept-acquisition and the other the very nature of such concepts. A profound analysis of the latter particularity reveals an *encapsulation relation* between phenomenal concepts and phenomenal properties. The notion of an *encapsulation relation* which can be explained by referring to the special way of gaining these concepts can be considered as crucial for the presented account. Appealing to this particular, intimate relation, it can be discovered that the *encapsulation relation* figures as an explanatory bridge from an epistemic to an ontological claim about the entities involved in the knowledge argument.

Hence, relying on a conceptual analysis, there is offered a coherent interpretation of the Mary-case which has the following consequences: Bearing in mind the inadequacies of the *two modes of presentation-reply*, it should be concluded that the qualitative aspect of experiences can not be just a mode of presentation of a physical referent. Therefore, an alternative account of the knowledge argument is needed which guarantees the distinct ontological status of the phenomenology of colour experiences. At the end of this talk there will be offered the required dualistic account which provides us with convincing reasons for accepting Qualia as essential properties of colour.

### **Volker Gadenne (Linz)**

#### Physikalismus und menschliches Selbstverständnis

Eines der größten Probleme in der Philosophie des Geistes besteht darin, wie man der Eigenart des Bewusstseins gerecht werden kann, ohne dass dabei seine kausale Effizienz verloren geht. In Bezug auf dieses Problem, das auch als Dilemma oder Trilemma beschrieben worden ist, versuchen Physikalisten nach wie vor zu zeigen, dass die Zustände des phänomenalen Bewusstseins (mentale Zustände mit Qualia) als Gehirnzustände bzw. als funktionale Zustände aufgefasst werden können. Dem steht die Überzeugung gegenüber, dass Qualia intrinsische, nicht reduzierbare Zustände seien und der Physikalismus somit unhaltbar sei. Viele erhofften eine Problemlösung durch den nichtreduktiven Physikalismus. Mittlerweile zeigt sich aber immer deutlicher, dass auch dieser in das besagte Dilemma gerät, entweder die intrinsische Natur des phänomenalen Bewusstseins, oder aber seine kausale Effizienz opfern zu müssen.

Nun hat Jaegwon Kim kürzlich folgenden Kompromiss vorgeschlagen: Der Physikalismus kann als adäquate Theorie für den allergrößten Teil der Realität einschließlich der intentionalen Zustände (Glauben, Wünschen, Beabsichtigen) akzeptiert werden. Es verbleibt ein kleiner Rest, der definitiv nicht physikalisch reduzierbar ist, nämlich die Qualia. Diese seien aber für unser Selbstverständnis als erkennende und handelnde Wesen von untergeordneter Bedeutung. Unser Selbstverständnis als Personen sei vielmehr im Wesentlichen an die intentionalen Zustände gebunden, und diese könne man als physikalische Zustände auffassen. Das resultierende Welt- und Menschenbild bezeichnet Kim als „physicalism enough“.

Im Vortrag soll gezeigt werden, dass diese Lösung wenig zu überzeugen vermag. Entgegen seiner Sicht ist es ein wesentlicher Teil des menschlichen Selbstverständnisses, subjektive Erlebnisse (Qualia) zu haben. Dies soll an verschiedenen Arten mentaler Zustände demonstriert werden, unter anderem an der visuellen Wahrnehmung, dem Zeiterleben und den Emotionen. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass auch die intentionalen Zustände keineswegs rein physikalistisch rekonstruiert werden können. Sie sind vielmehr zu einem wesentlichen Teil Dispositionen dazu, bestimmte Qualia zu haben und lassen sich nur auf diese Weise sinnvoll verstehen.

## **Igor Gasparov (Voronezh)**

### Personale Identität und die Möglichkeit der Gehirnteilung

Unter Berufung auf Split-Brain-Fälle wird vielfach die Einheit der menschlichen Person in Frage gestellt. Viele sind der Meinung, dass aus den Untersuchungsdaten von Split-Brain-Patienten heraus natürlicherweise nach der Anzahl von Bewusstseinsströmen in einem Schädel gefragt werden kann (Nagel 1971). Außerdem glauben viele Forscher, dass – wird mehr als ein Bewusstseinstrom in einem Schädel angenommen – dadurch die Einheit der menschlichen Person unterminiert wird. In meinem Vortrag werde ich zunächst dafür argumentieren, dass die Frage nach der Anzahl von Bewusstseinsströme „eine schlechte Frage“ (Van Inwagen 1990) ist. Eine philosophisch gesehen „gute Frage“ angesichts der Split-Brain-Fälle soll lauten: Was macht die Einheit der menschlichen Person aus, wenn es nicht das Gehirn ist?

Ich werde versuchen darzulegen, warum alle vier bisher vorgeschlagenen Antworten:

- (1) in einem Split-Brain-Patienten gibt es ein einziges Bewusstsein (Wilkes 1978; Baillie 1993)
- (2) es gibt bei ihm zwei verschiedene Bewusstseinsströme (Sperry 1984)
- (3) die Split-Brain-Fälle zwingen uns, die Existenz von zwei unterschiedlichen Personen im einem Körper anzunehmen (Puccetti 1973)
- (4) sie lassen auf keine volle Anzahl von Bewusstseinstömen rückschließen (Nagel 1971)

die Frage nach dem Prinzip der Einheit der menschlichen Person nicht klären können. Der Grund dafür ist, dass alle vier Antworten unter der Hand die Reduktion des Mentalen auf das Physische voraussetzen. Am Schluss werde ich die Möglichkeit einer antireduktionistischen Begründung der Einheit der Person skizzieren, die durch Split-Brain-Fälle nicht bedroht ist. Die Kernthese meines Vorschlages ist, dass die Einheit der menschlichen Person wesentlich von der Einheit des menschlichen Wesens, nicht aber von der Unversehrtheit eines menschlichen Organismus oder der eines seiner Teile abhängt.

## **Benedikt Paul Göcke (Wettringen)**

### The Refutation of Physicalism

Physicalism is the metaphysical thesis that everything is physical. However, it is not sufficiently clear what this means. What is the universe of discourse the implicit universal quantifier ‘everything’ refers to? In which way is everything supposed to be physical? What is a physical entity and how can we determine the set of physical properties?

The implicit universal quantifier ‘everything’ refers to the actual world. Physicalism is the thesis that everything in the actual world is physical. The physicalist is further committed to assert that any minimal physical duplicate of the actual world is a duplicate simpliciter of the actual world because the denial of this assumption entails the falsity of physicalism in the actual world.

As regards the way in which everything is supposed to be physical the physicalist has to claim that everything is physical by way of being token-identical with physical entities – non-reductive physicalism turns out to be a misleading name for an essentially weak dualistic position.

In order for physicalism to be a substantial claim the physicalist finally has to find a way how to determine the set of physical entities with which everything is supposed to be identical. Hempel’s dilemma, however, seems to

show that this cannot be done successfully: If physical entities are the ones of current physics, then physicalism is probably false because current physics probably is false. If physical entities are those of true physics, then physicalism is vacuous because we cannot enumerate the entities true physics is quantifying over. A constructive account of physical entities is elaborated and justified which circumvents both horns of Hempel's dilemma and distinguishes between the ways physics may or may not evolve and the way the physicalist is allowed to follow the physicist in order to elaborate a feasible thesis of physicalism. In a nutshell, physical properties are those properties out of the set of physical properties provided by physics, whether current or future, which are identifiable as physical properties in all contexts dealing with question of ontological reduction of one set of property to another. A physical entity is an entity exemplifying at least one of those properties in any possible world in which it exists.

The thesis that everything that actually exists is token-identical with something thus qualified as a physical entity is false. The argument for this claim is based on Nagel's remarks about being someone in his 'The View from Nowhere'. Whereas normally philosophers focus on subjectivity and consciousness as discussed in Nagel's "What is it like to be bat?", they ignore a more severe problem for physicalism: The fact that someone is me, that I see the world from the point of view of a particular human being, that this human being's pain is my pain etc. This fact cannot be accounted for by science and on reflection turns out to be independent of the physical realm. Arguably, there is a minimal physical duplicate of the actual world in which what I really am is connected in an intimate way to another psycho-physical human being than Benedikt. Although what you really are could not be what I really am I could be the one such that what is actually your pain could be my pain. This in turn is only possible because what I really am is an immaterial substance, a certain kind of phenomenological space connected to a particular psycho-physical human being. What I really am is an immaterial soul and thus physicalism is false. In a nutshell, the argument is that physicalism is false because I am contingently and intimately connected to a particular human being.

## Hans Goller (Innsbruck)

### Religiöses Erleben und Hirntätigkeit

Was geschieht im Gehirn, wenn Menschen beten, meditieren, religiöse Rituale vollziehen oder an Gott denken? Ist unser Gehirn eine Art Antenne für Gott oder nur ein Täuschungsorgan? Bringt das Gehirn bloß ein Trugbild von Gott hervor oder registriert es etwas, das nicht nur von unserem Gehirn abhängt?

Der Ausdruck ‚Neurotheologie‘ bezeichnet eine Forschungsrichtung, die sich bemüht, religiöses Erleben ganz von seiner neurobiologischen Grundlage her zu erklären. Der Vortrag setzt sich mit den empirischen Befunden zur Neurotheologie auseinander: Mit Andrew Newbergs Untersuchung zum veränderten Selbsterleben in der mystischen Erfahrung, mit Vilayanur Ramachandrans Untersuchung von Patienten mit Schläfenlappenepilepsie und mit Michael Persingers Experiment zur Simulation religiöser Erlebnisse. Welche Schlüsse lassen sich aus den vorliegenden Befunden zur Neurotheologie ziehen? Welchen Beitrag leisten diese Befunde zum Verständnis des religiösen Erlebens?

## Rainer Gottlob (Wien)

### Unbewusste Mathematik bei der Erkenntnis von Dingen und Prinzipien

Einige *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitslehre*:  $P(H)$  Wahrscheinlichkeit einer Hypothese.  $P(H) = 1$ : Absolute Sicherheit;  $P(H) = 0$ : Unmöglichkeit.  $1 - P(H)$ : Fehlerwahrscheinlichkeit, auch als  $P(H)^C$  notiert. Zusammentreffen zweier Ereignisse:

$(A) \times P(|B)$ , das Produkt ist kleiner als die Faktoren. Das gilt auch für Fehlerwahrscheinlichkeiten:  $P(A)^C \times P(B)^C < P(A)^C < P(B)^C$ . Dieses Prinzip gilt auch für singuläre Erkenntnisse:

„Dieser Gegenstand ist ein Apfel“: Fehlerwahrscheinlichkeit optisch:  $10^{-2}$ . Tastbefund: Gewicht, Feuchtigkeit etc.:  $10^{-2}$ . Geruch (hoch spezifisch):  $10^{-4}$ . Aufschneiden (Kerngehäuse)  $10^{-4}$  Geschmack:  $10^{-5}$ . Das Produkt ( $10^{-17}$ ) ist so klein, dass unsere Erkenntnis weitgehend gesichert ist. Die Methode wurde als MPE-Methode (Multiplication of the Probabilities of Error) bezeichnet; sie wird meist unbewusst oder nur halbunbewusst angewandt. Das trifft auch für die cMPE-Methode (komplementäre MPE-Methode) zu. Durch Subtraktion des MPE-Resultates von 1 wird die Wahrscheinlichkeit erhalten, sie ist in dem Apfelbeispiel  $1 - 10^{-17}$ , von 1 praktisch nicht unterscheidbar. Ein Sonderfall liegt bei der *Gestaltwahrnehmung* vor: Eine große Zahl von meist unbewussten Details ermöglicht uns, ein Gesicht unter tausend ähnlichen einem bestimmten Menschen zuzuordnen, ihn auch am

Gang zu erkennen oder aus wenigen Takten ein Musikstück ergänzen zu können (Gottlob, 2004). Auch dieses Verfahren wird unbewusst ausgeführt, es entspricht W. Whewells „Consilience of Induction“. Whewell hatte festgestellt, dass in den Wissenschaften kein Fall auffindbar wäre, wo eine Hypothese sich als falsch erwiesen hätte, wenn sie durch eine zweite Hypothese gestützt wurde. (1840) Eine weitere, meist unbewusste Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht auf dem *Gesetz der großen Zahl*. Nach der Laplaceschen Regel  $P = (N + 1) / (N + 2)$  ergibt sich für drei Beobachtungen (ohne Gegenbeispiel)  $0.4 / 0.5 = 0.8$ . Für zehn derartige Beobachtungen erhalten wir 0.92 und für 100 Beobachtungen 0.99. Mit zunehmender Beobachtungszahl nähert sich das Ergebnis asymptotisch der 1. Durch einfache Schätzung würden wir zu ähnlichen Resultaten gelangen. Das gilt aber nur, wenn uns das Resultat gleichgültig wäre, wenn es nicht „unter die Haut“ geht. Warum scheut aber das gebrannte Kind das Feuer, wenn es nur einmal in die Flamme gegriffen hat? Hier kommen zwei Prinzipien in Frage: 1. Das Kind ist evolutionär gehalten, schmerzhaft Erfahrungen nicht zu wiederholen. 2. Wird das Kind älter, kommt ein neues Prinzip hinzu: Das Kind lernt aus Erfahrung, dass gleichartige Ursachen nahezu immer zu gleichen Wirkungen führen. Noch später wird das Kind wissen, *warum* große Hitze die Nerven reizt und zu schweren Gewebeschäden führt. Hier kommt ein drittes und besonders wichtiges Prinzip ins Spiel: Wir durchschauen Kausalketten, die sich aus höheren Gesetzen ergeben (Uniformitätsgesetz, Kausalitätsgesetz, Erhaltungssätze etc.). Wieso können wir solche allgemeingültige Gesetze annehmen? Tagein tagaus sind wir mit diesen Gesetzen konfrontiert, nicht nur der Einzelne in jeder Sekunde seines wachen Lebens, auch die gesamte Menschheit, viele Milliarden der Gegenwart und auch der Vergangenheit haben diese „apriorischen“ Gesetze ohne ungeklärte Gegenbeispiele (zumindest in der mesokosmischen Dimension) beobachtet. Die Verflechtung dieser apriorischen Prinzipien mit unseren ständigen Beobachtungen der Realität bewirkt einen Holismus, der sich vom Duhem-Quineschen Holismus dadurch unterscheidet, dass er hochgradig strukturiert ist (wie ich 1998 in Linz zeigen konnte). Durch Consilience und Superconsilience entsteht ein dichtes Netz, ein Filtersystem, in dem Hypothesen und Theorien stecken bleiben müssen, wenn sie nicht in die Realität und in das Netz der bestätigten Theorien passen.

### **Milanko Govedarica (Beldgrad)**

#### Philosophical Analysis of Irrationality: Altered States of Consciousness and Weakness of Will

This study is a discussion about the most general suppositions of rational talk of irrationality. The author thinks that the difference between the philosophical approach and empirical research of irrational behaviour is that philosophy analyses the conceptual framework and not the phenomena alone. The author shares Davidson's view that talk of irrationality is sensible only in the context of a mentalistic framework provided that there is a certain level of rational mental functioning.

The study supports the thesis that psychological irrationality is an altered state of consciousness. Although it is altered, it includes immanent organization of conscious experience, and so it cannot be reduced to physiological facts. In that context, the author thinks that it is sensible to talk about the irrational experience of a person only if the loss of rationality on the level of the integral mental system is accompanied with a divided rational arrangement of its parts. If that is not the case, then it is senseless to talk about both mental and irrational states.

Weakness of will is a paradigmatic case of psychological irrationality. Through analysis of different concepts of weakness of will, the study demonstrates how philosophical thought defines limit conditions of rational speech of this form of irrationality. In accordance with the mentalistic approach, the author explains cases of incontinency on the basis of psychological functions of discreet changes in the stream of consciousness.

### **Martin Grajner (Dresden)**

#### What is a priori justification?

Contemporary Epistemology has witnessed a resurging interest in a priori knowledge. In the past ten years or so numerous philosophers have proposed novel and interesting theories of a priori knowledge and justification. In this talk I want to address the question of how the notion of a priori justification is to be explicated, viz. what does it mean to say that a proposition or an epistemic agent is justified a priori. My talk is supposed to consist of four sections. In the first section, I want to discuss the relation between a priori knowledge and a priori justification. I will present several considerations that favour as a primary explicandum the notion of a priori justification and not the notion of a priori knowledge. Furthermore, I'll briefly sketch what kind of notion of justification is in my discussion assumed as basic. In the second part of my talk, I want to present a taxonomy of analyses and

discuss briefly several analyses of the notion of a priori justification I don't believe in. I will discuss the explications proposed by Harman, Putnam and Kitcher. Harman has proposed a "revisionary" explication of the notion of a priori knowledge or justification, according to which a proposition is justified a priori if it can be accepted without any evidence whatsoever. Putnam has proposed an analysis according to which a proposition that cannot be rationally put into doubt is justified a priori. Kitcher's analysis employs the idea that a proposition is justified a priori if the justification for this proposition is infallible and cannot be revised on empirical grounds. Against Harman's "revisionary" explication I want to argue that it violates *inter alia* certain intuitions we have about the notion of justification. Against Putnam and Kitcher I want to argue that their analyses are subject to counterexamples. In the third part of my talk I want to propose an analysis of the notion of a priori justification, according to which a subject is justified in a given proposition p a priori if and only if the subject bases his belief in p on an non-experiential ground. This analysis is supposed to be superior to the analyses discussed in the previous section, since it is not subject to counterexamples and is in accord with our intuitions concerning the notion of justification. I want to contrast this analysis with an analysis proposed by Albert Casullo. According to Casullo's explication, a proposition p is justified a priori if and only if it is justified by some non-experiential source. Although Casullo's explication is not subject to counterexamples, I want to argue that my analysis is superior to Casullo's, since the notion of a source of justification, which is employed by Casullo, is in need of further explication and is committed to a certain form of process-reliabilism. In the last section of my talk, I want to briefly address the question how the notion of sense-experience is to be explicated and how the relation between an explication of the the notion of experience and the notion of a priori justification is to be conceived. Contra Casullo, I want to argue that it is possible to explicate the notion of experience via conceptual analysis and that the question, whether there exist a priori justified beliefs does not hinge on the question what experience exactly is.

## Wilfried Grieser (Wien)

### Zur neueren Hirnforschung: Die Wiederentdeckung des Geistes im materiellen Element

Kernthese meines Vortrags ist es, dass im dünnen und trockenen Element der Neuronen der Geist sich selbst auslegt und wesentliche Bestimmungen seiner selbst (wieder)gewinnt, die in einer sich lange Jahre unter einer materialistisch-reduktionistischen Ägide vollziehenden naturwissenschaftlichen Hirnforschung zunächst verloren gegangen sind. Dabei folgt meine Rede vom Geist weniger einer gegenwärtigen „Philosophie des Geistes“, die den Geist ihrerseits auf atome Kognitionen und kognitive *Fähigkeiten* von Individuen reduziert, als einer idealistischen und dabei vor allem durch Hegel vermittelten Zugangsweise, wonach der Geist von Haus aus nur als ein Wiederentdecken, als ein Rückkehren aus dem Anderssein, ist: Gerade in seiner Selbstentäußerung als bloße Tätigkeit von Neuronen gewinnt der Geist sich wieder, und zwar nicht nur in negativer Weise, wie bereits Hegel dies in der Phänomenologie des Geistes in dem Abschnitt zur Schädellehre anhand der Absurdität, ein *Knochen* zu sein, vorführt, sondern so, dass die organische Gehirntätigkeit sich der naturwissenschaftlichen Hirnforschung, teils gegen deren eigene Intention, ihrerseits als *Selbstbewusstsein* erweist, die Materie also, salopp gesprochen, ihrerseits schon *Geist* ist. Illustriert werden soll dies an dem in der Hirnforschung zusehends heraustretenden *Prozesscharakter* des Gehirns, dessen ‚Programme‘ im Zuge ihrer Betätigung gleichsam erst entstehen, sich modifizieren usw. und auf diese Weise die Rede von einem ‚selbstbewussten Gehirn‘ nahe legen – Forschungsansätze, die sich (wie der Wiener Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Erhard Oeser aufgewiesen hat) mindestens bis zur Ventrikeltheorie des Anatomen Thomas Soemmering zurückverfolgen lassen, der nicht nur mit Kant in Korrespondenz gestanden war, sondern auf den sich auch Hegel berufen haben dürfte, wenn er in seinen Ausführungen zur Schädellehre das Gehirn als *Flüssigkeit* bestimmt. Konkret bewährt werden soll diese Zugangsweise an den viel diskutierten Libet-Experimenten, in denen viele den endgültigen Todesstoß jedes Freiheitsgedankens sehen: Es soll aufgewiesen werden, dass diese lediglich eine ‚schlechte‘ Metaphysik widerlegen, der Freiheit als abstrakte Willkür gilt und die nur die linear-chronometrische Zeitvorstellung kennt. Das in diesen Experimenten beobachtete Phänomen der ‚Rückdatierung‘ von Ereignissen geht indes konform mit der Zeitauffassung Heideggers, der zufolge das Dasein ein Zukommen auf sein *Gewesensein* ist, aber auch mit Kants Kausalität aus Freiheit und mit Fichtes sich selbst Setzen des Ich, welches sein Anderssein (und mithin die *Zeit*) erst *setzt* – ein Setzen seiner Voraussetzung, welches sich von Hegel her über eine erkenntnislogische Bestimmung hinaus als ein Anerkennen seines eigenen Andersseins näher bestimmen lässt. Während bei Erhard Oeser, dem ich in vielem folge, unklar bleibt, von woher *das selbstbewusste Gehirn* (so der Titel seines neuesten Buches) als je *mein* Gehirn identifiziert werden kann, behält auf diese Weise nicht nur der philosophische Ausgang vom Ich sein Recht, sondern es ist auch ein Ansatz gegeben, fernab eines neuerlichen Dualismus Naturwissenschaft und Transzendentalphilosophie in produktiver Weise zu vereinigen. Denn indem *Ich* sich zum *Ding* macht, das seinerseits *Ich* ist, kann

durchaus gesagt werden, dass Ich Gehirntätigkeit ist, ohne dass dieses *Ich* eine äußerliche Identifikation bzw. ein Reduktionismus wäre.

## **Evelyn Gröbl-Steinbach (Linz)**

### Probleme des Konzepts eines dezentrierten Selbst

Mein Vortrag setzt sich mit der in jüngerer Zeit im Anschluss an Freud, Nietzsche sowie den Poststrukturalismus vertretenen These auseinander, dass die traditionelle philosophische Idee eines Zentrums des Subjekts bzw. der Person, also eines (besonders im moralischen Sinne) konsistenten Selbst als unhaltbar, weil metaphysisch, aufgegeben werden müsste. Im Besonderen werde ich mich dabei mit den Argumenten für ein „dezentriertes Selbst“ von Rorty und Honneth auseinander setzen, wobei Letzterer von einem intersubjektivistischen (Mead), nicht „ironistischen“ Ansatz ausgeht.

Dass philosophisch nur mehr das Konzept eines dezentrierten Selbst plausibel und sinnvoll sei ist eine These auf der Basis eines neopragmatischen Ansatzes und wird von beiden Autoren mit einer Kritik an den Annahmen der Bewusstseinsphilosophie verbunden. Im Großen und Ganzen handelt es sich um drei Thesen:

1) Die klassische Idee der Autonomie der Person muss umformuliert werden (Honneth) bzw. verliert ihren Sinn (Rorty); 2) die Idee der biografischen Konsistenz der Person muss aufgegeben werden und 3) die Idee der Orientierung der Person an (moralischen) Prinzipien muss verabschiedet werden. Für Rorty bedeutet das Aufgeben der Vorstellung von einem Kern des Selbst, von dem aus Wünsche und Überzeugungen betrachtet und entschieden werden können und die Adoption der neuen Vorstellung, dass Menschen zentrumslose, in ihren Fähigkeiten und Eigenschaften kontingente Wesen sind, eine Chance. Selbstzweifel und Sinnkrisen könnten nunmehr vermieden werden; die Menschen könnten sich vielmehr in wechselnden Kontexten mittels ständig neuer Vokabulare selbst immer wieder neu erschaffen („Selbsterschaffung statt Selbsterkenntnis“).

In meinem Vortrag wird in Frage gestellt, dass das Konzept eines dezentrierten Selbst imstande ist, der Person jene Fähigkeiten und Eigenschaften zuzuschreiben, die dieses Konzept aber voraussetzt: Selbstbestimmung als Fähigkeit, die Voraussetzungen des eigenen Handelns zu kritisieren und sich von ihnen im Handeln zu distanzieren, Selbstverwirklichung (als „Selbsterschaffung“ oder ästhetische „Selbstvervollkommnung“ bei Rorty) und Selbstachtung. Zum Zweck der Kritik der dargestellten Position werde ich zunächst einen haltbaren, nicht metaphysischen Begriff eines „zentrierten Selbst“ (bzw. der persönlichen Identität) formulieren und ihn dann anhand der Beispiele „Selbstbestimmung“, „Selbstverwirklichung“ und „Selbstachtung“ gegen Rorty und Honneth verteidigen.

## **Roman Gromov (Rostow am Don)**

### Die Brentano-Schule und der osteuropäische Strukturalismus

Die Phänomenologie von Husserl ist zurzeit eine der allgemein anerkannten paradigmatischen Voraussetzungen des osteuropäischen Strukturalismus. Die Zusammenhänge der anderen Schüler von Brentano und der Strukturalisten des Prager linguistischen Kreises werden inzwischen in der Regel nur im Kontext der einzelnen Berührungspunkte zwischen dem Prager Zweig der Brentano-Schule und dem Prager linguistischen Kreis thematisiert. Im Vortrag werden zwei Thesen aufgestellt: a) trotz der theoretisch ungleichartigen Basis des Prager Kreises kann man sein allgemeines Rezeptionsmodell der Husserl'schen Phänomenologie feststellen; b) diese Rezeption der Phänomenologie war durch die sprachphilosophischen und die methodologischen Forschungen der Brentano-Schule vorbereitet und vermittelt. Die vergleichende Analyse der Einschätzungen der Phänomenologie bei den Ideologen des Prager Strukturalismus wie Roman Jakobson, Jan Mukařovský zeigt, dass sie die Phänomenologie als post-positivistisches Forschungsmodell im Licht ihrer eigenen Kritik des Positivismus in der Sprachwissenschaft betrachteten. Die methodologischen Entlehnungen aus der Phänomenologie wurden dabei im Geiste des empirischen Forschungsprogramms behandelt und zeigen weder Husserl'schen ontologischen, noch wissenschafts-systematischen Implikationen. Eine Reihe der den Strukturalisten wichtigsten Ideen der Phänomenologie wie das mereologische Forschungsmodell oder die polyfunktionale Sprachkonzeption stammen aus der Brentano-Schule und waren im Moskauer und im Prager linguistischen Kreis direkt aus den Forschungen der Brentanisten bekannt. Durch die Übereinstimmungen in der Behandlung des Psychologismus-Streits, das verwandte instrumental-teleologische Sprachmodell und die allgemeine empirische Orientierung in der Erkenntnistheorie erweisen sich die Brentano-Schule und der osteuropäische Strukturalismus als miteinander eng genetisch verbundene und systematisch verwandte Richtungen in der Philosophie Mitteleuropas.

## **Nora Hangel (Wien)**

Zum Begriff und zur Möglichkeit von Verantwortung im Weltbürgertum. Die Beziehung zwischen individueller, nationaler und supranationaler Ebene von Weltbürgertum.

Bleibt die Minimalversion der Kantischen deontologischen Wertethik aufrecht, kann sie die Grundlage der Menschenrechte bieten: Andere, inklusive kommende Generationen nicht zu funktionalisieren, wo das Prinzip des Kategorischen Imperativs der Zustimmungbarkeit fehlschlägt. Dies gründet sich darauf, dass jede Person Zweck an sich und nie bloßes Mittel zu einem Zweck ist. Die Minimalversion beinhaltet die gegenseitige Zuerkennung von selbstgesetzgebender und selbstgestaltender Freiheit auf egalitärer Basis. Aus der gestaltenden Zweckhaftigkeit lassen sich zwei Pflichten ableiten: 1) Für die eigene Lebensführung Verantwortung zu übernehmen, sowie 2) die Mitverantwortung für die Beförderung des Glücks anderer ernst zu nehmen. Beide Pflichten gelten wiederum egalitär. Nimmt man diesen Anspruch ernst, werden Stereotypen gesellschaftlicher Rollenerwartungen deutlich, sowie dichotomische Aufgabenverteilung offen gelegt, die sowohl zur Selbst- wie zur Fremdverantwortung im Widerspruch stehen können. Aus der Beziehung dieser ethischen Grundlagen, die die Minimalbedingung der Menschenrechte darstellen, ergeben sich Bezüge zur gesellschaftlichen, politischen und von dort zur völkerrechtlichen Relevanz des Aufsatzes.

Neben der Ausrichtung auf der individuellen Ebene, der gegenseitigen Verpflichtung, liegt im zweiten Teil des Aufsatzes das Interesse daran, die Analogie und die Grenzen der Analogie zwischen individueller, nationaler und supranationaler Verantwortung weltbürgerlichen Handelns aufzuzeigen.

Die Ideen der Aufklärung ergänzen Systeme der Rechtsentwicklung dort sinnvoll, wo wie z.B. im Völkerrecht aufgrund fehlender übergeordneter Instanzen Zwangsnormen Probleme in der Durchsetzung erfahren. Zudem sind sie dort von Bedeutung, wo Menschen, die unter Rechtssystemen subsumiert sind, sowohl im individuellen als auch im gesellschaftlichen Raum sich gegenseitig die Freiheit zuerkennen können, ihre Lebensformen zu wählen und sich politisch zu engagieren. Im Aufsatz wird untersucht, inwieweit die Werte der Aufklärung eine Orientierung und Maßstab für die Förderung friedlicher Zwecke in einer Welt bietet, die durch Interdependenzen zusehends komplexer wird. Ziel dieses Aufsatzes ist es das Spannungsverhältnis zwischen der Analogie und den Anforderungen an die drei verschiedenen Ebenen darzustellen und aufzuzeigen.

## **Michael Hasenöhr (Wien)**

Die Rechtsgeltung vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie

Die Geltung ist ein notwendiger und wesentlicher Teil des Rechtsbegriffs. Alles, was Recht ist, hat Rechtsgeltung, und alles, was Rechtsgeltung hat, ist Recht. Der Begriff der Rechtsgeltung enthält den ganzen Begriff des Rechts. Wer weiß, was die Rechtsgeltung ist, weiß auch, was das Recht ist. Aus der Klärung des Rechtsbegriffes folgt auch die des Geltungsbegriffes. Rechtlichkeit und Rechtsgeltung sind identisch. Zwar kann es Recht geben, das noch nicht oder nicht mehr oder nicht für uns gilt oder dessen Geltung zweifelhaft oder umstritten ist. Insofern aber ist es selbst noch nicht oder nicht mehr oder nicht für uns Recht oder als solches zweifelhaft.

Geltung im allgemeinen Sinn bedeutet Ansehen, Achtung, Stellung, Wert, Anerkennung, Respekt, Richtigkeit und einiges mehr in diesem Sinn. Geltung haben, besitzen oder beanspruchen können Personen und Aussagen und Gruppen oder Systeme von Personen und Aussagen. Wir sprechen davon, dass jemand Geltung erlangt oder sich verschafft, und wir sprechen von gültigen Aussagen und Erkenntnissen. Hier ist auf den Neukantianismus und die Wertethik (Scheler) zu verweisen.

Die Geltung hat eine subjektive und eine objektive Komponente. Sie kann ein Anspruch, ein Faktum oder beides sein. Dieser doppelte Charakter der Geltung, diese Janusköpfigkeit, ist wie ein Vexierbild, zwischen dessen beiden Bedeutungen der Blick hin und her springt und das beides zugleich umfasst. Die Subjektivität ist Wunsch und Wille. Die objektive Seite der Geltung kann zwei Ausprägungen annehmen: die von Sein und Sollen. Ein reines Sollen wäre ein Letztprinzip, das grundlegende Rechtsprinzip, die Grundnorm (Kelsen) als real existierende Idee, Recht absolviert und absolutiert. Das reine Sein psychischer oder sozialer Tatsachen wirft uns das Problem des naturalistischen Fehlschlusses auf. Was ist, das muss vielleicht so sein (wenn man Determinist ist), aber *soll* es auch sein? Sollen entspricht einem Wollen.

Die Trennung von Sein und Sollen ist nicht mehr vermittelbar, weder durch gelebte und beobachtbare soziale Regelmäßigkeit, noch durch ausgeübten, angedrohten oder bloß möglichen Zwang, noch durch bestimmte gesetzgeberische oder diskursive Verfahrensstandards, noch durch die Natur, die Vernunft, einen Gott oder die

Moral. Denn inwiefern verpflichtet selbst das persönliche Gute oder der Wille Gottes ein prinzipiell reinentes Individuum? Bindung und Verbindlichkeit können zwar durch physische Bande entstehen, aber schon Augustinus meinte, dass damit der Unterschied zwischen Reich und Räuberbande schwinde, und Radbruch formulierte nach dem Nationalsozialismus die Ungültigkeit extrem ungerechten Rechts. Wenn kein immer tauglicher objektiver Maßstab möglich ist, muss auf ein subjektives Maß zurückgegriffen werden.

Was gilt, gültig ist und Geltung hat, muss eine allgemeine Geltungstheorie beantworten, die sagt, was richtig und wahr ist, d.h. die Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie. Hier stoßen wir auf das Problem des logischen Trilemmas (Hans Albert): Jede Begründung aus Vernunft ist entweder zirkulär oder ein unendlicher und uns daher unmöglicher Rückgriff oder ein dogmatischer Abbruch dieses Rückgriffs und daher nicht aus Vernunft, sondern aus einem Willensakt begründet. Zum Geltungswillen – und damit auch zum Rechtswillen – leitet uns die gefühlsmäßige Erkenntnis oder das Rechtsgefühl. Das Gefühl als letzte Instanz entspricht der Komplexität der Welt wie auch unseres Gehirns. Dieselbe Überlegung führt zum britischen Gefühlsmoralismus (Shaftesbury). Das Gefühl ist nun rein faktisch, subjektiv und insofern willkürlich, andererseits aber kommunikativ und sozial geprägt und entwickelt und typischerweise kooperativ ausgerichtet. Letztlich sind Geltung, Erkenntnis und Recht damit aber in unsere individuelle Verantwortung und Freiheit gestellt, auch wenn wir immer auf die Gemeinschaften verwiesen sind, in denen wir leben.

Der Akt der Gefühlsentscheidung ist ein Willens- aber auch ein Glaubens- und Vertrauensakt. In diesem Sinne gibt es einen Willen zum Recht, einen Glauben an das Recht und ein Rechtsvertrauen, wie allgemein einen Willen zur Wahrheit usw. Hans Küng hat in seiner Abhandlung über die Existenz Gottes letztlich die Begründung nicht in Logik, Vernunft und Wissenschaft, sondern in einem Grundvertrauen gefunden. Ähnlich verhält es sich mit jeder Erkenntnis. Der Entscheidungsakt ist ein „Sprung“ im Sinne Kierkegaards, eine Handlung des „Herzens“ im Sinne Pascals.

Haben wir die allgemeine Geltung solcherart bestimmt, bleibt immer noch die Frage nach der Besonderheit der Rechtsgeltung, d.h. der Besonderheit des Rechts gegenüber anderen Regeln. Auch die Moral, die Sitte (Brauch, Konvention), das Spiel usw. haben ihre Regeln. Dennoch sind sie oder diese nicht Recht. Hier können nun eher die Erkenntnisse der Rechtswissenschaften nutzbar gemacht werden: Jurisprudenz als Rechtsdogmatik, Rechtstheorie, Rechtsphilosophie, Rechtspsychologie, Rechtssoziologie, Rechtspolitologie, Rechtsgeschichte, Rechtstheologie usw. Das Problem einer unrechtmäßigen Zwangsordnung etwa tritt kaum dann auf, wenn eine prinzipiell gültige Regel oder Aussage nun noch zusätzlich mit Zwang bewehrt wird. Die Aporien des Geltungs- und Rechtsbegriffes treten in Extremsituationen auf, nicht aber in typischen Verhältnissen. In Extremsituationen fällt aber die Unterscheidung zwischen verschiedenen Regelsystemen fort.

Einige Rechtsfiguren sind nicht mit Zwang verbunden. Etwa Legaldefinitionen (an die sich allerdings mittelbar Zwang knüpfen kann), *Leges imperfectae* (Gesetze ohne Sanktionsmöglichkeiten), Obligationen (nicht einklagbar), aufgeschobene Rechtskraft von Entscheidungen und Gesetzen (auch Übergangsregelungen), Staatsziele, überhaupt alle Inhalte, die auch indirekt keine subjektiven Rechte eröffnen.

Das Recht inkorporiert auch außerrechtliche Normensysteme, wie die guten Sitten, Handelsbräuche, Stand der Technik, Regeln der ärztlichen Kunst. Es verweist auf offene, dynamische Systeme. Die Trennung zwischen Recht und anderen Regeln ist daher nicht scharf und abschließend möglich. Es ist allerdings ein Kernbereich erkennbar, der durch typische Merkmale bestimmbar ist. Dieser Kern hat Rechtsgeltung. Auch die besondere Rechtllichkeit der Rechtsgeltung ist also gefühlsmäßig-kommunikativ nach den Umständen des Einzelfalls zu bestimmen. Jurisprudenz und Jurisdiktion sind keine starre Deduktion, sondern eine lebendige Kunst in Freiheit und Verantwortung.

## **Ildikó Hidas (Pilisvörösvar)**

### Spuren der Sprachphilosophie Fritz Mauthners in Elias Canettis Roman *Die Blendung*

Die häufig beschworene Sprachkrise in der Literatur um die und nach der Jahrhundertwende wurde auch im Zusammenhang mit Fritz Mauthners Sprachkritik thematisiert. Die zahlreichen Untersuchungen zur Sprachskepsis Rilkes, Hofmannsthals, Kafkas und anderer Autoren zeigen, dass sich die Literaturwissenschaft mit dieser Thematik intensiv befasst. Über Canettis Beziehung zur Sprache und zu den Sprachkritikern der Jahrhundertwende ist jedoch noch keine zusammenfassende Arbeit entstanden.

Sowohl Canetti als auch Mauthner verbrachten ihre Jugend in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, in einer Aura, die von Endzeitgefühl geprägt war. Dem Werk des Schriftstellers und des Philosophen sind unübersehbar gemeinsame Züge eigen, vor allem, was die Sprachauffassung betrifft. Ob Canetti Mauthner kannte oder seine Werke las, ist nach dem jetzigen Stand meiner Recherchen nicht nachzuweisen. Man weiß aber, dass Mauthners Name in literarischen Kreisen Wiens und Berlins bekannt war, und dies nicht nur und vielleicht nicht vor allem wegen seiner philosophischen Tätigkeit. Er arbeitete zunächst als Journalist und Schriftsteller und war

populär geworden, schon bevor er seine *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* zu schreiben begann. Diese Popularität begleitete ihn auch, wenn er die Sprache immer wieder mit überspitzter Schärfe kritisierte. Seine über die Sprache entwickelten Ideen waren allgemein sehr verbreitet und wurden von Kollegen und Freunden auch heftig diskutiert.

Wie Walter Eschenbacher in seinem grundlegenden Buch *Fritz Mauthner und die deutsche Literatur um 1900* schreibt, gab es eine ganze Reihe namhafter Autoren, „bei denen die Kenntnis der Mauthnerischen Sprachkritik ohnehin durch die persönliche Bekanntschaft mit dem Verfasser gewährleistet war.“ (S. 132) Zu diesen Autoren gehörten u.a. Alfred Döblin, Lion Feuchtwanger, Hermann Hesse und Karl Kraus. Außerdem kann und darf Mauthner nicht nur als bedeutender Philosoph seiner Zeit sondern muss viel mehr als Popularisator sprachkritischer Ideen aufgefasst werden. In seinen Schriften trifft man weit verbreitete Gedanken über Sprache, Denken und Wirklichkeit, welche die Zeit um die und nach der Jahrhundertwende prägten.

In meinem Vortrag behandle ich einige Grundthesen von Fritz Mauthner (wie z.B. die Zufallssinne, die Wirklichkeit und die sprachliche Relativität), welche mit Canettis Roman *Die Blendung* in Beziehung gebracht werden können. Bei meiner Analyse interessiert mich vor allem, welche Grundideen des Philosophen im Werk des Dichters vermutlich Resonanz gefunden haben. Allerdings kann ein unmittelbarer Bezug Canettis zu Mauthner nicht nachgewiesen werden, trotzdem erweist es sich als ergiebig, nach gemeinsamen Zügen in den Werken der beiden Autoren zu suchen.

### **Sarah Holtman (Minneapolis)**

Sophie, Justice and the Dilemma of Inter-Country Adoption

In the novel *Sophie's Choice*, William Styron considers the terrible psychological consequences that attend the tragic choices sometimes forced on us by circumstances of injustice beyond our control. The novel's Sophie, asked to choose which of her children is to die and which to live, can make no right or just decision and is doomed to suffer the torments of conscience that accompany the sacrifice of one child for another. In my own consideration of justice and inter-country adoption, I take up what seems a similarly tragic choice, now one presented more immediately to states than to individuals. Faced with the deep corruption (especially the theft and sale of children) that infects inter-country adoption processes in many birth countries, receiving nations committed to justice seemingly have a stark choice to make. They can halt or severely restrict participation in such adoptions by their own citizens, thus arguably dooming many children legitimately available for adoption to lives of terrible privation. Alternatively, they can honour such adoptions, thus encouraging and participating in the birth country injustices that can attend them.

Building on my own earlier work, and making use of principles of international and cosmopolitan justice often associated with Kantian political theory, I first sketch three perspectives on the justice of inter-country adoption in general and argue that, duly restricted, it can provide a way for states and citizens to fulfil what I call cosmopolitan obligations. I then investigate whether we are, in the realm of inter-country adoption, faced with the kind of terrible choice that Sophie was forced to make. Appealing to principles of hospitality and publicity that have their home in Kant's *Perpetual Peace*, and to the notion of a "realistic utopia" found in Rawls's interpretation of that work, I argue that, while we cannot rightly choose between our cosmopolitan obligations and more standard demands of justice, we may as states and citizens have an opportunity to do what Sophie could not. Through well crafted state laws and international agreements we may transform our Sophie's choice, rendering it a soluble problem of justice between nations and among their citizens.

### **Herbert Hrachovec (Wien)**

Freiheit im Kopf. Ein Studienprojekt

Im Regelfall verlaufen philosophische Seminare als Vorträge von Referaten, für deren Auswahl und Arrangement die Leiterin (m/w) der Lehrveranstaltung sorgt. Am Ende des Semesters sind die gewählten Themen dargestellt und andiskutiert. Das Verfahren entspricht dem herkömmlichen Schulbetrieb, in dem die Lernenden Gelegenheit erhalten, einen Text zu übersetzen, ein mathematisches Problem zu lösen oder ein Musikstück vorzuspielen. Solche Leistungen sind individuell und singulär; sie addieren sich in einem Ordner für Seminararbeiten. Das Ergebnis philosophischer Übungen bleibt normalerweise Privatwissen einer kleinen Gruppe von Teilnehmerinnen (m/w).

Projektseminare sind im Gegensatz dazu mit Blick auf ein veröffentlichtes Produkt konzipiert. Sie fordern anhaltende Kooperation aller Beteiligten und manifestieren sich in überindividuellen, einem größeren Kreis zugänglichen, Ergebnissen. Digitale Hilfsmittel können die Kommunikationsprozesse im Projektablauf verstärken, sie eröffnen neue Interaktionsmöglichkeiten und suggerieren eine Integration der Einzelbeiträge innerhalb vernetzter Darstellungsformen, in denen kollektive Intelligenz greifbar wird. Es existieren Standards, die das Ergebnis solcher Projekte zur Wieder- und Weiterverwendung in den gängigen elektronischen Lernumgebungen formatieren.

Im Studienjahr 2006/07 erarbeitete eine Gruppe von Studierenden, anknüpfend an ein Symposium am Institut für Philosophie der Universität Wien, eine multimediale Präsentation des Problemfelds „Freiheit aus der Sicht der Neurophysiologie und Philosophie“. Ausgangspunkte waren die Studien Benjamin Libets und seiner Fachkollegen, sowie philosophische Beiträge Ernst Tugendhats, Peter Bieris und Thomas Buchheims. Die Zielvorgabe: eine philosophische Aufbereitung des Sachverhaltes, in welcher unterschiedliche Positionen markiert und in ihrer gedanklichen Spannung ausgewiesen werden. Methodisch entspricht das den Anforderungen der Wikipedia, deren Software das Projekt benutzte. Philosophisch anspruchsvoller ist Ludwig Wittgensteins „übersichtliche Darstellung“, das hochgesteckte Desiderat gedanklicher Einigung auf umstrittenem Terrain. Der Projektverlauf zeigt etwas davon.

## Wolfgang Huemer (Parma)

Philosophie und Neurowissenschaften: Die Beschreibung mentaler Episoden auf der Ebene der Person

Warum, so könnte man fragen, sollte sich die Philosophie mit Wahrnehmung und anderen mentalen Episoden beschäftigen, wenn doch die Neurowissenschaften (nun schon seit mehreren Jahrzehnten) versprechen, bald eine adäquate und naturwissenschaftlich exakte Beschreibung eben dieser Phänomene liefern zu können? Wie sollten Philosophinnen und Philosophen, die ihre Traktate (einem weit verbreiteten Bild zufolge) im Lehnstuhl entwerfen, mit den experimentellen Befunden und den in der Sprache der Mathematik formulierten Theorien der Neurowissenschaften konkurrieren können?

In meinem Vortrag will ich argumentieren, dass die philosophische Beschreibung der Wahrnehmung (und anderer mentaler Episoden) eine Zielstellung verfolgt, die von den Neurowissenschaften aus prinzipiellen Gründen nicht gefasst werden kann: es geht darum zu zeigen, wie Wahrnehmung *Begründungen* für unsere empirischen Überzeugungen liefern kann. Ich werde argumentieren, dass ein Wahrnehmungserlebnis eine empirische Überzeugung nur aufgrund seines Gehalts rechtfertigen kann und dass es hierfür keine Rolle spielt, wie das Erlebnis aus physiologischer Sicht zustande kam. In diesem Punkt werde ich auf die in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes weit verbreitete Unterscheidung zwischen kausalen und rationalen Beziehungen sowie auf Sellars' Attacke auf den *Mythos des Gegebenen* (die u.a. zeigt, dass rationale Beziehungen durch ein intrinsisch normatives Element charakterisiert sind und deshalb nicht auf kausale Beziehungen reduziert werden können) zurückgreifen.

Der grundlegende Unterschied zwischen der philosophischen und der neurowissenschaftlichen Beschreibung von mentalen Episoden liegt, wie ich argumentieren werde, darin, dass letztere die kausalen Prozesse, die sich in unserem Nervensystem abspielen, auf einer *subpersonalen* Ebene beschreiben. Demnach verursachen die Sinnesreize, die selbst von den wahrgenommenen Gegenständen verursacht wurden, Prozesse in unserem Wahrnehmungsapparat, die schließlich einen Zustand des Gehirns (ein gewisses Aktivationsmuster von Neuronen) erzeugen, das mit dem Wahrnehmungserlebnis gleichgesetzt wird. Die Neurowissenschaft muss sich demnach darauf beschränken, festzustellen, ob eine gewisse Kausalbeziehung vorliegt oder nicht, es liegt jedoch außerhalb ihrer Möglichkeiten, zu entscheiden, ob es sich um eine veridische Wahrnehmung oder um eine Fehlwahrnehmung handelt. Die Möglichkeit eines Fehlers und der Korrektur von Fehlern setzt ein normatives Element voraus, dem die Naturwissenschaften (in ihrer jetzigen Form) nicht gerecht werden können.

Beschreiben wir Wahrnehmung hingegen aus philosophischer Perspektive, so beschreiben wir sie auf einer *personalen* Ebene – wir verstehen das Wahrnehmende Individuum nicht als ein System, das Informationen bloß passiv aufnimmt, sondern als ein solches, das Informationen aktiv sammelt; wir sind, wie John McDowell es formuliert hat, „not receivers, but collectors of information“. Nur wenn wir Wahrnehmungserlebnisse auf dieser Ebene beschreiben, können wir von Erlebnissen mit (empirischem) Gehalt sprechen. Dieser Gehalt muss eine gewisse Struktur haben, die entweder selbst propositional ist, oder sich zumindest, wie ich genauer ausführen werde, „dafür hergibt“, propositional (bzw. begrifflich) gefasst zu werden, denn sonst könnten Wahrnehmungserlebnisse keine Rechtfertigung für unsere empirischen Überzeugungen abgeben.

Dieses Argument zeigt, dass wir Wahrnehmung auf zwei Weisen beschreiben können: auf einer subpersonalen Ebene, die den kausalen Vorgängen in unserem Wahrnehmungsapparat gerecht wird, und auf einer Ebene der Person, die dann relevant wird, wenn es uns darum geht, zu verstehen, wie wir durch Wahrnehmung Wissen über die Welt gewinnen können. Geht es uns um ein Verständnis der Position des Menschen in seiner (physi-

schen) Umwelt, so wäre es verfehlt (wie ich argumentieren werde), mentale Phänomene aus dem wissenschaftlichen Diskurs zu eliminieren, wie es etwa Paul Churchland vorschlägt. Vielmehr dürfen wir dabei die (philosophische) Beschreibung mentaler Episoden auf der personalen Ebene nicht aus den Augen verlieren.

### **Marco Iorio (Bielefeld)**

Macht: handlungstheoretisch und nicht soziologisch

Macht wird von nahezu allen Soziologen, Politologen und Philosophen als ein relationales Phänomen aufgefasst, was die Annahme zum Ausdruck bringt, dass solchen Personen, die Macht haben, andere Personen gegenüberstehen müssen, denen gegenüber die Macht ausgeübt wird oder ausgeübt werden kann. Dieser Vortrag soll im ersten Schritt zeigen, dass Macht zwar zumeist diese interpersonale, also relationale Struktur aufweist, dass dies aber für den Begriff der Macht nicht konstitutiv ist. Menschen verfügen über Macht – egal, ob diesen Menschen andere Menschen als Objekte ihrer Machtentfaltung gegenüberstehen. Dieser Nachweis beruht auf einer philosophisch-handlungstheoretischen Explikation des Konzepts der Macht, die sich von Max Webers einflussreiche Machtdefinition abstößt.

Im zweiten Schritt gilt es, Einwände gegen die vorgebrachte Explikation zurückzuweisen und auf Folgen aus der eingenommenen Sicht auf das Phänomen Macht zu verdeutlichen.

### **Michael Jungert (Bamberg)**

Was wäre eine „erfolgreiche“ Erklärung von Bewusstsein?

Vor 135 Jahren ersetzte Emil Du Bois-Reymond das damals unstrittige „ignoramus“ bezüglich der Natur des Bewusstseins, das auch gegenwärtig kaum in Frage gestellt wird, durch ein „ignorabimus“, mit dem er eine bis heute anhaltende, höchst kontroverse Debatte entfachte. Betrachtet man diese Forschungsdiskussion allerdings genauer, so fällt auf, dass sich trotz der Vielzahl von Beiträgen zur Bewusstseinsproblematik vergleichsweise wenige davon mit der grundlegenden Frage beschäftigen, was genau Du Bois-Reymond (und andere) damit eigentlich aussagen wollten und inwiefern diese Behauptung mit den diversen Erklärungsversuchen und -möglichkeiten des Bewusstseins zusammenhängt.

Am Beispiel des Neurowissenschaftlers Hans Flohr kann etwa verdeutlicht werden, dass keinesfalls Klarheit darüber herrscht, welche Arten der Erklärungsunmöglichkeit sowohl in der klassischen Variante des „ignorabimus“ als auch in modernen Ansätzen (vgl. u.a. Nagel, Jackson, Levine) gemeint sind. Es lässt sich z.B. zeigen, dass die von Flohr vorgeschlagene Theorie des Bewusstseins, obwohl von ihm auch als theoretische Lösung des Problems phänomenalen Bewusstseins gedacht, an den eigentlichen Einwänden größtenteils vorbei geht. Hier offenbaren sich exemplarisch die Auswirkungen unscharfer Vorstellungen über Erklärungsmaßstäbe und -anforderungen, die oftmals einer fundierten Analyse und möglichen interdisziplinären Annäherung an das Problem im Wege stehen. Robert van Gulick hat diesbezüglich bereits vor einiger Zeit auf die enorme Vielzahl von Erklärungsmodellen (er spricht von „96 mögliche[n] Interpretationen unserer ursprünglichen Frage“) und Aspekten potentieller Erklärungen hingewiesen, von denen bisher nur sehr wenige grundlegend analysiert und auf ihre Anwendbarkeit und Implikationen hin überprüft wurden.

Dieses Versäumnis vermag der Vortrag natürlich nicht nachzuholen. Er soll jedoch als einen ersten Schritt aufzeigen, mit welchen verschiedenen Erklärungskonzepten und -ebenen sich eine Theorie des Bewusstseins mit Anspruch auf umfassende Plausibilität grundsätzlich auseinandersetzen muss. Ausgehend von David Chalmers Rede vom „hard problem of consciousness“ soll dabei im Besonderen gezeigt werden, welche Arten von Erklärungen diesbezüglich überhaupt zur Verfügung stehen könnten und inwiefern sich die Frage nach dem Bewusstsein dabei von anderen fundamentalen Fragen der Naturwissenschaft unterscheidet. Im Anschluss an diese Betrachtung kann die Frage gestellt werden, ob die Charakterisierung des Phänomens als besonders schwieriges oder gar unlösbares Problem angemessen ist und welche Folgen sich daraus für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Bewusstsein ergeben.

## Ulrike Kadi (Wien)

### Stabile Partnerschaften: Über neuronale und politische Subjekte

Antonio Damasio (2007) beschreibt neuronale Grundlagen moralischen Verhaltens. Ihm zufolge lassen sich im ventromedialen präfrontalen Kortex des Gehirns Areale identifizieren, bei deren Schädigung im Erwachsenenalter das Krankheitsbild einer erworbenen Soziopathie auftritt. Eine Schädigung desselben Areals in der Kindheit verleiht der Störung einen anderen Charakter, was Damasio auf Vernetzungen zwischen verschiedenen Gehirnarealen zurückführt. Damasios Überlegungen implizieren ein zentralistisch, solipsistisch und statisch organisiertes Subjekt. Eine solche Konzeption widerspricht dem gegenwärtigen Idealbild eines politischen Subjekts, soll sich dieses doch als flexibel, vernetzt und dynamisch begreifen (vgl. Malabou 2003).

Damasios Subjekt wird vom Gehirn gesteuert, welches als übergeordnetes Zentralorgan gedacht ist. Die Vernetzung, welche Damasio zwischen verschiedenen zerebralen Zentren postuliert, endet an der Schädelkalotte. Der mit einem solchen Konzept verbundene Solipsismus kollidiert mit empirischen Befunden aus der neurologischen Rehabilitation. Denn darin rückt die konstitutive Rolle des Anderen für Subjekte, im Speziellen für deren moralische Entscheidungen in den Vordergrund. Darüber hinaus fokussiert die Untersuchungsmethode der funktionellen Magnetresonanztomografie, auf deren Basis Damasio seine Annahmen macht, den Augenblick der technischen Darstellung. Das neuronale Subjekt gerinnt zu einer statischen Momentaufnahme, auf welcher die Verflechtung seiner Verhaltensweisen mit dem Verhalten anderer nicht abgebildet werden kann.

Beide Subjektkonzeptionen, die neuronale und die moderne politische, repräsentieren, psychoanalytisch betrachtet, einen bestimmten Umgang mit dem Realen. Während das neuronale Subjekt darauf angelegt scheint, durch Kontrolle zwangsneurotisch die Herrschaft über den Anderen zu behaupten, tendiert das erwünschte politische Subjekt zu einer hysterischen, teilweise perversen Position, zu einer Anpassung an den Anderen mit der Tendenz, sich gar als Teil dieses Anderen aufzufassen. Zwangsneurotikerinnen und Hysteriker können bekanntlich langfristig stabile Partnerschaften aufrechterhalten. Ist das der Grund, weshalb sich die neuronale und die politische Subjektkonzeption beharrlich nebeneinander behaupten können, obwohl sie so wenig gemeinsam haben?

## Christian Kanzian (Innsbruck)

### Quasi-Individuen

Gegenstände ohne bestimmtes Einheitsprinzip werden in der aktuellen ontologischen Diskussion auch „Quasi-Individuen“ genannt (z.B. von Jonathan Lowe). Quasi-Individuen kann man nicht zählen, wie man konkrete Lebewesen und artifizielle Dinge, z.B. Menschen, Schafe und Autos, zählen kann. Man kann auf sie nicht „bestimmt referieren“, wie Sprachphilosophen auch sagen. Massenportionen sind beispielhafte Fälle solcher Quasi-Individuen. Ihnen soll mein Beitrag gewidmet sein.

Bei den Massenportionen werde ich zwischen drei Gruppen unterscheiden. Der ersten Gruppe gehören an die *einfachen Massenportionen*, welche durch Vorkommnisse wie z.B. Goldklumpen, unbestimmte Wasser- bzw. Sauerstoffvolumina umrissen werden können. Die zweite Gruppe sind Bildungen entweder aus mehreren gleichartigen oder aus ungleichartigen einfachen Massenportionen. Sandhaufen, gesteinsartige Konglomerate, Gasgemische etc. sind hier als Beispiele zu nennen. Ich bezeichne sie als *materielle Zusammenfügungen*. Die dritte Gruppe beinhaltet Vorkommnisse, die oft aus vielen verschiedenen einfachen Massenportionen und materiellen Zusammenfügungen, zum Teil auch stark divergierender Konsistenz, aufgebaut sind und sich quantitativ von Gegenständen der ersten beiden Gruppen abheben. Sie ist die mit Abstand diffuseste Gruppe und umfasst beispielsweise Felsen, ja Berge, ebenso wie Seen und Meere. Ich nenne diese die Gruppe der *natürlichen Formationen*.

Ziel ist es zu argumentieren, dass Vorkommnisse aller dieser drei Gruppen, aufgrund ihres ontologischen Status als Quasi-Individuen, nicht der Kategorie der Dinge angehören können. Berge sind ebenso wenig Dinge wie Goldklumpen oder Flüssigkeitsgemische. Führt man Substanzen ein als Entitäten, die einen Teilbereich der Dinge markieren, wird klar, dass Gebilde wie natürliche Formationen keine Substanzen sein können, wie das mitunter in ontologischen Klassifizierungen behauptet wird (z.B. von Hoffman & Rosenkrantz).

Im Hintergrund steht das Bemühen um eine „deskriptive Ontologie“, in der die Kategorie der Dinge einen Angelpunkt einnimmt; eine Kategorie, der neben Substanzen, als welche letztlich genau die Lebewesen bezeichnet werden sollen, artifizielle Dinge aller Arten angehören.

Aber das ist eine andere Geschichte. In meinem Beitrag werde ich mich auf die oben geschilderten Quasi-Individuen beschränken.

## **Teodora Karamelska (Sofia)**

### Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und Religionssoziologie bei Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch (1865-1923) wird in der einschlägigen Literatur meistens mit der religionsgeschichtlichen Schule in Verbindung gebracht, die das Christentum als eine „denkende Religion“ verstanden und erheblich zur Herausbildung des liberalen Kulturprotestantismus um 1900 im deutschsprachigen Raum beigetragen hat. Troeltsch gilt als einer ihrer wichtigsten Vertreter, der in exemplarischer Weise den Versuch unternommen hat, die geschichtlich vermittelte Wahrheit des christlichen Glaubens im Horizont des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen und politischen Gebilde aufzufassen.

Mein Vortrag setzt sich in erster Linie zum Ziel, das Verhältnis von Religionsphilosophie und Religionssoziologie bei Troeltsch zu analysieren, und zwar anhand exemplarischer Texte dieses Autors, in denen die Aufbauprinzipien des religiösen Bewusstseins erkenntnistheoretisch und im historischen Kontext thematisiert werden. Dabei werden die Schriften *Selbständigkeit der Religion* und *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* einerseits und *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* andererseits eine besondere Rolle spielen. Mein Interesse gilt hauptsächlich Troeltschs philosophischer Auseinandersetzung um die absolute Geltung des Christentums und die Wertmaßstäbe der Moderne.

Im Mittelpunkt des zweiten Teils des Vortrags soll Troeltschs Analyse der Soziallehren der christlichen Kirchen stehen. Dabei soll erörtert werden, ob die kulturelle Stellung des Christentums allein durch das spezifisch ideologisch Religiöse bedingt ist und unter welchen Voraussetzungen sich aus einem religiösen Programm eine soziale Ordnung entwickelt. Diesen Eingang des Christentums in die Soziologie und die soziale Praxis umriss der deutsche Theologe zunächst in einer Reihe von Aufsätzen im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, um sie dann 1912 zu einem Monumentalwerke auszuweiten. Die Fragen, die sich hier aufdrängen, lauten: (1) wie lässt sich das „Soziale“ im Verhältnis zu den Kirchen und dem Christentum überhaupt denken; und (2) welche sind nach Troeltsch die soziologischen Auswirkungen des religiösen Phänomens innerhalb der verschiedenen Konfessionen in der Moderne. Hierbei sollen seine drei Typen der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“: Kirche, Sekte und Mystik, betrachtet werden. Darüber hinaus möchte ich zu zeigen versuchen, inwieweit die Erarbeitung dieser Typologie, in der dem Calvinismus eine führende Rolle vor dem Luthertum zugewiesen wird, und in der die universalistische spiritualistische Mystik als Brücke vom modernen Denken zur christlichen Religion dargestellt ist, von Max Webers Untersuchungen beeinflusst worden ist.

## **Friderik Klampfer (Maribor)**

### On treating persons as persons, not things or tools

According to a familiar moral idea, we must always, in what we feel, think or do, treat persons as persons rather than things or tools. This moral requirement, although no doubt immensely popular, is rather poorly understood, however. In the paper, I first explore what it means to be a person and what it means to be treated as such. My own account is informed by, but not too closely aligned with, diverse Kantian accounts, recently proposed by O. O'Neill, C. Korsgaard, A. Wood, and D. Parfit. Possible trivial readings aside, the above requirement eventually boils down to granting the highest possible moral protection to (human) persons, while leaving everyone/-thing else very much at their mercy. Is such a moral cleft justified?

In the second half of the paper, I set to evaluate possible grounds for such moral asymmetry. I focus on two suggestions: (i) that personhood, in the relevant sense, is both necessary and sufficient for full moral status, since moral concern proper is about (our own and others') interests and it is either the case that only persons (can) have interests or that only their interests matter morally; and (ii) that persons, and them alone, being the source of all value, are intrinsically and unconditionally valuable and ought, for that reason alone, never be treated as mere means to the ends people may pursue. I show both proposals wanting. I finish with a brief remark about the implications of the properly conceived persons/non-persons divide for the so-called animal issue.

## **Reinhard Kleinknecht (Salzburg)**

### Voraussetzungen des psychophysischen Problems

Es geht zunächst um die Frage, wie die beiden Bereiche zu charakterisieren sind, zwischen welchen die psychophysische Relation besteht. Dazu ist es nötig, den Bereich des Psychischen und den des Physischen aufgrund ihrer jeweiligen Struktureigenschaften zu unterscheiden.

Derjenige Gegenstand, auf den es beim psychophysischen Problem letztlich ankommt, ist das Gehirn. Es wird dabei meist stillschweigend vorausgesetzt, dass es das wahrnehmbare Gehirn ist, zu dem die psychischen Bestände in der psychophysischen Relation stehen. Das psychophysische Problem wird dann im Rahmen des naiven Realismus gestellt.

Nach naiv-realistischer Auffassung überschneidet sich die Außenwirklichkeit im Bereich der Wahrnehmungsgegenstände partiell mit der Bewusstseinswirklichkeit. Der Wahrnehmungsgegenstand Gehirn gehört demnach sowohl zur Außen- als auch zur Bewusstseinswirklichkeit. Als außenwirklicher Gegenstand stünde das Gehirn dann am Anfang einer Kausalkette, an deren Ende dasselbe Gehirn als Wahrnehmungsgegenstand stünde.

Es zeigt sich, dass diese Auffassung unvereinbar mit der naturwissenschaftlichen Voraussetzung ist, wonach die Wahrnehmungsgegenstände zur Bewusstseinswirklichkeit gehören und also nicht zugleich Teil der Außenwirklichkeit sein können. Die naturwissenschaftliche Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Psychischen und Physischen schließt also die naiv-realistische Identifikation der Wahrnehmungsgegenstände mit außenwirklichen Gegenständen aus.

Betrachtet man die Verhältnisse aber genauer, so findet man, dass die meisten Naturwissenschaftler bei der Beschreibung ihrer Gegenstände selbst auf dem Boden des naiven Realismus stehen.

Im Vortrag wird versucht, einen Ausweg aus dieser verfahrenen Situation zu finden, indem aufgrund epistemologischer Erwägungen die Unterscheidung zwischen immanenten und transzendenten Gegenständen zur Charakterisierung einer Position verwendet wird, in deren Rahmen das psychophysische Problem widerspruchsfrei gestellt und gelöst werden kann.

## **Alexandra Kofler (Wien)**

### Erzählte Identität(en)? Der Entwurf einer Theorie der narrativen Identität bei Paul Ricoeur

Das Thema Identität benennt das Spannungsfeld zwischen der existentiellen Frage „Wer bin ich?“ und den verfügbaren historischen, kulturellen als auch sozialen und politischen Antwortmöglichkeiten und Sinnpotentialen. Ausgehend von den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen im Verlauf des 20. Jahrhunderts zeigt sich Identität nicht mehr als eine stabile soziale Rolle, singuläres Lebensprojekt oder in sich geschlossener, kontinuierlicher Lebensverlauf von Individuen, sondern als etwas, das stets in Frage steht, das es zu erhalten oder neu zu formulieren gilt. In Anbetracht dessen spricht die Mehrheit gegenwärtiger Identitätstheorien von der fragmentierten Existenz des Menschen der „zweiten Moderne“. Dort wo sich traditionelle gesellschaftliche Ordnungen auflösen und der individuelle Möglichkeitsspielraum zunimmt, sei Identität unmöglich geworden, herrsche vorwiegend Differenz.

Ausgehend von diesem empirischen, sozial- und kulturwissenschaftlichen Befund möchte ich mit meinem Vortrag ein hermeneutisches Konzept von Identität zur Diskussion stellen, das als eine mögliche Antwort auf die unterschiedlichen Aporien des gegenwärtigen Identitätsdiskurses fungieren kann. In einer narrativen Perspektive, wie wir sie in Ansätzen bei Paul Ricoeur finden, wird Identität zum Objekt eines sich selbst sprechend und handelnd verwirklichenden Subjekts, das in seiner Selbst- und Welterkenntnis auf Geschichte(n) angewiesen ist. Erst in einer solchen narrativen Dimensionierung wird es möglich, der Frage zu begegnen, wie Kohärenz angesichts der Vielfalt lebensweltlicher Selbsterfahrungen und der Erfahrung von Diskontinuität, dennoch denkbar und realisierbar ist.

Die Narration, könnte sich aufgrund ihrer synthetischen Funktion als eine poetische Lösung des Kohärenzproblems erweisen. Sie ist das Medium, in dem wir uns selbst erfahren und deuten – durch Erzählungen und Geschichten versuchen wir zu sagen wer wir sind. Das narrative Gestalten unserer Identität geschieht zwar stets im Zeichen der verstehenden Integration des Diskontinuierlichen, der Differenz, dennoch bleibt die Erzählung selbst ein temporales Phänomen, insofern sie immer wieder neu gestiftet werden muss. Eben dies gilt auch für eine Identität, die sich auf narrativem Wege ereignet: Sie wird zum veränderbaren Objekt eines sich wandelnden, semantisch-narrativen und dialogischen Subjekts, das von der Auseinandersetzung mit dem Anderen, mit dem Fremden, lebt. So wird deutlich, dass der aktuelle Identitätsdiskurs gerade einer Ergänzung bedarf, seitens der Hermeneutik und einer Philosophie der Alterität, wenn er den veränderten lebensweltlichen Bedingungen der „zweiten Moderne“ gerecht werden will. Auch wenn die Frage nach der eigenen Identität für jeden Einzelnen ein

Moment seiner Existenz bildet, so wird sie gerade in der historisch-gesellschaftlichen Situation des Brüchigwerdens von Sinnkonzepten zu einer immer wieder neu zu formulierenden Aufgabe.

### **Rudi Kotnik (Maribor)**

#### Attending the Process in Didactic of Philosophy

The term 'doing philosophy' is quite commonly used and frequently referred to contemporary trends in teaching philosophy in high schools (Gymnasium) as well as in Philosophy with Children. The emphasis is supposed to be put on teaching of philosophy itself instead of learning about philosophy. While we encounter extensive literature on this topic from the perspective of the content and from the perspective of instructions for the practice, I believe that we haven't got enough research made on the process of teaching (and teacher education) which would be focused precisely on the developing particular philosophical skills. In my paper I'll try to show how the basic ideas of Philosophy with Children and some general new trends in teacher education, like Realistic Teacher Education (Korthagen) which follow the principles of experiential learning and holistic teacher education, can offer fruitful ground for Didactic of Philosophy as well. More specific: how special attention to philosophical discussion can contribute to develop student-teachers capabilities of leading philosophical discussion and at the same time their capabilities of developing particular philosophical skills with pupils as learners in philosophy classes.

For this purpose my starting point will be a transcript of a philosophy class session led by student-teacher. We'll be following step by step how particular interventions in the concrete discussion can foster (or not) developing philosophical skills, and how this process is developed and enhanced as a form of experiential learning.

This presentation will be followed by a theoretical attempt to demonstrate how student-teacher's ability to conceptualise the process is necessary for his/her choice of intervening in order to achieve the desired or required objectives/learning outcomes (without reducing philosophy to pure craft). The final point will be initiation of the discussion of a controversy between the need for theoretical depth of the philosophical content on one hand and the educational need for expressing the process in transparent terms on the other hand.

### **Hans Kraml (Innsbruck)**

#### Konklusive Sprechakte

Eine im Rahmen der Philosophie kaum beachtete Klasse von Sprechakten bilden mehrstellige und mehrstufige Sprechakte, in denen Sprachhandlungen ausgeführt werden, die sich auf mehr als einen Satz und auf mehr als einen Typ von Sprechakten beziehen. In der Linguistik werden diese Sprechakte als „konklusive Sprechakte“ geführt. Die Hauptformen dieser Akte sind Erklärungen-Warum?, Rechtfertigungen, Begründungen und Folgerungen. Bestimmend für diesen Typ ist, dass die Erklärung eines Sachverhalts, Begründung des propositionalen Gehaltes einer Äußerung, Rechtfertigung eines Ereignisses oder Folgerung aus einem Satz, der ein entsprechendes Problem aufwirft, dadurch geschieht, dass ein anderer Satz vorgelegt wird, der als Antezedens einer Regel gelten kann, aus der jener Satz, der zu erklären usw. ist, gefolgert werden kann. Dabei können alle bekannten Arten von Sprechakten eine Rolle spielen, nur im Fall der Begründungen geht es um den propositionalen Gehalt des zu begründenden Satzes allein. Untersuchungen dieser Sprechakte werfen ein interessantes Licht auf einige der philosophischen Probleme von Erklärungen, Begründungen usw. Die Beachtung der Tatsache, dass in diesen Sprechakten stillschweigend Regeln in Anspruch genommen werden, die recht unterschiedlichen Charakter aufweisen können, wirft ein bezeichnendes Licht auf Teile der Topik des Aristoteles. Diese stellt sich nämlich als ausdrückliche Sammlung von Regeln dar, die in alltäglichen und wissenschaftlichen konklusiven Sprechakten in Anspruch genommen werden. Die Logik erweist sich als Sammlung von Regeln, die bei jeder korrekten Anwendung von Regeln in Anspruch genommen werden. Ob es weitere zweistellige Sprechakte oder gar Sprechakte mit mehr als zwei Stellen und Stufen gibt, kann derzeit nicht beantwortet werden. Es sind jedenfalls noch niemandem solche Akte aufgefallen.

## Elisabeth Kropf (Graz)

Vom *homo* zum *animal*: Hannah Arendts Konsum- und Arbeitskritik im Kontext gegenwärtiger Herausforderungen

„Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“ Diese Diagnose Hannah Arendts scheint von ungebrochener Relevanz zu sein, wenn es um die Bestimmung der „human condition“ zu Beginn des 21. Jahrhunderts geht.

Hannah Arendt unterscheidet in der *Vita Activa* drei Grundvollzüge menschlicher Tätigkeit: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Im Gegensatz zum Arbeiten, das dem Verbrauchen entspricht, konstituiert das Herstellen „Welt“. Das Handeln ermöglicht – anders als das Arbeiten und Herstellen – ein „ding“- und zweckfreies Interagieren zwischen Menschen und verwirklicht Pluralität. Erst im Handeln und Sprechen werden Menschen zu Menschen unter Menschen. Der *homo politicus* erfährt dies als zweite Geburt, in der die „nackte Tatsache des Geborens“ bestätigt wird.

Als Gegensatz zum *homo politicus* (und dessen Handeln) sieht Hannah Arendt das *animal laborans* (und dessen Arbeiten). Mit dem Prozess einer umfassenden Entpolitisierung entstand die „Jobholdergesellschaft“. Darin tritt das *animal laborans* erneut als Individuum in Erscheinung und gestaltet menschliche Pluralität nicht aus. Es sorgt sich um sein persönliches Wohl, verwendet seine arbeitsfreie Zeit für die Planung und Konsumierung seiner Freizeit und hängt privaten und im Arendt'schen Sinn „weltlosen“ Hobbies nach.

Der Vortrag stellt zunächst die Grundvollzüge menschlicher Tätigkeit, wie sie von Hannah Arendt unterschieden werden, dar. In einem zweiten Schritt wird der Arendt'sche Idealtypus des handelnden Menschen (*homo politicus*) ihrem (für unsere Zeit) prognostizierten *animal laborans* kritisch gegenübergestellt. Zuletzt werden die Ergebnisse der Konsum- und Arbeitskritik Hannah Arendts in ihrer Relevanz für die heutige Situation diskutiert.

## Michael Kühler (Konstanz)

„Sollen impliziert Können“ – begrifflich?

Die Behauptung, normative Ansprüche seien sinnlos, wenn Adressaten ihnen nicht nachkommen können, besitzt zunächst ein hohes Maß an Plausibilität. Wer würde schon ernsthaft etwa von einem Dreijährigen verlangen wollen, ein Auto zu reparieren? Der Verweis auf das Nichtkönnen der Adressaten ist offenbar ein guter Grund für die Zurückweisung von Sollensansprüchen. Dies drückt sich in dem Prinzip „Sollen impliziert Können“ aus. Andererseits scheint es Praktiken zu geben, in denen an einem Sollen auch bei vorliegendem Nichtkönnen festgehalten wird. So scheint ein Stoppschild seine Geltung für mich auch dann zu behalten, wenn ich an ihm nicht anhalten kann.

Nun lassen nicht nur derart unterschiedliche Praktiken das Prinzip „Sollen impliziert Können“ in einem prekären Licht erscheinen. Als unklar erweist sich, wie die breite Debatte darum zeigt, bereits das genaue Verständnis des Prinzips selbst. Von welcher Art Sollen und welcher Art Können ist die Rede? Inwiefern erweisen sich nicht erfüllbare Sollensansprüche als sinnlos? Und schließlich: Welche Art von Implikationsverhältnis ist angesprochen?

Mit Blick auf die letzte Frage stehen sich aktuell v.a. begriffliche und normative Interpretationen gegenüber. In meinem Vortrag möchte ich *zum einen* die Position Michael J. Zimmermans kritisch diskutieren, der die wohl ausgefeilteste begriffliche Interpretation des Prinzips vertritt. Ihm zufolge besteht sie zwischen handlungsleitendem Sollen und der Fähigkeit und Gelegenheit, mithin also der Handlungsfreiheit der Adressaten. Demgegenüber möchte ich die konkurrierende normative Auffassung verteidigen. Sollensansprüche übernehmen, so meine These, niemals nur eine handlungsleitende Funktion, sondern konstituieren immer auch zugleich einen normativen Beurteilungsstandard, dessen „begrifflicher Sinn“ von einem Nichtkönnen der Adressaten nicht beeinträchtigt wird. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sollen und Können erweist sich somit insgesamt als eine normative: *Soll* Sollensansprüchen ein geeignetes Können der Adressaten gegenüberstehen? Das Prinzip enthält deshalb eine normative „Implikation“, da es eine entsprechende Forderung ausdrückt.

*Zum anderen* ist dieser Diskussion um konkrete Sollensansprüche im Verhältnis zur Handlungsfreiheit der Adressaten allerdings noch eine Ebene vorgelagert, die als *conditio sine qua non* für die Existenz praktischer Problemstellungen überhaupt anzusehen ist und die ich abschließend noch in aller gebotenen Kürze ansprechen möchte. Denn dort erweist sich das Implikationsverhältnis zwischen Sollen und Können in der Tat als ein begriffliches, so dass das eine nicht sinnvoll ohne das andere gedacht werden kann. Die Interpretation des Prinzips lautet hier, dass Normativität bzw. normative Praktiken als solche begrifflich willensfreie Akteure implizieren, die also willentlich zu ihnen gegenüber erhobenen Sollensansprüchen Stellung nehmen können. Allerdings ist mit der Rede

von Willensfreiheit hier noch keineswegs eine Vorauswahl zugunsten einer kompatibilistischen oder inkompatibilistischen Analyse von Willensfreiheit getroffen. Der diesbezüglich zentrale Aspekt von Sollensansprüchen, nämlich dass ihre Erfüllung offen ist, hat zunächst lediglich zur Folge, dass es nicht die Sollensansprüche sein dürfen, die das entsprechende Verhalten determinieren.

### **Elisabeth List (Graz)**

Personsein und Sozialität. Eine Kritik des bioethischen Personbegriffs am Beispiel geistiger Behinderung.

Die jüngeren Debatten in der so genannten Bioethik haben dem Personbegriff eine neue Aktualität gegeben, vor allem in der Auseinandersetzung um Grenzsituationen menschlichen Lebens und damit des Personseins.

Personstatus wird in den bioethischen Debatten an das Vorliegen, an den Besitz bestimmter, kognitiver Fähigkeiten gebunden. Dahinter steht eine Logik des Begriffs „Person“, die das Erbe einer alterwürdigen philosophischen Tradition ist: es ist die klassische Aussagenlogik, die Logik einer Gegenstands- und Eigenschaftsontologie, der zufolge Personsein in einer Menge von Eigenschaften und Fähigkeit besteht, die einer Klasse von Gegenständen, Menschen und/oder Personen, zukommen oder nicht zukommen

Personalität ist aber mehr. Es ist eine Weise der Existenz, die durch zwei Grundelemente bestimmt ist: Selbstdifferenz und Interpersonalität. Für beides ist Sozialität vorausgesetzt.

Der bioethische Personbegriff, der Personsein an Selbstbewusstsein und ein bewusstes Selbstverhältnis als notwendige und hinreichende Voraussetzung des Personseins bindet, ist nicht geeignet, die Besonderheit der menschlichen Daseinsform angemessen zu charakterisieren

Die Entdeckung von „Spiegelneuronen“ in der jüngeren Neurobiologie liefert den Beleg dafür, dass in der neurobiologischen Ausstattung von Menschen, wie auch von anderen Primaten, soziales Verhalten und soziale Wahrnehmung primär sind gegenüber den kognitiven Fähigkeiten im engeren Sinn, die offenbar in ihrer Entwicklung die soziale Wahrnehmung und ein soziales Umfeld ihrerseits voraussetzen.

Das Personsein resultiert also im Normalfall aus den Gegebenheiten der gegenseitigen Wahrnehmung und Anerkennung, die moralische Relevanz begründet. Auch asymmetrische Anerkennungsverhältnisse wie im Falle nicht bewussteinfähiger Menschen konstituieren einen moralischen Status als relevanter Anderer als Personen.

Die untrennbare Verbindung von Sozialität und Personsein legen eine Revision der Logik des Personbegriffs nahe. Neurobiologische Befunde über die Rolle von Empathie in der Wahrnehmung des Anderen belegen: Wir nehmen den Anderen vor aller Reflexion als „Wesen wie wir“ wahr, als handelnde und sozial präzente „personhafte“ Individuen.

Gegenüber dem traditionellen Bild vom Personsein legen die Befunde über die Funktion der Spiegelneuronen nahe, dass die grundlegende Fähigkeit zum Personsein nicht Intelligenz oder Bewusstsein ist, sondern die Fähigkeit, sich auf andere zu beziehen, sie wahrzunehmen und sich ihnen gegenüber angemessen, das heißt empathisch, einfühlend zu verhalten. Man könnte dies die Fähigkeit zur Sozialität nennen. Sozialität ist, unabhängig vom Kriterium Bewusstheit und Reflektiertheit, ein konstitutives Moment des Personseins. Diese Einsicht ist grundlegend für einen angemessenen Umgang mit anderen, insbesondere mit Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen.

Abschließend ist zu fragen, ob sich nicht auch die moralischen Rechte von als Personen anerkannten Individuen auf diese Weise begründen lassen, nicht zuletzt ihre Menschenrechte. So kann man argumentieren, dass sich die universelle Gültigkeit der Normen der Menschenrechte durch die Fassung des Personseins als eine Form gegenseitiger Anerkennung durch relevante Andere besser begründen lässt als durch das das kortico-zentrische Personverständnis.

### **Winfried Löffler (Innsbruck)**

Neuromythologie – oder wie aus empirischen Mücken narrative Elefanten werden

In den gegenwärtigen Determinismus-Debatten scheint eine gewisse Sättigung eingetreten zu sein, was die theoretischen Argumente und Differenzierungsversuche anbetrifft. Ich möchte in meinem Vortrag daher die kaum einmal beleuchtete Frage aufgreifen, ob die empirischen Argumente für den Determinismus, wie sie in großem Umfang die Literatur füllen, wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsgeschichtlich stichhaltig sind. Als Beispiel greife ich Gerhard Roths Kombination verschiedener Befunde (transkranielle magnetische Gehirnstimulationsversuche von Brasil-Neto, sozialpsychologische Untersuchungen von Wegner & Wheatley, Elektrodenstimulationsversuche von Delgado u.a.) heraus, die auch in ein breiteres Bewusstsein gedrungen ist: Es scheint nach

Roth relativ einfach, Probanden zu „Handlungen“ zu stimulieren, die sie auch subjektiv ihrer freien Urheber-schaft zuschreiben. Nähere wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zeigt allerdings, dass hier Unzusammen-gehöriges verbunden und unspektakuläre empirische Resultate durch ungeprüfte Erzählketten, selektive Zierung und Verwechslung von strikter und probabilistischer Abhängigkeit im Laufe der Zeit eine erstaunliche narrative Aufblähung erfahren haben.

### **Achim Lohmar (Köln)**

#### Normativity and Motivation. A Dilemma for Normative Realism

According to Normative Realism (as defended, for example, by Derek Parfit), there are irreducible normative facts whose existence does not depend on either the representational or volitional powers of rational creatures. These facts are supposed to be irreducible and *sui generis* precisely because of their distinctive feature of *normativity*: In the normative realist's view normative facts do not only serve as truthmakers for normative statements, but are also to be taken as those things in which an agent's being subjected to, or his being constrained by, norms of conduct consists. The normative realist thus thinks of normativity as a primitive feature built into the 'fabric of the world'. In my talk I will not dispute the view that there may be facts with normative content, but shall dispute normative realism's *additional* claim that normativity (normative force) is *entailed* by a normative fact's content. I defend the view that an agent can be *subjected* to a norm of conduct only if it is possible (but not necessary) for him to be motivated in accordance with what the norm prescribes. The normative realist then faces a dilemma which forces him either to admit that what normative facts are there depends on the motivational capacities of those who are supposed to be constrained by them, or to admit that whether normative facts have normative force depends on the motivational capacities of agents.

### **Sophie Loidolt (Wien)**

#### Praktische Vernunft bei Husserl: ‚Stumm und blind‘ oder Ethik aus ‚absoluter Affektion‘?

Husserls Überlegungen zur Ethik sind in der Rezeption wenig beachtet. Dabei vollzieht sich gerade in ihnen ein bemerkenswerter Wandel: von einem uneingeschränkten ethischen Rationalismus transformiert sich Husserls Position zu einer Ethik des individuellen Gerufen- und Berufen-Seins auf affektiver Ebene. In meinem Vortrag möchte ich Husserls Denkbewegung in ihren grundlegenden Linien nachzeichnen und anschließend die Frage stellen, welche Stellung und Relevanz der Husserl'sche Entwurf für eine ‚phänomenologische Ethik‘ in der heutigen Diskussion haben könnte. Im Mittelpunkt stehen dabei der Wandel der Vernunftkonzeption und die Frage nach der erkenntnistheoretischen Geltung und Rechtfertigung von ethischen Urteilen.

Husserl unterscheidet eine doppelte Fragestellung: die nach dem *Ursprung der moralischen Begriffe* und die nach dem *erkenntnistheoretischen Charakter der moralischen Gesetze* (Vgl. Melle: Hua XXVIII, XVIII). In der frühen Konzeption (ca. 1908-1914) sucht Husserl einen Mittelweg zwischen moralischem Sensualismus und der Vernunftmoral Kants, indem er den Ursprung der moralischen Begriffe in den (wertenden und wollenden) Gemütsakten, die moralischen Prinzipien hingegen in den apriorischen Gesetzen dieser Gemütsakte lokalisiert. Allerdings ergeben sich in dieser Theorie gewaltige Probleme für eine phänomenologische Vernunftkonzeption: Da auch für die Gemütsakte das Problem der sich ausweisenden, gültigen Gegenstandsbeziehung (den Wert) gilt, stellt sich die Frage, wie wertende Akte dies leisten sollen, da wertende und praktische Vernunft nach Husserl „sozusagen stumm und in gewisser Weise blind“ (Hua XXVIII, 68) sind. Objektivierende Akte der logischen Vernunft sind schlichtweg notwendig, um diese Vernunftbeziehung als rechtmäßige Prädikation herzustellen – worauf aber wirft die ‚Fackel‘ der logischen, urteilenden Vernunft ihr Licht?

Dieses ungelöst bleibende Problem der Wertevidenz verlegt Husserl in der 20er Jahren ganz in die *Haltung* der ethischen Subjektivität. In einer ‚Ethik der Erneuerung‘ (Vgl. Hua XXVII) wird ein praktisches Äquivalent zum Begriff der Kritik angestrebt, welches gleich einer regulativen Idee das Evidenzproblem in einer teleologischen Unendlichkeit einlösen soll. Gleichzeitig wird die praktische Vernunft zunehmend in eine personale Lebenswelt eingebettet, die ihren Anspruch im Rahmen der Geschichtlichkeit der Subjektivität stellt. Letztlich bleibt aber auch dieses Vernunftideal zu universalistisch, zu objektivistisch und zu berechnend für Husserl (Vgl. Melle 2004, 347).

In einer dritten Phase (späte 20er und 30er Jahre, hauptsächlich in den Manuskripten des Nachlasses) entwickelt Husserl daher das Konzept einer ‚Liebesethik‘, welches die tiefste Wurzel der Identität und Individualität der Person nicht mehr vorrangig im Vernunftstreben sieht. Es ist von einer ‚Weckung des tiefsten Ich‘, von ‚Getrof-

fenheit‘ in dieser Tiefe die Rede; nicht nur das Vokabular der passiven Sphäre, auch ihre unabweisbare affektive Kraft wird hier zum Zentrum der ethischen Person erklärt. ‚Liebe‘ scheint daher das individuelle Antworten auf einen unabweisbaren, affektiven, ethischen Anruf zu sein. Für Husserl ergibt sich daraus eine unlösbare Spannung zwischen der personalen affektiven Verstricktheit und dem allgemeinen Vernunftgebot.

Die Fragen und Betrachtungen, die sich an diesen Entwicklungsgang knüpfen können, sind vielfältig: Könnte statt einer unlösbaren Spannung von Vernunft und Affekt nicht auch die Möglichkeit einer Genesis der vernünftigen Rechtfertigung aus einem vorgängigen Anspruch entwickelt werden? Kündigt sich damit eine Konzeption der ethischen Subjektivität an, wie wir sie in radikalierter Form bei Levinas vorfinden? Oder ist es vielleicht auch möglich, mit der Husserl’schen Konzeption im Hintergrund einen Dialog mit der Diskursethik anzustreben, die die Rechtfertigung von Geltungsansprüchen in die Kommunikationsgemeinschaft verlegt, dabei aber das affektive Angesprochen-Sein der Einzelsubjekte außer Acht lässt? Diese und andere Fragen sollen im Vortrag diskutiert werden.

### **G.J.C. Lokhorst (Delft)**

The Extended Mind Hypothesis as a Basis for Neuroethics

In his book *Neuroethics: Challenges for the 21st Century* (Cambridge UP, 2007), Neil Levy argues that the extended mind hypothesis can serve as a basis for neuroethics. I think that Levy is too optimistic. I want to investigate to what extent the extended mind hypothesis can fulfil the role that he sees for it.

### **G.J.C. Lokhorst (Delft)**

Ernst Mally’s Deontic Logic

In 1926, the philosopher Ernst Mally, who had succeeded to Meinong’s Chair in Graz in 1925, published the first system of deontic logic. Mally’s Deontik was flawed, but yet deserves rehabilitation rather than contempt. In this lecture, I shall explain why this is so. I shall also present some of the newest insights into a deceptively simple relevant version of his deontic system.

### **Sebastian Luft (Milwaukee)**

The Subject as Moral Person: On Husserl’s Late Reflections Concerning the Concept of Personhood

Husserl’s ethical thought, though vastly underappreciated, is crucial for understanding his overall philosophical project and the force of impact for contemporary moral thought. Indeed, his ethical reflections, ranging from his pre-transcendental period and extending into his latest manuscripts, complement his efforts to construct a phenomenology as a radically new science. They also add an essential new element to his systematic ambitions of forming phenomenology into a full-fledged transcendental philosophy. In these reflections, like in all other areas of his thought, Husserl’s thought undergoes a radical transformation. Husserl’s later ethical reflections, especially as of the 1920s—motivated by the experience of war, economic hardships and general cultural crisis—center around the issues of the adequate *method* for the enactment of an ethical life and the *person* as a moral agent. It is in these reflections that Husserl’s full view of a thoroughly ethical life takes on its final shape in conjunction with his other, and better known, reflections on the phenomenological method and his phenomenology of intersubjectivity. Unfortunately, most of these reflections have not been appreciated in scholarship to the extent that they deserve. Moreover, a significant portion of these texts have only recently been published—e.g., in *Husserliana* XXXVIII, containing Husserl’s lectures on ethics from 1920/24—and have yet to be assessed. This paper is a first attempt of such an assessment, while taking into consideration the wider implications of Husserl’s approach to moral philosophy.

In this paper, hence, I will attempt to lay out Husserl’s mature reflections on ethics, as they play into his mature moral philosophy, with a focus on *personhood*. In his ethical texts from the 1920s, Husserl develops a new approach to moral phenomenology, which departs from his earlier “axiological” considerations. These earlier reflections, decisively influenced by Brentano’s ethics, are premised on the assumption that ethics could be a rigorous, eidetic science in analogy to logic. A philosophical elucidation of moral reasoning and moral emoting was

considered by Husserl as part of an overall clarification of reason in all its forms, theoretical, judging, practical, emotive, and willing. The goal was a complete account of the human mind in its rational capacities, a full and complete “Critique of Reason.” The first part of this paper will assess why Husserl later took issue with this “scientific” approach to ethics.

After the war, Husserl expresses doubts in the success of such an enterprise. His new reflections, while not completely devaluing his earlier attempts, take a decisively new direction, by taking a new approach to moral phenomenology in focusing on the self-forming individual. The major influence here is Fichte. It is now the person as individual subject and freely acting agent, rather than as ideal type, who has to decide for her own fate and destiny and make up her mind as to what she “genuinely” wants to be. Husserl moves, hence, from ethics as an ideal, “rigorous” science to a focus on the radically individuated agent as a person in the full sense of the term as a rational *and* emotional person (and not just an ideal subject). His later ethics and his concept of the person can almost be called “existential.” The moral worth of a person depends, then, not primarily on her following the “moral law” in a rational reflection; instead, her worth is predicated upon her hearing, and following, her inner call as to what she her vocation is. The goal is to align ideally each and every action according to this vocation, in order to reach *unanimity* (*Einstimmigkeit*) in every thought and action. Each person is called to follow his or her own inner calling or vocation (*Beruf* or *Berufung*).

The term “vocation,” however, is clearly reminiscent of well-known passages in the *Crisis of the European Sciences*, where Husserl famously speaks of the philosopher’s vocation as a “functionary of mankind.” The philosopher, too, must strive for what she truly ought to be in order to assume this elevated role. Without appreciating what could be called an “ethics for philosophers” as stemming from the general ethical framework, however, these oft-quoted passages in the *Crisis* are not fully contextualized. The implications of this observation are that Husserl’s late reflections on the moral person complement his ideas on the role of the philosopher in the whole of a culture and link up intimately with Husserl’s project in the *Crisis*. This discussion must be read in the larger ethical framework in which the human being is construed as a person in the pregnant sense, i.e., as immersed in the life-world and living with other persons.

Yet the consequences of these connections extend even further. Indeed, it is noteworthy that in the context of the phenomenological method—the transcendental reduction—that Husserl also speaks of the reduction discovering the “transcendental person” as that individual who has realized her innermost possibilities as constituting and responsible agent for the events in the culture in which she is imbedded. Husserl’s well-known reflections concerning the “paradox of subjectivity,” according to which the subject is both constituting and constituted, hence, take on a whole new dimension on the basis of his concept of personhood stemming from his mature moral philosophy. That is to say, not only is the human being as person conceived as a freely self-developing individual; he or she can only achieve this ideal as constituted, i.e., as immersed in a community with others. Only in such a community can the conflict between each individual’s own law and the community’s moral “style” be resolved. If this is achieved, this community then can rightfully be considered a “personality of higher order” and ideally as a “community of love,” as Husserl expresses himself emphatically in his latest texts. Husserl ultimately believes he can to avoid the threats of a cold rationalism on the one hand and an unchecked “emotivism” on the other; indeed, both are synthesized in his last vision. These reflections bring to the fore the *transcendental* dimension of Husserl’s ethical thought, which in turns sheds light on the *ethical* relevance of his seemingly abstract methodological considerations.

Presenting these late thoughts will not only bring to the fore the true impact of Husserl’s moral reflections. They will also show how a full account of Husserl’s concept of personhood can be gleaned in conjunction with his thoughts on the transcendental-phenomenological method and his phenomenology of intersubjectivity. Since Husserl never accomplished to draft a full account of these issues, this points to necessary work that needs to be done in Husserl scholarship, now that we have a full overview over these issues from newer publications in the *Husserliana*. This paper will attempt to develop a systematic Husserlian account of moral personhood from his manuscript material, while claiming that Husserl has thereby successfully integrated individualistic, one could even say “existential,” elements in his ethical thought, while never giving up the idea of the human person as a *rationally* self-forming and “*emotive*” agent in the life-world. It is this theory of personhood that can serve as a robust alternative to other ethical theories and their conceptions of the person that have been proposed in the phenomenological tradition, e.g., by Scheler, Heidegger, or Sartre.

## Barbara Mahlkecht (Wien)

„Ohne Gegensatz kein Leben“. Freiheit und Leben in Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“

Schelling definiert den realen und lebendigen Begriff der menschlichen Freiheit in der Freiheitsschrift von 1809 als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen. Das Neue an dieser Bestimmung von Freiheit – etwa gegenüber dem Freiheitsbegriff im Sinne des Idealismus – ist, dass Schelling Freiheit dezidiert als lebendige verstanden wissen will. Nun ist diese Charakterisierung nicht ohne weiteres verständlich, denn was ‚Leben‘ heißen soll, führt Schelling nicht eigens aus. Dieser Begriff aber soll den Leitfaden des Vortrags bilden.

In einem ersten Schritt soll der Frage nach der Kompatibilität von (Vernunft)system und Freiheit, die Schelling als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen wählt, nachgegangen werden. (1) Ein System der Vernunft, so Schellings Position, macht Freiheit dann zumindest nicht unmöglich, wenn es im Sinne eines lebendigen Pantheismus gedacht wird. Seine Spezifität – die Lebendigkeit – lässt sich aus dem Systemprinzip – der absoluten Identität oder Gott – erklären. In einem zweiten Schritt soll dieses Systemprinzip näher beleuchtet werden. (2) Eine klare Darstellung desselben gibt Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810: Gott als Persönliches und Lebendiges ist ein sich selbst offenbarendes Wesen. Prinzip der Offenbarung ist, dass sich dasjenige, was sich offenbart, in einem Anderen seiner selbst manifestiert. Das Andere, in dem sich die absolute Identität zeigt, ist aber zugleich sie selbst – als Andere. Formal ist die Möglichkeit der Offenbarung als Übergang von der absoluten Identität zu der Differenz aufzuzeigen. Wie ist ein Übergang von der absoluten Identität, ausgedrückt in der Formel  $A=A$ , in die Differenz als der Formel  $A=B$  zu denken?, oder anders: Wie kann eine als absolut gedachte Einheit Gegensätzlichkeit implizieren? Diese Frage zu beantworten bedeutet, das Kernstück dessen freizulegen, was Schelling als ‚Lebendigkeit‘ – sei es Gottes, sei es der Freiheit des Menschen – meint nachzuvollziehen. Gott als ‚Leben‘ ist nicht reines, sich selbst durchsichtiges Wesen. Vielmehr muss er in seiner inneren ‚Struktur‘ im Sinne der lebendigen Identität als Einheit der Einheit und des Gegensatzes gedacht werden. Die so konzipierte Identität gibt das Grundmuster her, durch welches das Konzept des „internen Dualismus“ in Gott als dem Wesen, insofern es Grund von Existenz ist und als dem Wesen, insofern es existiert – interpretiert werden kann. Von ihm ausgehend kann der menschliche Willen, der in Schellings Konzeption durch Partikularität einerseits und durch Allgemeinheit andererseits gekennzeichnet ist, in seiner Strukturähnlichkeit (Dualismus) mit, aber auch in seiner Unterschiedenheit (Zertrennlichkeit) von dem Leben Gottes deutlich werden: (3) Die Prinzipien-dualität von realer und idealer Seite des Willens und dem ihm inhärenten Vermögen zum Guten und zum Bösen soll in einem dritten Schritt als Ausgangspunkt skizziert werden, um abschließend die Zugehörigkeit der menschlichen Freiheit zum Leben Gottes verständlich zu machen.

## Marina Manotta (Milano)

Meinong und die „Wendung ins Objektive“

Rudolf Haller zufolge ist die österreichische Philosophie gegen jede idealistische Richtung durch ihre realistische Ausrichtung gekennzeichnet. Der Grazer Philosoph Alexius Meinong ist bekanntlich ein wichtiger Vertreter dieses Realismus. Seine „Gegenstandstheorie“ ist von jeglicher subjektiv-idealistischen Einstellung frei. Der Gegenstand ist zwar Endziel des intentionalen Aktes, er ist aber diesem Akt vorgegeben und von ihm unabhängig. Die Erlebnisse, die den Gegenstand erfassen, sind nicht für den Gegenstand selbst konstitutiv. Der Weg zu einem solchen „Objektivismus“ geht von zwei Thesen aus, die hier analysiert und besprochen werden: 1. die These der Anwendbarkeit der subjektiven Relationen auf die Wirklichkeit und 2. die These der objektiven Bestimmtheit der Gegenstände. Beide Thesen stammen aus der vorgegenstandstheoretischen Periode. Mit der ersten These, die in den *Hume Studien II* (1882) dargelegt wird, vertritt Meinong die Anwendbarkeit der Relationen über das Gebiet der Bewusstseinsinhalte hinaus und legt somit die Möglichkeit der Dingerkenntnis dar. Mit der zweiten These, die in *Abstrahieren und Vergleichen* (1900) aufgestellt wird, versucht Meinong zu beweisen, dass die Bestimmtheiten der Gegenstände von dem Bestimmungsakt nicht beeinflusst werden, sondern auf die Beschaffenheit bzw. die Natur der Gegenstände zurückzuführen sind.

Es wird gezeigt, dass beide Thesen nicht nur für die Entwicklung der Gegenstandstheorie, sondern auch für jede echte realistische philosophische Einstellung von zentraler Bedeutung sind.

## Guido Melchior (Graz)

### One Illusion of Enlightenment: On the Premises and Limits of Successful Argumentation

In this talk, I will investigate argumentations between two persons. Argumentation is generally regarded as a rational method to convince persons of justified theories. A positive and common view about argumentation is that persons act rationally in argumentation situations if they are willing to do so and that, therefore, the possibilities of argumentation are not limited for willing persons. In this talk, I will show that this view about argumentation is too idealistic and has to be rejected.

In order to prove this thesis, I will distinguish between the objective and the subjective aspects of argumentation, i.e. between facts about argumentation and beliefs about it. On the basis of this distinction, I will formulate the two main theses of this paper:

1. I will show that the behaviour of persons in argumentation situations is determined by their *beliefs* about the rationality of arguments and not by the actual rationality of the arguments.
2. I will show that, therefore, the possibilities of rational argumentation are limited and that nobody can be enlightened through argumentation alone.

In order to argue for these two theses, I will proceed in the following way: I will firstly present a simple definition of arguments and argumentation situations. I will secondly investigate the function of argumentation and define rational arguments and objectively correct argumentation situations. Thirdly, I will present a concise general theory about goals, beliefs and actions. Fourthly, I will apply this theory to persons who have the goal to act rationally in argumentation situations and prove these two main theses about the subjective and the objective aspects of argumentation.

## Nikolay Milkov (Bielefeld)

### Die Berliner Gruppe und der Wiener Kreis: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Der Wiener Kreis und die Berliner Gruppe waren zweifelsohne „Schwestergruppen“, die gegen einen gemeinsamen Feind kämpften: gegen den philosophischen Idealismus, den religiösen Obskurantismus und auch gegen die politische Reaktion. Viele Mitglieder der Berliner Gruppe – z.B. Carl Hempel, Richard von Mises – haben an Sitzungen des Wiener Kreises teilgenommen. Gleichwohl besaß jede dieser Gruppen ihr eigenes Antlitz. Zwischen dem Wiener Kreis und der Berliner Gruppe lassen sich sowohl theoretische als auch organisatorische Unterschiede feststellen:

Der Einfluss Wittgensteins auf die Philosophie des Wiener Kreises hilft, die zentrale Bedeutung solcher Probleme wie das Abgrenzungsproblem (Abgrenzung (natur-)wissenschaftlicher Theorien von Mathematik und Metaphysik), das Verifikationsprinzip, das Problem der Einheit der Wissenschaften usw. zu verstehen. In Berlin, wo Wittgensteins Einfluss nicht so bedeutend war, wurden diese Probleme kaum diskutiert. Die Berliner vermieden es auch, über wissenschaftliche *Weltauffassung* zu sprechen. Anders als Carnap scheute sich Reichenbach nicht, sich als „Philosoph“ zu bezeichnen; Reichenbach zeigte zudem mehr Bereitschaft, auch mit „traditionellen“ Philosophen zu diskutieren. Genau das meinte Reichenbach, wenn er schrieb, dass in der Berliner Gruppe „theoretische Maximen, wie sie für den Wiener Kreis bestimmend waren, bewusst vermieden“ wurden („Logical Empiricism in Germany and the Present State of its Problems“, *The Journal of Philosophy* 33, 1936, S. 144).

Neben den theoretischen Unterschieden gab es auch erhebliche organisatorische Differenzen. Selbst in seiner „öffentlichen Phase“ (Stadler) nach 1929 blieb der Wiener Kreis eine weitgehend geschlossene Gemeinde um Moritz Schlick. Die Berliner Gruppe war dagegen eine offene Gesellschaft. Jährlich organisierte sie 10 bis 20 Vorträge, die in der Regel von 100 bis 300 Zuhörern besucht wurden. Führende Mitglieder der Gruppe haben in der Berliner Presse veröffentlicht; Reichenbach hat auch im Berliner Rundfunk vorgetragen.

Die Unterschiede zwischen dem Wiener Kreis und der Berliner Gruppe lassen sich mit Hilfe ihrer Vorgeschichte rekonstruieren. Während die Gründer des Wiener Kreises immer wieder betonten, dass sie das Werk Ernst Machs fortführten, war Hans Reichenbach gegen eine Verbindung der Berliner Gruppe mit Machs Namen. Als Ansatzpunkte der Berliner Gruppe nennt er seinerseits „Kantianismus und Friesianismus, Einfluss Cassirers, [und] Nelsons“ (O. Neurath, „Historische Anmerkungen“, *Erkenntnis* 1930 1, S. 312 – dieser Satz in Neuraths „Anmerkungen“ stammt aus Reichenbachs Feder). Dieses Bekenntnis zeigt die tiefe Verwurzelung der Berliner Gruppe in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Insbesondere die Kantsche Philosophie fortsetzende bzw. wieder an sie anschließende Richtungen, die für den Versuch, Wissenschaften und Philosophie zusammenzuführen, standen, sind zu nennen, wofür Namen wie Fechner, Fries, Herbart und von Helmholtz einfallen. In der jüngeren Generation der Philosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts stehen der Marburger Neukantianer

Cassirer und der Göttinger Neo-Friesianer Nelson für einander antagonistisch gegenüberstehende Repräsentanten dieser Richtungen.

### **Nenad Mišćević (Maribor, Budapest)**

Truth and Virtue

It seems that truth and virtue don't go well together in epistemology, and that if you maximize the value of truth, you minimize virtue, and the other way around. Can one have both?

The paper argues that one can. First, take a bow to the Truth-camp. Truth is central for human cognitive-epistemic effort. But its centrality is linked to two sources: first, pragmatic, which we can set aside for the present purpose, and second, having to do with our inquisitiveness (curiosity, without negative overtones). Inquisitiveness, armed with epistemic caution, pushes us to seek truth and avoid error. (A long story has to be told, starting from curiosity about particular issues, and then generalizing to truth). And to appreciate reliably getting to the truth. Now, inquisitiveness is not a capacity, it is a motivating virtue, a choice-related feature of the mind, of the sort similar to generosity and courage. This is the bow to the Rich Virtue camp. Another bow is accepting other moral-like virtues. They are of two kinds. Either, they are directly aiding inquisitiveness, like open-mindedness, perhaps preventing the cognizer's mind to get clogged by worthless old stuff. Or, they'll have to do with other values (e.g. originality with the value of being new in an interesting way) and other kinds of virtue, above all moral virtues (e.g. generosity) to the cognitive domain like epistemic altruism. This preserves both primacy of truth-goal and the traditional and ordinary understanding of virtue as a motivating feature. Call the result the integrated aretaic view.

What about cognitive capacities, the capacity-virtues glorified by Sosa and Greco, like, for instance, well-functioning and well-integrated perception and rational intuition? Are they virtues? Yes, they are, in their own modest way; the Truth-camp philosopher should not worry. However, they are not motivating virtues. They are executive virtues. They lead the agent to the epistemic goal set primarily by her inquisitiveness (and by her practical needs).

### **Josef Mitterer (Klagenfurt)**

Paradoxieren. Zur Konstruktion von Paradoxien.

Es geht in diesem Vortrag nicht um die Lösung oder Auflösung von Paradoxien, sondern um ihre Herstellung. Welche Setzungen im Voraus ermöglichen eine erfolgreiche Konstruktion von Paradoxien und Antinomien? Wie wird Selbstreferenz erzeugt?

Einige Versionen des Lügnerparadoxons werden diskutiert. Auch diese: Ich irre mich. Wenn ich mich irre, dann irre ich mich nicht. Und wenn ich mich nicht irre, dann irre ich mich.

### **Peter Daniel Moser (Salzburg)**

Gibt es eine „Diktatur des Relativismus“? Überlegungen zu einem kulturphilosophischen Kampfbegriff

In der zeitgenössischen Debatte ist es Mode geworden, die Ansichten anderer mit dem Verdikt, sie seien „relativistisch“, zu diskreditieren. Besonders auffällig ist dieses Phänomen, seitdem Kardinal Ratzinger, der nunmehrige Papst Benedikt XVI., beim letzten Konklave (April 2005) von einer „Diktatur des Relativismus“ gesprochen hat. In meinem Referat geht es nun darum, anhand einer Definition des Begriffs „Relativismus“ und historischer Beispiele den Fragen nachzugehen, ob diese negative Besetzung des Begriffes wirklich gerechtfertigt ist oder ob – so meine These – die Zeitdiagnose nicht vielmehr auf „Diktatur der Gleichgültigkeit (bzw. Indifferenz)“ lauten müsste.

## Gabriele Mras (Wien)

### Kausalität und kontrafaktische Konditionale

In diesem Vortrag soll dafür argumentiert werden, dass modale Begriffe eine unverzichtbare Rolle in der Begriffsbestimmung von Kausalität spielen und damit auch für die Erklärungs- Funktion von wissenschaftlichen Theorien.

Insofern sich die Argumentation dabei auf semantische Analysen stützt, wie sie seit Anfang der 1970iger Jahre vertreten worden sind, soll zunächst gezeigt werden, dass sich die Aussage „ $e_1$  verursacht  $e_2$ “ nicht als bloße Wenn-Dann-Beziehung im Sinne der materialen Implikation interpretieren lässt (Stalnaker, Lewis, Davidson). Stimmt man dem zu, dann stellt sich die Frage, ob und, sofern ja, wie Aussagen über kausale Abhängigkeit Wahrheitswerte zugeordnet werden können. Als ein Weg, diese Frage zu untersuchen, bietet sich die Analyse einer Aussage-Form an, die im Alltag gleichsam als Test dafür fungiert, ob die Aufeinanderfolge von zwei Ereignissen für kontingent gehalten wird oder nicht. Vereinfacht gesagt drücken kontrafaktische Aussagen aus, dass unter anderen als den statthabenden Bedingungen das, was sich ereignet hat, nicht ereignet hätte. Die Beispiele für solche Aussagen, wie auch die Art der Abgrenzung zu irrealen Konditionalaussagen, sind jedoch in der Literatur unterschiedlich. David Lewis' Analyse von kontrafaktischen Aussagen ist vor allem deswegen attraktiv, weil sie eine Bewertung dieser Aussagen anbietet, die deren Irreduzibilität auf materiale Wahrheitsbedingungen anerkennt und dabei dennoch nicht auf die Idee von Kräften rekurriert, auf denen die kausale Wirksamkeit einer Ursache beruhe. Der Vortrag will jedoch an Dorothy Edgingtons Überlegungen zur Funktion von kontrafaktischen Aussagen anschließen (1995, 2003), um dafür zu argumentieren, dass die von Lewis 1973 wie 2001 vertretene Auffassung einer Revision bedarf. Lewis Art des Bezugs auf andere mögliche Welten als Mittel, den Wahrheitswert von kontrafaktischen Aussagen in der wirklichen festzustellen, verschiebt nämlich die Probleme, die bei einer aussagenlogischen Interpretation des kausalen Abhängigkeitsverhältnisses entstehen, mehr, denn dass sie diese löst. Soll der modale Charakter von kontrafaktischen Aussagen durch den Bezug auf physikalische Gesetze als Grundlage der Bestimmung von Ähnlichkeiten von Welten beantwortet werden, stellt sich entweder erneut die Frage nach dem spezifischen Charakter dieser Gesetze. Oder aber diese Frage soll vermieden werden – dann ist wiederum nicht klar, wie singuläre kausale Aussagen aus diesen gewonnen werden können, also inwiefern Kausalaussagen Erklärungsfunktion haben (van Fraassen 1980).

## Wolf Dietrich Nagl (München)

### Anregungen aus der Wirtschaft

Ein handgestrickter Erkenntnisprozess (O.Neumaier/C.Sedmak/M.Zichy (Hg): *Philosophische Perspektiven*. Frankfurt 2005: Ontos, 333-338) erspart mir, ständig schizophren zwischen den Rollen Familienvater, Informatiker, Manager und Naturwissenschaftler zu wechseln. Ergebnislose Literatur-Recherchen führten bei dieser Arbeit zu diesen Vorschlägen für hauptberufliche Geisteswissenschaftler.

*Grundannahme: Wissen besteht aus einem abstrakten Modell und einer Gebrauchsanweisung. Ersteres wird mit formaler Logik und Mengenlehre betreut und Letztere verbindet im Bewusstsein Sinneseindrücke mit Objekten des Modells.*

#### 1) Die Zukunft der Sprache

Abstrakte Modelle werden am besten grafisch erarbeitet und kommuniziert, Gebrauchsanweisungen durch Handlungen und den mit ihnen verbundenen Sinneseindrücken. Computer betreuen dies mit *virtual* und *augmented reality* immer benutzerfreundlicher und „sprachloser“. Wieweit drängen diese neuen Technologien Schrift und Sprache zurück? Werden die beiden künftig nur mehr für Unterhaltung, Erbauung und spontane Konversation gebraucht? Beschleunigt diesen Prozess eine Symbiose mit der Globalisierung?

#### 2) Die dritte voraussagende Wissenschaft: Soziologie

Die Wirtschaft konnte vor mindestens fünf Jahrtausenden und die Physik vor etwa vier Jahrhunderten Erzählungen und wortreiche Erklärungen durch Voraussagen ersetzen. Jetzt drängen digitale Technologien die Soziologie zu diesem Schritt. Werden sich Verhaltensmuster bei Wissenschaftlern und ihnen verbundenen Dogmatikern wiederholen? Beschert uns die Ergoden-Hypothese endlich vernünftig definierte Gesellschaften?

#### 3) Philosophieren ohne perfektes Gedächtnis und ohne Universalien

Philosophieren und das Arbeiten mit Wissen ist einfach, wenn kein Beteiligter etwas vergisst und wenn alle ständig auf unveränderliche Universalien zugreifen. Dies habe ich leider in Alltag, Naturwissenschaft und Wirtschaft noch nie erlebt: Wissen muss ich mir selbst erarbeiten, es mühsam zeitlich stabilisieren und risikoreich mit ande-

ren Menschen austauschen. Nur meine Religion liefert Universalien. Gehören die den Religionsstiftern und können die nur von berufenen Schriftgelehrten richtig interpretiert werden? Müssen Philosophen ihre Persönlichkeit für Alltag und für diese Berufung aufspalten? Haben sie keinen bevorzugten Zugriff auf Universalien und produzieren deshalb nur Unterhaltungsliteratur?

#### 4) Freier Wille, Naturwissenschaft, formale Logik

Mit Naturwissenschaft lässt sich die Unfreiheit des menschlichen Willens nicht beweisen: Ein Axiom der formalen Logik vernebelt den eindeutigen Auslöser einer bereits beobachteten Handlung und die exakte Voraussage einer menschlichen Handlung scheitert am statistischen Charakter der Naturgesetze. Wer ist da schwach in Logik und Mathematik?

#### 5) Philosophische Werke: Struktur-Analyse bei Neuausgaben

Philosophiehistoriker sollten sich Platon (Briefe) und Stumm von Bordwehr (Romanfigur von Robert Musil) zum Vorbild nehmen und die Aussagen philosophischer Werke in Graphen zusammenfassen. Die Knoten und Kanten brauchen im ersten Schritt nur mit Textfragmenten und Kommentaren charakterisiert zu werden. Der Vergleich dieser Strukturen stellt dann Entwicklungen übersichtlich dar und erleichtert die Entscheidung, mit welchem Werk man sich intensiv beschäftigen will. Nur ein globales Großprojekt kann weitere nützliche Quer- verweise erarbeiten: Originaltext; Übersetzungen; mehrfach auftretende, ähnliche und gegensätzliche Begriffe; Verknüpfungen mit Werken, die diese gleich oder konträr behandeln; Historische und aktuelle Analyse eingestreuter Themen (Beispiel Mathematik im Theaitetos von Platon); Ereignisse aus der Biographie, bei denen sich der Autor konform oder konträr verhalten hat. Gibt es demnächst das Berufsbild „Philosophiehistoriker in *virtual reality*“?

### **Bruno Niederbacher (Innsbruck)**

Die Eigenart der Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen

Im deutschen Sprachraum werden erkenntnistheoretische Fragen in der Ethik selten ausdrücklich gestellt und beantwortet. Ich führe diese Vernachlässigung auf zwei Ursachen zurück:

Erstens: auf einen verbreiteten Nonkognitivismus unter Ethikern. Dem Nonkognitivismus zufolge werden durch moralische Äußerungen wie *Man soll nicht lügen* oder *Es war nicht richtig, dass der Arzt Dr. Maier dem Patienten Huber die Wahrheit vorenthalten hat* nicht moralische Inhalte behauptet, die wahr oder falsch sind, sondern Emotionen, Imperative oder Pro-Einstellungen zum Ausdruck gebracht. Nonkognitivisten zufolge wird in der Moral nichts erkannt. Und wo nichts erkannt wird, braucht es auch keine Erkenntnistheorie.

Zweitens kann die Vernachlässigung auf der Ansicht beruhen, dass Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen schlicht Anwendung der allgemeinen Erkenntnistheorie ist. Vertreter dieser Ansicht sind zwar Kognitivisten und meinen, dass es in der Moral Erkenntnis gibt. Dennoch bedarf es ihrer Ansicht nach keiner eigenen Erkenntnistheorie dafür. Die allgemeine sei ausreichend.

Ich vertrete gegenüber der ersten Auffassung eine kognitivistische Position und entfalte in meinem Vortrag gegenüber der zweiten Ansicht die *Eigenart* der Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen.

### **Giorgio Palma (Turin, Wien)**

Hörbarkeit der Stimme: Philosophische Annäherungen an das Hörphänomen der Stimme

Auf die theoretische Vorentscheidung, die – im klassischen Denken – das Hörphänomen der Stimme auf einen bedeutsamen Laut (*phonè semantikeè*) reduziert hat, ist die seltsame Konzeption der Sprache als einer hinter dem Sprechen liegenden, lautlosen, unhörbaren und stummen Sprache zurückzuführen, einer Sprache, die zwar *verstanden*, aber nicht *gehört* werden kann. Dieser „Engführung zwischen Stimme und Signifikanz“ (D. Mersch) zufolge gäbe es keine Stimme, die nicht zugleich etwas sagte oder zu verstehen gäbe: Unaufhörlich dadurch überformt, was sie sagt, bezeichnet und bedeutet die Stimme stets etwas und wird daher als materielles, äußerliches Medium marginalisiert, um letzten Endes hinter ihrer Bedeutung zu verschwinden. Da die Stimme durch ihre Semantisierung und Medialisierung in ihrer Phänomenalität neutralisiert und als Hörereignis ständig verkannt bzw. *überhört* wird, bedürfte es einer „akustischen Epoche“ (B. Waldenfels), um das Hörphänomen der Stimme als solches freizusetzen. Aus dem lateinischen Verb ‚intendere‘ *erklingt* noch die Doppelbedeutung von ‚Vernehmen‘, ‚etwas mit den Ohren wahrnehmen‘ oder ‚Hören‘ einerseits und von ‚Verstehen‘ oder ‚Begreifen‘ anderer-

seits. In diesem *hörbaren Doppelsinn* von ‚intendere‘ wird das ganze Spannungsfeld eröffnet, in dem die Stimme als *Schwellenphänomen* zwischen einem „sinnlichen Sinn“, den man hört, und einem „sinnhaften Sinn“ (J.L. Nancy), den man versteht, zu situieren wäre.

Wie Doris Kolesch und Sybille Krämer in der Einführung zum 2006 erschienenen Sammelband „Stimme“ überzeugend dargelegt haben, ist seit einigen Jahren ein erwachsendes Interesse an der Stimmlichkeit in den Geistes-, Human- und Kunstwissenschaften festzustellen. Was den engeren philosophischen Kontext – vor allem im Bereich der Phänomenologie, der Ästhetik und der Ethik – angeht, werden aus verschiedenen Denkrichtungen – im Nachdenken über die Beziehung zwischen Sprache und Stimme sowie im Zusammenhang mit einer Phänomenologie der Stimme – die Aspekte der Materialität, der Körperlichkeit und der Musikalität betont.

Die philosophische Thematisierung der Stimme lässt sich einerseits als Dekonstruktion einer *okular- oder videozentrischen Ontologie* deuten, die unsere abendländische Kultur, soweit sie einem Vorrang des Visuellen gegenüber dem Auditiven verpflichtet bleibt, auszeichnet. Andererseits bildet sie eine eloquente Antwort auf den Appell der Dichterin Ingeborg Bachmann, die sich schon 1959 in ihrem Aufsatz „Musik und Dichtung“ gegen die illusorische Auffassung der Stimme als reibungsloses, glattes und transparentes Medium gewendet hatte und nachdrücklich aufgefordert hatte, der Stimme – diesem „Organ ohne letzte Präzision, ohne letzte Vertrauenswürdigkeit, [...] weit entfernt davon, ein Gerät zu sein, ein sicheres Instrument, ein gelungener Apparat“ – wieder Achtung zu erweisen.

### **Philippe Patry (Salzburg)**

Kritisches Denken im Philosophie- und Psychologie-Unterricht

Lehren wie Astrologie, der Glaube an den außerirdischen Ursprung von UFO, Kreationismus etc. erhalten in der heutigen Zeit immer mehr Zuspruch. Oft wird hier mit Argumenten gearbeitet, die zwar intuitiv überzeugend, genau betrachtet aber nicht stichhaltig sind. Über die modernen Massenmedien, insbesondere auch über das Internet, erreichen derartige Lehren ein Millionenpublikum. Umgekehrt finden sich in der Medienlandschaft auch geprüfte, „seriöse“ Meldungen, die von Wissenschaftlern, sachlichen Journalisten etc. in Umlauf gebracht werden.

Doch wie können wir zwischen Humbug und Wahrheit unterscheiden? Welche Kompetenzen, welche Haltungen sind hier für ein Kritisches Denken erforderlich? Können diese in der Schule erlernt werden?

Ich möchte im folgenden Artikel vorschlagen, welche Kompetenzen und Haltungen das Kritische Denken umfasst, warum Kritisches Denken in der heutigen Gesellschaft eine Schlüsselkompetenz darstellt und skizzieren, wie Kritisches Denken gerade im Rahmen des Psychologie- und Philosophie-Unterrichts gefördert werden kann.

### **Alice Pechriggl (Klagenfurt)**

Mind-Brain oder Psyche-Soma?

Mit welchen gnoseologischen Entscheidungen und Reduktionen ist die Konzentration auf das Begriffspaar mind-brain bzw. Geist-Gehirn verbunden, wenn wir es mit dem Begriffspaar Psyche-Soma bzw. Leib-Seele vergleichen?

Der Vortrag wird dieser Frage in zwei Schritten nachgehen:

In einem ersten Schritt werden die beiden Begriffspaare mittels einer begriffsgeschichtlichen Skizzierung einander gegenübergestellt. Vor diesem Hintergrund sollen die aus heutiger Sicht (d.h. unter Einbeziehung von Erkenntnissen aus Metapsychologie, Neurowissenschaften und Psychosomatik) relevanten begrifflichen Unterschiede herausgestellt werden.

In einem zweiten Schritt soll die eingangs gestellte Frage explizit erörtert werden, wobei dem Verhältnis zwischen Einzelmenschen und (je spezifische/r/n) Gemeinschaft/en insofern besonderes Augenmerk geschenkt werden soll, als es für den Personenbegriff gleichsam transzendental ist, d.h. dass es für diesen ein – unweigerlich konkretes – A priori darstellt.

## Vitor Manuel Dinis Pereira (Lissabon)

### An Explanation of the Illusion of Contingency

We are going to argue, against Kripke, for the availability of an explanation of the illusion of contingency of alleged psychophysical identities of types.

The identity theory is the theory according to which each type of mental state (like pain) is numerically identical to a given type of physical state (like stimulation of C-fibres).

An explanation according to which theoretical identities as “water = H<sub>2</sub>O” only seem to be contingent consists in saying that they get erroneously confused with identities in fact contingents like “the colourless, transparent, drinkable liquid, in which one bathes = H<sub>2</sub>O”. In this case the identity is between contingents properties (being a colourless, transparent, drinkable liquid, in which one has a bath, etc.) and essential properties of water (being H<sub>2</sub>O); the contingency of the former identities is fallaciously inferred from the contingency of the later identities.

Now an explanation of this type is not, as argued by Kripke (*Naming and Necessity*, Lecture III), available in the case of alleged psychophysical type-type identities such as “pain = stimulation of C-fibres”. It is not available because the identity is not between contingents properties and essential properties of pain: being a pain is not a contingent property of each pain, it is an essential property. Suppose, for the sake of argument, that the identity theorist is right when he alleges that identities between mental types (like pain) and physical types (like stimulation of C-fibres) are like theoretical identities as “water = H<sub>2</sub>O”.

However, note that the property of being water is the property of being H<sub>2</sub>O, though the concepts of water and of H<sub>2</sub>O are different concepts. Then, by analogy, one could say that type-type identities like “pain = stimulation of the C-fibres” only seem contingent because “pain” and “stimulation of C-fibres” denote the same property but express different concepts, so that a difference between properties is fallaciously inferred from a difference between concepts. The difference between the concept of pain and the concept of stimulation of the fibres-C is erroneously confused with a difference between the property of being a pain and the property of being a stimulation of the fibres-C. So we believe that an explanation is available of the illusion of contingency of psychophysical identities of types.

## Elisabeth Pernkopf (Graz)

### Abseits des Mainstream: Metaphern für die Wissenschaften

Dass Orchideenfächer in der Regel keine Orchideen untersuchen, scheint öffentlich bekannt zu sein und muss meist nicht länger erklärt werden. Allgemein lässt sich allerdings fragen: Welche Bezeichnungen und Beschreibungen von Wissenschaften leiten und prägen unsere Vorstellungen von wissenschaftlicher Forschung?

Ein nicht allein sprachliches Mittel, Zusammenhänge herzustellen und Differenzen zu wahren, sind Metaphern, die (in interaktionstheoretischem Verständnis) Bezüge ermöglichen, Unbekanntes erschließen und Bekanntes in Frage stellen lassen. Metaphern lassen sich als Form des Zusammenschauens zweier Bezugspunkte oder Gegenstandsbereiche verstehen, in der zugleich die Perspektive des Schauens mitthematisiert ist bzw. werden kann. Metaphern können erkenntnisleitend, aber auch erkenntnisverschließend wirken. Sie lassen anders sehen, weshalb sie auch (metaphorisch) als „Auge der Sprache“ bezeichnet werden können. Das fordert ihre kritische Reflexion heraus. Einer Metaphorologie geht es (nach H. Blumenberg) darum, „notwendige Wagnisse und unverantwortete Suggestionen“ zu sichten und zu unterscheiden. Das scheint mir auch für die Analyse von Metaphern in und für Wissenschaften zu gelten.

Exemplarisch dafür greife ich die Landschaftsmetapher auf, wie sie etwa in Beschreibungen des Entdeckens und Erkundens von Forschungsgebieten verwendet wird. Insbesondere interessiert mich der dynamische Aspekt, den „Ströme“ in die „Landschaft“ einbringen und wo etwas „in Fluss“ gerät. Das hat Konsequenzen für die Land- bzw. Navigationskarten, die von Wissenschaften gezeichnet werden.

## Bernd Prien (Münster)

### Naturalistische Beschreibung und normativ-intentionale Interpretation

Mein Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, wie Normen in gesellschaftlichen Praktiken implizit sein können. Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung für Pragmatisten bzgl. sprachlicher Bedeutung, wie Wittgenstein, Sellars und Brandom. Ihnen zufolge besitzen sprachliche Ausdrücke ihre Bedeutung aufgrund dessen, dass ihr

Gebrauch durch gesellschaftliche Normen geregelt ist. Wenn die Existenz dieser Normen nicht einfach vorausgesetzt werden soll, muss erklärt werden, wie sie implizit in unseren gesellschaftlichen Praktiken sein können. Dabei ist zu beachten, dass für die Beschreibung dieser Praktiken kein intentionales Vokabular verwendet werden darf, weil dann die Erklärung propositionalen Gehalts zirkulär werden würde. Statt dessen müssen die Praktiken in rein naturalistischem Vokabular beschrieben werden. Eine in der Literatur verbreitete Erklärung impliziter Normen lautet deshalb: Die Praktiken einer Gesellschaft enthalten implizit die Norm „Man sollte in Situation S Handlung H vollziehen“, gdw. 1) Die meisten Mitglieder sind disponiert, in Situation S Verhalten H zu zeigen und 2) Die meisten Mitglieder sind disponiert, auf Abweichungen von dieser Regelmäßigkeit mit negativ verstärkendem Verhalten (Sanktionen) zu reagieren.

Diese Erklärung ist in verschiedener Hinsicht unbefriedigend. Ich möchte hier den Einwand erheben, dass sie Handlungen und Sanktionen (eine besondere Art von Handlung) mit rein naturalistischen Ereignissen gleichsetzt. Denn statt von einer Handlung H ist in der Erklärung nur von dem entsprechenden Verhalten die Rede und statt von Sanktionen von negativ verstärkenden Reaktionen. Handlungen unterscheiden sich von rein naturalistischem Verhalten aber dadurch, dass sie aus Gründen vollzogen werden, was wiederum Überzeugungen auf Seiten des Handelnden voraussetzt. Wie eben erläutert, können Pragmatisten das Vorliegen von Überzeugungen aber gerade nicht voraussetzen, weil ihre Erklärung intentionaler Zustände dann zirkulär würde.

In meinem Beitrag möchte ich einen Vorschlag unterbreiten, wie Pragmatisten dieses Problem lösen können. Dazu wird die obige Erklärung impliziter Normen so modifiziert, dass der Umstand, dass Handlungen und insbesondere Sanktionen das Haben von Überzeugungen voraussetzen, berücksichtigt wird. Für diese Modifikation gehe ich davon aus, dass das Haben einer Überzeugung p für Pragmatisten darin besteht, dass man unter geeigneten Umständen eine entsprechende Behauptung aufstellen oder ihr zustimmen würde. Dies bedeutet wiederum, dass 1) der Sprecher dazu disponiert ist, bestimmte Äußerungen Ä zu verwenden, deren Gebrauch 2) so durch Normen geregelt sind, dass es sich bei Ä um die Behauptung, dass p, handelt. Um sagen zu können, dass Praktiken implizit die Norm „Tue H in S“ enthalten, genügt es also nicht, dass die oben genannten zwei Regelmäßigkeiten vorliegen, sondern es müssen zudem noch die jetzt genannten zwei Bedingungen der Zuschreibbarkeit von Überzeugungen erfüllt sein.

Diese Überlegungen führen zu dem Ergebnis, dass Begriffe wie „Handlung“, „Sanktion“, „Überzeugung“, „Norm“ ein holistisches System bilden, und zwar in dem Sinne, dass man diese Begriffe nur alle gleichzeitig auf eine naturalistische Praxis anwenden kann. Die unter Pragmatisten verbreitete Strategie, zuerst zu erklären, was Normen sind, und dann darauf aufbauend, was sprachliche Bedeutung und was intentionale Zustände sind, ist also verfehlt.

## **Josef Quitterer (Innsbruck)**

Gibt es Gehirne im Tank? Der menschliche Körper in der Philosophie des Geistes

In dualistischen und physikalistischen Ansätzen wird das Leib-Seele-Problem auf ein „mind-brain“-Problem reduziert. Der Rekurs auf einfachste physikalische Prozesse im Gehirn als Korrelate von Bewusstsein führt aber zu einer Inkommensurabilität von körperlichen und geistigen Beschreibungen der personalen Wirklichkeit des Menschen. Einer völlig entkörperlichten Konzeption des Mentalen steht eine rein ereignishaft Bestimmung physikalischer Prozesse gegenüber. Im Vortrag werden neuere neurophilosophische Ansätze vorgestellt, die sich in die Richtung einer Aufweichung dieser strengen Dichotomie zwischen dem Bereich des Physikalisch-Körperlichen einerseits und dem Bereich des Geistig-Mentalen auf der anderen Seite bewegen. Bei dieser geänderten Bestimmung des Zusammenhangs von kognitiven und körperlichen Vermögen kann die aristotelische Auffassung von der Seele als Lebensprinzip des organischen Körpers für die aktuelle Diskussion fruchtbar gemacht werden.

## **Vladimir Radenkov (Sofia)**

Die Sprache zwischen Erlösung und Katastrophe: Zu den Walter Benjamins Sprachreflexionen

Gegenstand der Auslegung ist Walter Benjamins früher Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“. Es wird die These vertreten, dass hier zentrale Auffassungen des Denkers keimhaft enthalten sind. Diese Auffassungen bleiben nicht im Gebiet einer reinen Sprachtheorie stehen, sondern bilden die unumgängliche Voraussetzung für das Verständnis der Ontologie und der Geschichtsphilosophie Benjamins.

Die Interpretation geht davon aus, dass es für Benjamin kein Sein außer der Sprache gibt. Nach ihm ist die Iden-

tität von Sprache und Sein im Begriff der Offenbarung begründet. Das Sein Gottes als das Sein überhaupt ist restlos Sprache. Die Sprache, die als Mitteilung von etwas in seinem Sosein bestimmt wird, teilt sich in sich selbst mit. Sie ist das Medium der Mitteilung im Sinne dieser totalen Selbstvermittlung. Das Sein des Menschen und der Natur entspringt aus dem medialen „Wesen“ der Sprache. Da die Sprache immer Mitteilung, d.h. Sein von etwas ist, ist sie Selbstmitteilung nur als Anders-Rede. Da sie nichts außer sich selbst mitteilt, ist die mitgeteilte Natur ihr Anderssein. Das bedeutet aber nicht, dass das Wort die Dinge nur insofern darstellt, als sie auf seinen, ihnen vorangestellten Verweisungszusammenhang zurückweisen. Gerade da würde die Natur außerhalb der Sprache verortet werden. Die Sprache formiert sich als die Konfiguration der Dinge, indem sie sich als die sie präformierende Konfiguration veräußert, vergisst. Sie konstituiert sich als das sich im Anderssein der Natur veräußernde, vergessende Wort Gottes erst als das sich in jenem Anderssein restituierende, erinnernde Wort des Menschen. Derart geschieht ihre allegorische Selbstmitteilung. Dieses Sein im Worte ist dem Menschen aber nicht gegeben, sondern aufgegeben. Er teilt sich in ihm mit, nur indem er sich selbst als einen vergisst, von dem die Spracherkenntnis der Dinge ausgeht. Die Selbstdarstellung der Sprache bleibt in ihren immanenten Grenzen geschlossen. Was sich dem Menschen darstellt, sind die Dinge als symbolische Zeichen, die auf die transzendente Gemeinschaft der Sprache hinweisen.

Die Sprache als Sein Gottes wird sich in sich selbst erst dann restlos mitteilen, wenn nichts übrig bleibt, was in ihrem Zusammenhang nicht eingewoben ist, d.h. wenn sie ihre absolute Dichte als Zusammenhang der Dinge erreicht. Das wäre das messianische Ende der Geschichte. Der Mensch spielt eine messianische Rolle, weil diese fortschreitende Transformation der Sprache nur so geschieht, dass er die Dinge immer von neuem in Sprache übersetzt. Er verlässt seine sprachliche Gemeinschaft mit Gott, wenn er die Sprache zu einem Mittel macht, durch das er den Dingen die Konfiguration vorschreibt, von der aus sie sich darstellen sollen. Die Dinge, denen die Möglichkeit versagt wird, sich von ihren Stellen in einer transzendenten Konfiguration der Sprache aus darzustellen, sind Trümmer von dem möglichen messianischen Reich. Der kontinuierliche geschichtliche Diskurs, der die Dinge in einem ihnen vorangestellten Sinnzusammenhang darstellt, ist die sich unablässig wiederholende Katastrophe dieses möglichen Reiches.

### **Jan Radler (Düsseldorf)**

#### Österreichischer Empirismus und amerikanische Geomorphologie – Einflüsse auf den jungen Victor Kraft

Victor Kraft ist einer derjenigen Philosophen, die innerhalb der aktuellen philosophiegeschichtlichen Studien zum Wiener Kreis bisher kaum beachtet worden sind. Dabei bietet sich sein Werk in einem ganz besonderen Maß für ideengeschichtliche Untersuchungen an. Der Grund dafür liegt darin, dass Kraft über einen Zeitraum von sieben Jahrzehnten veröffentlicht hat.

Hauptaugenmerk wird auf den jungen Kraft gerichtet, welcher als Student der Geschichte und Geographie recht spät zur Philosophie gestoßen ist. Zentrale These des Vortrags ist, dass Kraft dank der Auseinandersetzung mit der Methodologie der Geographie und Geomorphologie wichtige Anregungen für seine späteren eigenen methodologischen Arbeiten bekommen hat. Zur Begründung der These wird 1. der Stand der damaligen methodologischen Reflexion innerhalb der Geographie und Geomorphologie rekonstruiert, 2. der ideengeschichtliche und personelle Zusammenhang zwischen dieser Debatte und dem in Amerika entstehenden Pragmatismus untersucht. Damit wird 3. dank einer ideengeschichtlichen Einordnung von Krafts methodologischen Studien ein neuer Blickwinkel auf die Frühgeschichte des Empirismus Krafts entwickelt. Dadurch wird eine neue Perspektive auf die spezifisch österreichische Philosophie gewonnen. Insbesondere wird ein neuer (indirekter) Weg der Rezeption des Pragmatismus in Österreich aufgezeigt – jenseits der Bemühungen Wilhelm Jerusalem. Berücksichtigt man Krafts überaus lange Schaffensperiode, so wird deutlich, wie in Krafts eigenständiger Position im Kern bereits sehr früh ein pragmatischer Aspekt zu finden ist, der später kennzeichnend für die Fortentwicklung des Logischen Empirismus werden sollte.

### **Michael Raunig (Graz)**

#### Überlegungen zu einer nichtrepräsentationalistischen Konzeption des Geistes

Es scheint nach wie vor eine der wesentlichen Grundüberzeugungen in der Philosophie des Geistes (bzw. unter philosophisch ambitionierten KognitionswissenschaftlerInnen) zu sein, dass das spezifisch Kognitive an der Kognition von einem besonderen Umstand herrührt: Der erkenntnisfähige Geist soll notwendig über bestimmte Einheiten oder Merkmale verfügen, die in einer speziellen Weise auf Gegenstände gerichtet sind. Dieser Um-

stand, dessen das Nichtgeistige und Nichtkognitive angeblich ermangle, wird meist als „mentale Repräsentation“ oder „Intentionalität“ betitelt und umfasst die verwandten Ideen der Stellvertretung, Widerspiegelung oder Richtung auf einen Gegenstand bzw. des von-ihm-Handelns.

Der Vortrag zielt auf die metaphilosophisch oder methodologisch einzustufende Fragestellung, inwieweit die Annahme von Repräsentationen als Grundpfeiler einer Kognitionstheorie überhaupt gerechtfertigt und zwingend ist. In einem ersten Schritt wird aus einer repräsentations-skeptischen Perspektive argumentiert, dass naturalistische Definitionsbemühungen und Theorien mentaler Repräsentation – prominente Vertreter sind Fodor, Dretske und Millikan – zur Klärung dieser Frage ebenso wenig beitragen wie die bloße Postulierung und eloquente begriffliche Auseinanderlegung von Repräsentation oder Intentionalität (z.B. bei Searle): Diese breit angelegten Versuche erweisen sich als ungeeignet, zumal sie immer schon voraussetzen, was sie zu begründen hätten. In einem zweiten Schritt wird umrissen, wie eine Alternative zum Repräsentationalismus aussehen könnte, indem zunächst dafür plädiert wird, eine philosophische Kognitionstheorie konsequent als nicht auf Repräsentationen rekurrierende Theorie des Begriffs zu konzipieren. Zentrale Eckpunkte dieser Theorie sind eine antiessentialistische Haltung gegenüber der Repräsentation, eine pragmatistische Grundeinstellung sowie die Ablehnung einer prinzipiellen Kluft zwischen dem Kognitiven und Nichtkognitiven (im Sinne eines graduellen Interaktionismus). Aus antirepräsentationalistischer Sicht bietet die skizzierte Theorie zwei Vorzüge: Einerseits kann sie die Herkunft des Repräsentationsbegriffs klären und diesen somit philosophisch entschärfen, andererseits eröffnet sie eine methodisch-begriffliche Richtlinie für sowohl empirisch orientierte kognitionswissenschaftliche Bemühungen als auch die Konstruktion von künstlicher Intelligenz.

### **Maria Reicher (Salzburg, Graz)**

#### Strukturalismus versus Kontextualismus in der Ontologie der Kunst

Die meisten Philosophen, die sich ernsthaft mit Fragen der Kunstontologie beschäftigen, sind sich darüber einig, dass zumindest manche Arten von Kunstwerken, insbesondere Werke der Musik und der Literatur, abstrakte Gegenstände sind, genauer gesagt, abstrakte Gegenstände, die in konkreten Einzeldingen realisiert bzw. instantiiert sein können. Solche Gegenstände werden vielfach *Typen* genannt.

Gemäß einer solchen Typenontologie der Kunst sind Musikwerke Typen, die in konkreten Aufführungen oder auch in Abspielungen von Tonträgern realisiert werden können. Das wirft allerdings Fragen nach den „Identitätsbedingungen“ für solche Typen auf. Genauer gesagt geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen etwa eine bestimmte Aufführung als Realisierung eines bestimmten Werks gelten kann. Mit anderen Worten: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit zwei Aufführungen als Aufführungen ein und desselben Werks gelten können?

In der Diskussion um diese Frage haben sich in der Fachliteratur zwei gegensätzliche Positionen herausgebildet, die man „Strukturalismus“ bzw. „Kontextualismus“ nennen könnte. In groben Zügen lässt sich der Unterschied der beiden Positionen folgendermaßen darstellen: Gemäß der kontextualistischen Auffassung sind „kontextuelle Eigenschaften“ betreffend die Entstehungsgeschichte des Werks identitätskonstitutiv, gemäß der strukturalistischen Auffassung ist das nicht der Fall. Angenommen, es trete der Fall ein, dass zwei Komponisten  $K_1$  und  $K_2$  in verschiedenen historisch-kulturellen Kontexten und völlig unabhängig voneinander je ein Musikwerk komponieren, so dass die Klangstruktur des Werks von  $K_1$  identisch ist mit der Klangstruktur des Werks von  $K_2$  („Klangstruktur“ im weitesten Sinn verstanden). Weiters angenommen, im historisch-kulturellen Kontext von  $K_1$  ist das Werk von  $K_1$  ziemlich konventionell, im historisch-kulturellen Kontext von  $K_2$  ist das Werk von  $K_2$  jedoch originell, ja sogar verstörend. Kontextualisten würden in einem solchen Fall darauf bestehen, dass  $K_1$  nicht identisch ist mit  $K_2$ , da, wie sie argumentieren  $K_1$  und  $K_2$  verschiedene ästhetische Eigenschaften haben. Für Strukturalisten ist der Fall weniger klar und das Argument der verschiedenen ästhetischen Eigenschaften jedenfalls nicht zwingend.

In diesem Vortrag soll eine Form des Strukturalismus verteidigt werden, unter anderem gegen ein neueres Argument, in welchem der Begriff des unvollendeten Werks ins Spiel gebracht wird. Zugleich soll gezeigt werden, wie gewissen Intuitionen, die den Kontextualismus zu unterstützen scheinen, in einer erweiterten Form des Strukturalismus Rechnung getragen werden kann.

## Markus Riedenauer (Bamberg, Wien)

Auf welchen Diskursfeldern hat der Wertbegriff Sinn? oder: Die Renaissance der Werte und die Frage nach der geeignetsten Geburtsklinik

Die Werte spielen im philosophischen Diskurs erst seit dem 19. Jahrhundert eine Rolle, die jedoch bleibend umstritten ist und woraus nicht einmal ein einigermaßen akzeptierter Wertbegriff entstand. Dem entsprechend verzichten auch sozial- und humanwissenschaftliche Untersuchungen auf begriffliche Klarheit und erst recht im öffentlichen Diskurs ist es schwierig, der gegenwärtigen Renaissance der Werte einen präzisen Sinn abzugewinnen.

Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Phänomene und die dahinter stehenden berechtigten Anliegen ernst zu nehmen, muss dafür aber den rechten Ort der Werte in den Feldern der Ethik, der normativen Moralphilosophie, der Erkenntnistheorie und anthropologischer Wissenschaften bestimmen.

Geht die Debatte um „Subjektivität“ oder „Objektivität“ der Werte möglicherweise am eigentlichen Thema vorbei? Ist die Konzentration der Aufmerksamkeit auf singuläre Akte des Wertens unterkomplex, insoweit Prozesse der Selbstentwicklung und Identitätsbildung wertender Subjekte aufgrund falscher Lokalisierungen des Diskurses vernachlässigt werden?

Der Vortrag unterscheidet sechs wesentliche Aspekte:

1. Werten als Unterscheiden – situativ und komparativ
2. Die Problematik von Subjektivität oder Objektivität der Werte
3. Kreativität des Wertens und Identitätsbildung
4. Sozialität von Werten und Werterziehung
5. Handlungs- und diskurstheoretische Funktionen von Werten
6. Charakteristische Merkmale von Werten: Polarität, Relativität, Pluralität, Konfliktualität

So soll die Philosophie in die Lage versetzt werden, in sinnvoller und kritischer Weise an die disparaten und teilweise desperaten Diskurse anzuknüpfen. Das beinhaltet eine Selbstkritik, dass die Konfundierung von normativen und anderen, auch ethischen Diskursen, eine Klärung des Wertbegriffs behindert. Das Werten sollte primär als zugleich responsorischer und kreativer, selbstbestimmender Vollzug untersucht werden.

## Sonja Rinofner-Kreidl (Graz)

Sartre und Davidson über Selbsttäuschung

Nicht erst seit sich die Freudsche Psychoanalyse als eine breitenwirksame Kulturtechnik entfaltet hat, ist es Bestandteil der so genannten „Psychohygiene“, das eigene (Seelen-)Leben daraufhin zu erforschen, inwieweit es von Selbsttäuschungen (ST) getragen wird. Über ST können wir, streng genommen, nur retrospektiv sprechen: aus der Position derer, die über den betreffenden Zustand hinaus sind. Insofern liegt die Vermutung nahe, dass es keine authentische Erfahrung von ST gibt. Sobald wir erkennen, dass wir einer ST unterliegen, unterliegen wir ihr nicht mehr. ST scheint also in einem Nichtwissen zu gründen oder jedenfalls ein Nichtwissen zu involvieren, welches sich auf die eigene Person, das eigene Bewusstsein bezieht. Eine genauere Betrachtung hat vornehmlich zu klären:

Welche Arten von Phänomenen bezeichnen wir als ST? Was muss der Fall sein, um von einer ST sprechen zu können? (Ist ein näher zu spezifizierendes Nichtwissen tatsächlich der Kern dessen, was wir als „ST“ bezeichnen?) Wie sind ST möglich? Sind die, die sich selbst täuschen, gewissermaßen Lügner in eigener Sache? Trifft es zu, wie manche behaupten, dass ST nach dem Vorbild „normaler“ Täuschungen zu verstehen sind? Dass das Verständnis von ST Schwierigkeiten bereitet, liegt aber gerade darin, dass für diese *nicht* gilt, was für normale, d. i. intersubjektive Täuschungen jederzeit gilt: dass täuschende und getäuschte Person verschieden sind. Trifft dies zu, wie kann ich mich dann aber selbst täuschen, ohne eben darum zu wissen – und mich insofern gerade nicht selbst zu täuschen? Wie kann ich einerseits – als Täuschende – eine Täuschungsabsicht verfolgen, diese andererseits aber – als Getäuschte – nicht bemerken?

Da sich das Phänomen prima vista einer Erfassung zu entziehen scheint, sollten wir die Hintergrundannahmen der Phänomenerfassung und -interpretation überprüfen. Eben hierin liegt die philosophische Herausforderung des Problems der ST: dass es sich um ein Phänomen (bzw. um eine Gruppe von Phänomenen) handelt, welche uns in besonders nachdrücklicher Weise darauf aufmerksam machen, dass die Entdeckung der Phänomene von theoretischen Grundannahmen bestimmt ist. Für den vorliegenden Fall bedeutet dies, dass die eigentümliche Komplexität von ST-Phänomenen nur auf Basis eines umfassenderen Konzepts von Subjektivität und Rationalität zu erfassen ist. Anknüpfungspunkt für diese erweiterte Problemsicht ist die oben genannte Frage (2). Welche Modelle des Bewusstseins liegen unserer Rede von „ST“ zu Grunde? Wie umfassend und differenziert müssen

diese Modelle sein, um als Bezugsrahmen für eine angemessene Beschreibung und Erklärung von ST-Phänomenen dienen zu können? Was müssen wir im Hinblick auf das Sein unseres Bewusstseins bzw. im Hinblick auf die kognitive und affektive Ausstattung menschlicher Lebewesen voraussetzen, wenn es für uns ST geben können soll? Was bedeutet die Auseinandersetzung mit der Thematik der ST mit Bezug auf unsere Ideen von Vernunft und Rationalität, von Subjektivität und Personalität?

Den letztgenannten Fragen wollen wir im Rahmen zweier maximal heterogener systematischer Ansätze nachgehen, die einerseits der Tradition der analytischen Philosophie, andererseits der kontinentalphänomenologischen Tradition zugehören. Beide Autoren – Donald Davidson und Jean-Paul Sartre – nehmen in ihrer Analyse der ST auf Freuds Konzeption des Unbewussten Bezug. Davidson anerkennt diese als positiven Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion der ST aus rationalitätstheoretischer Sicht, indem er seine Problemerkörterung an die Hypothese einer Segmentierung des Geistes bindet. Sartre verwendet Freuds Topographie des Unbewussten als Negativfolie seiner eigenen Konzeption der *mauvaise foi* (*Unaufrichtigkeit*) und versucht zu zeigen, dass diese Konzeption in der Lage ist, die mangelnde Erklärungskraft der Freudschen Psychoanalyse zu kompensieren. Die Grundthese Sartres lautet: die paradoxe Struktur von ST-Phänomenen ist nur dann zu erfassen, wenn wir – gegen Freud (und Davidson) – von einer fundamentalen Einheit des Bewusstseins ausgehen. Schon beim ersten Schritt der Problemanalyse macht sich die „Perspektivität“ verschiedener Grundinteressen geltend, nämlich einerseits die Frage nach der (In-)Konsistenz unserer Glaubenssysteme (Davidson), andererseits die Frage nach der existential-ontologischen Verfassung unseres Bewusstseins (Sartre). Von diesen verschiedenen Ausgangspunkten her ist eine vergleichende Strukturanalyse des Problems der ST zu entwickeln, deren Gewinn u. a. im Hinblick auf den Grundanspruch einer phänomenologischen Philosophie zu formulieren sein wird. Inwiefern können wir einem phänomenologischen Denken (z. B. in der spezifischen Ausarbeitung einer phänomenologischen Ontologie, wie Sartre sie vorlegt) zutrauen, *die Sachen selbst* gegenüber theoretischen Vereinnahmungen wiederzugewinnen, wenn gilt, dass die Entdeckung der Phänomene stets von irgendwelchen theoretischen Grundannahmen geleitet ist?

## Elsa Romfeld (Bamberg)

### Vom *dogmatischen* zum *kritischen* Abbruch: Zum Umgang mit Hintergrundmetaphysiken in der Ethik

Richtig ist, dass in den letzten Jahren Ethiken Konjunktur haben – zu nennen wären hier insbesondere verstärkt Empirie-basierte Ethiken –, die *behaupten*, ohne Rekurs auf ein bestimmtes Menschenbild (z.B. das christliche) auszukommen. Falsch ist, dass sie diesem Anspruch gerecht werden. Ethik wird immer noch von Menschen betrieben. Menschen aber haben Hintergrundmetaphysiken. Eine Hintergrundmetaphysik ist eine rational nicht begründbare Basis-Überzeugung über die Beschaffenheit der Welt, die wir im Laufe unseres Lebens innerhalb einer metaphysisch imprägnierten Kultur internalisieren und die häufig auch unser Menschenbild betrifft (beispielsweise die Annahme, der Mensch besäße eine ihm eingeborene Würde, oder der Glaube an das Primat der Vernunft). Eine Hintergrundmetaphysik ist meist vorbewusst und implizit und geht als weltkonstituierendes Element sowohl jeder ethischen Reflexion voraus als auch in jede ethische Reflexion ein. Das gilt gleichermaßen für diejenigen Ethiken, welche von sich meinen, ihnen hafte dieser „Makel“ nicht an.

Diese These soll zunächst kurz am Beispiel von Norbert Hoersters interessenfundierter Ethik ausgeführt werden. Hoerster ist der Ansicht, dass seine Theorie „ohne fragwürdige metaphysische Voraussetzungen und unbegründete Postulate auskommt“. Sein Vorschlag lautet, Moralnormen aus den aufgeklärten Interessen der Menschen herzuleiten. Aufgeklärte Interessen sind dabei gerade solche Interessen, die formalen Rationalitätsbedingungen genügen. – Das ist alles in allem sehr verdienstvoll. Allein, fraglich bleibt dennoch, ob Hoerster tatsächlich auf jedwede weltanschauliche Voraussetzung verzichtet und nicht doch auf ein spezifisches Menschenbild rekurriert. Mir scheint – entgegen der Hoersterschen Versicherung – Letzteres der Fall zu sein. So hat Hoerster nicht nur *innerhalb* seiner Moralbegründung eine klare Präferenz für Rationalität, sondern er wählt *insgesamt* sein Programm zur Moralbegründung nach rational-pragmatischen Gesichtspunkten aus. Für diese Entscheidung lässt sich zwar argumentieren; gleichwohl gibt es weder ein Gesetz, das uns vorschreibt, unser oberstes Prinzip nach diesen Kriterien auszuwählen, noch ist sie selbstverständlich. Hoersters Entscheidung ist vielmehr eine Frage der individuellen Präferenz, ein *gesetzter* Anfang, der erläutert, bestenfalls erklärt, indes selbst nicht mehr begründet werden kann. Auch eine „aufgeklärte“ Ethik ist eben noch keine von Hintergrundmetaphysiken befreite Ethik. Sie versteht es nur besser, diese zu verstecken.

Wenn aber jede Ethik auf unbegründeten Voraussetzungen fußt, weil sie darauf fußen *muss*, begeht dann jeder Ethiker zwangsläufig die „wissenschaftliche Sünde“ des „dogmatischen Abbruchs“? Nein. Dafür soll abschließend ein gangbarer Weg – der „*kritische* Abbruch“ – aufgezeigt und zur Diskussion gestellt werden.

## Hans-Walter Ruckenbauer (Graz)

### Zu Tode definiert? Irreversibles Hirnversagen und Menschentod

Gewöhnlich gilt der Moment, in dem die Atmungs- und Herztätigkeit eines Menschen erlöschen, als Zeitpunkt seines Todes. Aus der Notfallmedizin wissen wir, dass dieser so genannte klinische, durch Kreislaufstillstand verursachte Tod potenziell und in einem sehr engen Zeitfenster noch reversibel ist. Erfolgt keine dauerhafte Reanimation, stellen sich nach und nach die sicheren Zeichen des Todes ein: Totenflecken, Leichenstarre, Verwesung.

Die Möglichkeiten moderner Intensivmedizin verwirrten jedoch die Jahrtausende alte, überkommene Vorstellung des Menschentodes: Menschen im Zustand eines irreversiblen Komas, deren Gehirn durch Sauerstoffmangel unwiederbringlich zerstört worden war. Angesichts solcher Befunde formulierte das Ad-hoc-Committee der Harvard Medical School 1968 ein neues Kriterium des Menschentodes, das als Hirntodkonzept das Ende der ärztlichen Behandlungspflicht festlegt. Diese endet mit dem irreversiblen Funktionsausfall des Gesamtgehirns.

Im Kontext der Frage einer legitimen Entnahme menschlicher Organe zu Transplantationszwecken wurde und wird die Diskussion des Hirntodkonzepts von Gegnern der Organtransplantation häufig mit makaberen Schauer-ergeschichten angereichert: Die gleichsam zombiehaft „untoten“ SpenderInnen würden erst durch die Organentnahme getötet; es handle sich dabei um eine Vivisektion an Sterbenden; der Bedarf an lebenden Organen habe in pragmatisch-utilitaristischer Weise die Todesdefinition diktiert und so fort. In einem Punkt liegen diese Kassandrastimmen richtig: Die Frage, was den Menschentod ausmacht, vermag die Medizin allein nicht zu beantworten. Genuin in ihren Bereich gehört die Sachfrage der Todesfeststellung. Die Frage des Todeskriteriums lässt sich jedoch nur auf der Grundlage einer philosophisch-anthropologischen Todesbestimmung klären, die wiederum ein bestimmtes Verständnis von Menschsein und menschlichem Leben impliziert.

Rührend mutet hingegen das Bemühen der KritikerInnen an, die vertraute Phänomenologie des Todes zu bewahren, vor allem das Fehlen von Atmung und Puls/Herzschlag sowie die Leichenkälte und -blässe – allesamt jedoch auch traditionell unsichere Todeszeichen. Nun mag es schon zutreffen, dass ein/e hirntote/r Organspender/in auf den ersten Augenschein den Eindruck ungebrochener Lebendigkeit vermittelt. Die Entscheidung, ob ein Mensch tot ist oder lebt, sollte allerdings dadurch bestimmt sein, was wir von ihm wissen, und nicht dadurch, wie er uns erscheint.

Keine Frage: Die Gleichsetzung von Hirntod und Individualtod ist eine Abmachung über den Zeitpunkt, zu dem der Tod als bereits eingetreten betrachtet werden darf. Dies ist nicht deshalb akzeptabel, weil etwa gut dualistisch gedacht im Gehirn der Sitz der Persönlichkeit oder des Bewusstseins zu verorten wäre, sondern weil das Gehirn nach heutigem Kenntnisstand jene Instanz ist, welche die dynamische Einheit des Leibes gewährleistet. Mit der irreversiblen Vernichtung der Integrationsfunktion des Gehirns hat der Leib als Wesensmedium personaler Vollzüge aufgehört zu existieren. Der Mensch, der sein Leib ist respektive war, ist somit tot, selbst wenn das Absterben seiner Organe künstlich verzögert wird.

Vor dem Hintergrund einschlägiger Ausführungen von U. Körtner und G. Pöltner werde ich für die Plausibilität des Hirntodkonzepts argumentieren und zeigen, dass denkbare Einwände zwar seine Umsetzung im Alltag der Transplantationschirurgie betreffen, seine grundsätzliche Haltbarkeit aber nicht tangieren.

Mit einem Ausblick auf eine Ethik der Organgewinnung vom menschlichen Leichnam schließe ich: Das Prinzip der zwischenmenschlichen Solidarität in Verbindung mit einem Notstandsargument scheint mir einen (schwachen) Anspruch der Gesellschaft auf lebenswichtige Organe Verstorbener zu rechtfertigen, was in praxi zumindest auf eine erweiterte Widerspruchslösung hinausläuft.

## Alessandro Salice (Graz)

### Phänomenologie des intentionalen Handelns

Der Vortrag erörtert intentionales Handeln mittels der von der realistischen Phänomenologie entwickelten theoretischen Instrumente. Postuliert wird, dass intentionales Handeln stets eine Absicht involviert, welche ein intentionales Erlebnis *sui generis* darstellt. Absicht ist weder Wollen noch Wünschen, sondern ein psychisches Kompositum, welches aus einem Meinen und aus einer besonderen Wollensform besteht. Wenn sich eine bestimmte Wollensform verwirklicht und diese von einem Meinen begleitet wird, entsteht eine Absicht. Als intentionales Erlebnis ist die Absicht immer auf etwas, d.i. auf ein gegenständliches Korrelat, gerichtet. Das, was die Absicht vermeint, ist ein zur Zeit des Absichtsvollzuges nicht bestehender Sachverhalt. Da die Absicht kein kognitives Erlebnis darstellt, das sich an die Welt anzupassen versucht, korrespondiert sie (in einem alethologischen Sinne) mit diesem Sachverhalt nicht und kann daher weder „wahr“ noch „falsch“ genannt werden. Im Gegenteil, da sie

ein performativer Akt ist, zielt die Absicht auf eine Änderung der Welt, d.h. sie versucht, den Sachverhalt, den sie vermeint, zustande zu bringen bzw. zu realisieren.

Als intentionaler Akt besitzt die Absicht einen Inhalt, einen konkreten, nicht-selbständigen Erlebnisteil, der variiert resp. konstant bleibt, je nach dem ob das Aktkorrelat variiert resp. konstant bleibt. Der Inhalt kann ferner als ein psychisches Vorkommnis eines bestimmten Typs angesehen werden, das der Gegebenheitsweise des gegenständlichen Korrelates entspricht. Intendiert die Absicht ihr Korrelat so und so, dann zeigt der Inhalt diese und jene Merkmale. Wenn man intentional handelt, dann agiert man so, dass die Inhaltsmerkmale erfüllt werden, d.h. man realisiert den Sachverhalt so, *wie* er intendiert wird. Die Absicht, einen langsamen und erholsamen Spaziergang zu machen, wird erfüllt, wenn man langsam und sich erholend spazieren geht. Die vorangehenden deskriptiv-psychologischen Erörterungen können nun den Begriff des intentionalen Handelns erhellen. Ontologisch betrachtet ist eine intentionale Handlung ein individueller, zeitlich ausgedehnter Sachverhalt, der sich dadurch charakterisiert, dass die Liste seiner Konstituenten – neben der (exemplifizierten) Eigenschaft und der (exemplifizierenden) Substanz – auch die Absicht, gemäß dem Absichtsinhalt den gemeinten Sachverhalt so und so zu realisieren, enthält. Fehlte diese Komponente, läge immer noch eine Handlung vor, welche aber keine intentionale Handlung ist.

### Giuseppe Di Salvatore (Rom)

On the Concreteness of the Abstract. Castañeda *versus* Zalta.

In my paper I will investigate two important notions, both inspired by E. Mally's notion of "determinate" (*Determinat*) as originally sketched in his 1912 essay *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*. On one hand there is E. Zalta's "abstract object", and on the other there is H.-N. Castañeda's "guise".

The main virtue of Zalta's "abstract object" is that it provides, thanks to Mally's logical reformulation of the Meinongian theory of objects, a slightly modified account of Meinong's predication that would permit to avoid Russell's classical criticisms. The price to pay for this solution is that non-existent objects cannot be considered as concrete objects, but they have to be considered as rigorously abstract ones. That's why Zalta's perspective (specifically in the 1995 paper "Two (related) world views") raises some "Russellian" criticisms to Castañeda's idea of "guise", that is presented not only as a "bundle of properties" but as concrete too.

My aim is to analyze Zalta's "abstract object" in order to underline some internal problems of this notion: mainly the coordination of two kinds of sense for properties, the active/passive ambiguity of the notion of "encoding", and its articulation with the other mode of predication, "exemplifying". From here I have reason to be more sympathetic towards Castañeda's concreteness, in its relationship to actuality, and I try to understand better the meaning of it in his guise theory.

In order to better understand this sense of concreteness, I think it can be very useful to come back to two older sources, both concerning modalities: the complex role of Meinong's "factuality"; and some suggestions from Mally's general theory of *Wirklichkeit*, particularly as exposed in his 1935 book *Erlebnis und Wirklichkeit* – a part of Mally's reflection probably not so appreciated in Zalta's works. I try to evaluate if a unifying theory through modalities can be a good theoretical framework for articulating the abstract and the concrete sides of a Meinongian theory of objects.

Such a philosophical reflection on modalities has the advantage to shed light on two major topics of a general theory of objects, both concerning mereology: the "bundle theory" in its modifications (especially in Castañeda), and the *Gestalttheorie* in the Meinongian versions (Meinong's foundation, Mally's late theories). Moreover, it constitutes the only illuminating ground for understanding how deontic logic and epistemology are consequent from the (modal) ontology of a general theory of objects (see the possible comparison between Mally's theory of *Sollen* and Castañeda's logic of "ought").

### Georg Schiemer (Wien)

Frege und Peano über den logischen Begriff des Bereichs

Freges Begriffsschrift von 1879 wird generell als historischer Ausgangspunkt der modernen Logik und zugleich als adäquates logisches System für die Formalisierung der Mathematik verstanden. Die beiden zentralen logischen Innovationen der Arbeit bilden bekanntlich die systematische Entwicklung der polyadischen Prädikation sowie eine moderne Theorie der Quantifizierung. Ungeachtet dieser allgemeinen Einschätzung lässt Freges spezifisches Quantorenverständnis interpretatorischen Spielraum zu. Im Besonderen hat die Frage nach der logi-

schen Modellierbarkeit von komplexen Quantorenschachtelungen in jüngerer Zeit zu divergierenden Kommentaren geführt. So ist für Dummett (1973) die Idee einer „multiple generality“ in Freges Modell logisch formulierbar, während Hintikka/Sandu (1998) zufolge die funktionellen Abhängigkeiten zwischen geschachtelten Quantoren aufgrund dessen spezifischer Konzeption der Quantoren als isolierte, höherstufige Begriffe nicht repräsentiert werden können.

In Vortrag soll diese Diskussion um die Konturen und Limitationen von Freges Quantifizierungsmodell aufgegriffen werden und um einen zentralen Aspekt erweitert werden. Entscheidend für eine genauere Klärung zeigt sich sein bisher nicht näher behandelter Begriff des „Gebietes“ eines Quantors im Urteil. Ich gehe aus von einer Analyse von Freges spezifischer Notation der Begriffsschrift, seinem Einsatz des grafischen Zeichens der „Höhlung“ eines „Inhaltsstrich“ zum Zweck der Bindung „deutscher Variablen“ und der Frage nach der syntaktischen Markierbarkeit von begrenzten Bereichen. Dabei wird sichtbar, dass Freges Verständnis der Quantifizierung in diesem Punkt ambivalent bleibt und mehrere Interpretationsansätze ermöglicht.

Diese Ambivalenz lässt sich wie gezeigt wird auflösen durch einen Blick auf die relativ unbekannte briefliche Korrespondenz zwischen dem deutschen Logiker und seinem zeitgenössischen Kollegen Guisepepe Peano zwischen 1894 und 1906. In der kritischen Auseinandersetzung mit Peanos logischem Symbolismus, insbesondere seiner Anführung von „Fluchtindizes“ als Indikatoren der Allgemeingültigkeit einer Aussage werden Freges Intuitionen hinter dem Begriff des „Gebiets“ transparent.

Freges Argumente gegen Peanos Notation und dessen syntaktisches Modell des Bereichs sollen rekonstruiert und ihre Bedeutung für die allgemeinere Bewertung seiner Quantifizierungstheorie bestimmt werden. Die Frege-Peano Korrespondenz stellt prima facie eine zusätzliche textuelle Evidenz zugunsten Dummetts These dar. Dagegen werde ich argumentieren, dass bereits in Freges Beschäftigung mit Peano (und etwa zeitgleich in seinem Grundgesetze der Arithmetik) bestimmte Annahmen zur Semantik von Quantoren bzw. zur kompositionalen semantischen Struktur quantifizierter Sätze impliziert sind, die sich ausschlaggebend zeigen für den Umstand, dass heterogene Quantorenschachtelungen der Form  $(x)(y)f(x,y)$  in seiner logischen Theorie nicht sinnvoll entwickelt werden können.

## Pedro Schmechtig (Dresden)

### Existenz und das Problem der ‚Cross-Time‘-Relationen

Philosophische Theorien über die Natur der Existenz zielen auf zwei Fragestellungen ab: Was heißt es für ein singuläres Objekt zu existieren? Wie ist der Begriff der Existenz selbst zu bestimmen? Darüber hinaus stellt sich jedoch die Frage, was es allgemein bedeutet, dass ein kontingentes Objekt zu einem bestimmten Zeitpunkt oder innerhalb eines bestimmten Zeitintervalls existiert. Gemäß der Quine’schen Standardantwort (1969) – welche die analytische Diskussion in den letzten Jahrzehnten maßgeblich beeinflusst hat – ist Existenz dasjenige, was mit Hilfe des Existenzquantors ausgedrückt wird. Die singuläre Existenz ‚a existiert‘ kann demnach durch die existenzquantifizierende Identitätsaussage  $\exists x (x=a)$  explizit gemacht werden.

Wie lässt sich diese Erklärung damit vereinbaren, dass wir ebenso natürlich darüber sprechen, dass es etwas gegeben *hat* oder in naher Zukunft geben *wird*. Können wir über den Bereich der vergangenen und zukünftigen Objekte quantifizieren? Von einem strikten Standpunkt der Gegenwart aus gesehen hieße das, wir können über Dinge quantifizieren, die jetzt gar *nicht* existieren. Dies scheint im Widerspruch dazu zu stehen, dass der Existenzbegriff mit der Verwendung des Existenzoperators gleichzusetzen ist. Wollten wir im Sinne einer Meinong’schen Ontologie behaupten, es sei möglich über nicht-existierende Objekte zu quantifizieren, muss der Umfang des Existenzbegriffs natürlich enger gefasst werden als im Fall der allgemeinen Quantifikation. Und so gesehen ließe sich der Existenzquantor nicht als ein Mittel zur Explikation der Existenzbedeutung verwenden.

Ausgehend von diesem Problemhorizont kann die aktuelle Auseinandersetzung zwischen einer *äternalistischen* und *präsentistischen* Zeitkonzeption als Streit um ein angemessenes Verständnis von Quantifikation und Existenz gelesen werden. Während Vertreter des Äternalismus der Ansicht sind, dass Aussagen über vergangene oder zukünftige Objekte durch Behauptungen wahr gemacht werden, in denen über vergangene oder zukünftige Zeiten quantifiziert wird, gehen Präsentisten davon aus, dass eine solche Quantifikation unmöglich ist. Ihnen zufolge ist der größtmögliche eingeschlossene Bereich der Quantifikation identisch mit dem Bereich der gegenwärtig existierenden Dinge. Gemäß der präsentistischen Strategie müssen zur Erklärung von zeitabhängiger Existenz spezielle Tempusoperatoren eingeführt werden – wie etwa ‚Es war der Fall, dass‘ oder ‚Es wird der Fall sein, dass‘ – die als übergeordnete Satz-Modifikatoren dienen, aber nicht zur Begrenzung des jeweiligen Bereichs der Quantifikation gedacht sind.

Diese Herangehensweise besitzt jedoch die grundlegende Schwierigkeit, nicht erklären zu können, wie Propositionen wahr gemacht werden, die durch Sätze der folgenden Art zum Ausdruck gebracht werden: ‚Peter ist ein Bewunderer von Platon‘, ‚Hillary Clinton gehört zur selben politischen Partei wie JFK‘ oder ‚Es gibt derzeit ei-

nen Klimawandel, der zum Abschmelzen der Eispolen führen wird'. In all den genannten Fällen wird ein Bezug zu Entitäten hergestellt, von denen wir wahrheitsgemäß glauben, dass es sie irgendwie gibt, obgleich sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht existieren. Wie ist das möglich? Wenn es keine nicht-existierenden Objekte gibt, dann können zeitliche Relation nur zwischen solchen Relata bestehen, die allesamt gegenwärtig sind. Entsprechend lässt sich das folgende Argument formulieren:

*Das Argument der ‚Cross-time‘-Relationen:*

(P1) Relationen bestehen zwischen existierenden Objekten: Wenn x, y, z ... in einer Relation R stehen, müssen x, y, z ... existieren.

(P2) Es gibt eine Vielzahl von Relationen, bei denen die Relata nicht zum selben Zeitpunkt auftreten: R ist eine ‚Cross-Time‘-Relation, wenn die Relata x, y, z ... zu verschiedenen Zeitpunkten existieren.

(P3) Wenn ein strikter Präsentismus wahr ist, sind (P1) und (P2) nicht miteinander vereinbar.

(P4) Eine Auffassung von Existenz, die nicht erklären kann, wie ‚Cross-Time‘-Relationen möglich sind, ist unvollständig.

Aufgrund von (P3)-(P4) gilt:

(K) Der Präsentismus ist als allgemeiner Ansatz der Erklärung von zeitabhängiger Existenz abzulehnen.

In der laufenden Diskussion hat es verschiedene Versuche gegeben, die präsentistische Position zu retten, indem man entweder dafür argumentiert, dass Prämisse (P1) aufzugeben ist (Adams 1986, Hinschliff 1996), oder Überlegungen anführt, die den Anschein erwecken, man müsse (P2) oder (P4) relativieren (Sider 1999, Markosian 2004, Crisp 2005). Ich werde im Vortrag die wichtigsten Argumente kurz diskutieren und zu zeigen versuchen, dass letztlich keine der vorgeschlagenen Erwidierungen zum Ziel führt. Stattdessen wird meine allgemeine Position darin bestehen, dass ich erstens die Annahme zurückweise, man könnte den Begriff der zeitabhängigen Existenz allein auf der Basis einer bestimmten (externalen) Verwendung des Existenzquantors gewinnen. Und zweitens dafür plädiere, dass eine Lösung des Problems der ‚Cross-time‘-Relationen nur dann erfolgsversprechend ist, wenn man – entgegen der gewohnten Praxis – eine strikte Polarisierung von Präsentismus und Äternalismus aufgibt und durch eine abgeschwächte Auffassung von gegenwärtiger Existenz (im Rahmen einer zweidimensionalen Zeittheorie) ersetzt.

## **Mario Schönhart (Graz)**

Biomacht – Gouvernamentalität – Biopolitik: Zur Rezeption foucaultscher Begriffs-Werkzeuge im Kontext der Kritik aktueller biotechnologischer und humanwissenschaftlicher Entwicklungen

Ziel meines Beitrags ist es, die im *Call for papers* angeführten „ethisch-politischen Dimensionen der humanwissenschaftlichen Entwicklungen“ anhand einiger von Michel Foucault entwickelter und in verschiedenen Wissenschaftsfeldern breit rezipierter Begriffs-Werkzeuge in drei Schritten zu thematisieren. Dabei werden wesentliche politische bzw. ethische Problemkreise und Fragestellungen der gegenwärtigen Entwicklung in den Humanwissenschaften aufgewiesen und kritisch zur Diskussion gestellt.

In den Collège-de-France-Vorlesungen von 1977/78 und 1978/79 entwickelte Michel Foucault anhand materialreicher Analysen der Entstehung des modernen Liberalismus sein sozialwissenschaftlich wirkmächtiges Konzept der „Gouvernamentalität“; schon in *La volonté de savoir/Der Wille zum Wissen* (1976) führte er die ebenfalls wirkmächtigen und breit rezipierten Begriffe „Bio-Politik“ und „Bio-Macht“ ein. Im ersten Schritt meines Beitrags werden diese Begriffe unter Berücksichtigung ihres Entstehungskontexts vorgestellt und abgegrenzt.

Im zweiten Schritt wird sondiert, welche Rezeption diese Begriffe bzw. Konzepte gegenwärtig erfahren und im Rahmen welcher Problemkreise sie zur Anwendung kommen. Im Hintergrund dieser Ausführungen stehen auf diese Begriffe rekurrierende Untersuchungen von Petra Gehring (zu Biomacht bzw. Politik und Ökonomie der aktuellen Biotechnologien), Philipp Sarasin (zu Bioterror und Biopolitik) und Thomas Lemke (zu genetischer Gouvernamentalität und Geschlechterpolitik).

Im dritten Schritt unterziehe ich die neuen Einsichten und Problematisierungen, die sich in aktuellen bio-wissenschaftlichen, bio-politischen und bio-ethischen Diskursfeldern mit Rückgriff auf das foucaultsche Analyseinstrumentarium ergeben, einer kritischen Betrachtung und weise die herausragende Bedeutung der vorgestellten Begriffe und Konzepte für eine profunde Reflexion gegenwärtiger humanwissenschaftlicher und biotechnologischer Entwicklungen im Horizont der Relation von Wissen, Macht und Subjekt nach.

## Peter Schulte (Bielefeld)

### Wann sind wir frei? Grundzüge einer kontextualistischen Theorie der Willensfreiheit

Freiheit, so eine weit verbreitete Auffassung, ist die Abwesenheit von Zwang. Die Handlung eines Akteurs ist frei, wenn der Akteur auch anders handeln könnte, und sie ist unfrei, wenn der Akteur dies nicht kann. Der Begriff des Zwangs sollte dabei allerdings nicht zu eng verstanden werden: Nicht nur Personen, auch Sachverhalte (Ereignisse, Umstände) können uns dazu zwingen, etwas zu tun. Genau wie der Gangster den Bankbeamten zwingt, den Safe zu öffnen, so zwingt die Lawine den Wanderer, vom Weg abzuweichen.

Damit eine Handlung frei im Sinne der *Willensfreiheit* ist (also „aus freiem Willen“ geschieht), genügt es allerdings nicht, dass keine ‚gewöhnlichen‘ äußeren Zwänge (d.h. Gangster, Lawinen, o. Ä.) vorliegen. Es muss auch gewährleistet sein, dass der Akteur in seinem Handeln keinem inneren Zwang unterliegt. Wenn er – aufgrund einer Phobie, einer Sucht oder einer Zwangsneurose – *gar nicht anders kann* als eine bestimmte Handlung auszuführen, dann ist dies keine Handlung aus freiem Willen. Bedeutet das, dass Willensfreiheit in der Abwesenheit innerer Zwänge besteht? Einige Kompatibilisten neigen zu dieser Ansicht; Inkompatibilisten dagegen bestreiten das. Sie behaupten, dass Willensfreiheit als Abwesenheit *jeglicher* (innerer und äußerer) Zwänge verstanden werden muss: Willensfreiheit, so der Inkompatibilist, liegt nur dann vor, wenn es keine Tatsache (oder Menge von Tatsachen) gibt, die die Handlung determiniert – also nur dann, wenn der Akteur in einem absoluten Sinn anders handeln kann.

Ich werde in meinem Vortrag dafür argumentieren, dass diese Streitfrage mit Hilfe einer *kontextualistischen Analyse* der zentralen Begriffe – „Freiheit“, „Zwang“, „anders handeln können“ – entschieden werden kann. Meine These ist, dass der Wahrheitswert von Sätzen wie „Handlung *b* ist frei“ oder „Akteur *A* könnte in dieser Situation auch anders handeln“ vom konversationalen Kontext abhängt. Entscheidend ist dabei ein bestimmter Aspekt des Kontexts: die Menge der relevanten möglichen Welten, oder genauer, die Menge der relevanten „zukünftigen Weltverläufe“. Je mehr ‚Zwänge‘ oder ‚determinierende Faktoren‘ in einem Kontext berücksichtigt werden, desto weniger Elemente enthält diese Menge.

Meine These ist nun, dass der Inkompatibilist (genau wie der Skeptiker in der Wissensdebatte) durch seine Argumente *extreme Konversationskontexte* generiert: Kontexte, in denen die Aussage „Wenn Handlung *b* determiniert ist, dann ist sie unfrei“ tatsächlich wahr ist. Wenn wir aber nach Willensfreiheit fragen, dann befinden wir uns typischerweise nicht in diesen extremen Kontexten, sondern in Kontexten, in denen es um die Zuschreibung moralischer Verantwortlichkeit geht. Und es gibt (so der letzte Schritt meines Arguments) keinen Grund, warum Determiniertheit und Freiheit in diesen Kontexten nicht miteinander vereinbar sein sollten. Ich schließe daraus, dass der Kompatibilismus korrekt ist – nicht immer und uneingeschränkt, aber dann, wenn es zählt.

## Eva Schwarz (Graz)

### Aneignung der Welt – Eine phänomenologische Annäherung an die Theorie und Praxis des Lernens

Die Lebenswelt des beginnenden 21. Jahrhundert konfrontiert uns wie nie zuvor mit der Frage nach den Bedingungen und Grenzen unseres Subjekt-Seins. Die Fähigkeit von Subjekten, mit den rapiden Veränderungen in ihrer Umwelt umzugehen, setzt, wie es scheint, Prozesse der Sinn-Aneignung, der Informationsverarbeitung etc. voraus, d.h. Prozesse, die wir alltagssprachlich im weitesten Sinne als Lernprozesse verstehen. Aber wofür steht „Lernen“? Wie können wir unser Weltverhältnis als „lernendes“ verstehen? Wie können wir Lernen einerseits als Aneignung von Welt und andererseits als Bedingung dafür, uns überhaupt als kommunizierendes, handelndes, entscheidendes Subjekt sinnvoll auf Welt „da draußen“ zu beziehen, verstehen?

In dem geplanten Vortrag möchte ich mich mithilfe der phänomenologischen Methode Husserls jene Voraussetzungen klären, die den Konzeptualisierungen von „Lernen“ als spezifische Welt-Relation zu Grunde liegen. Der meta-theoretische Diskurs zu diesem Thema zeigt, dass die Antwort auf die oben gestellten Fragen vom theoretischen Rahmen abhängen, von dem aus sie gestellt werden, d.h. von welchen Vorstellungen man von Subjektivität, Objektivität, Normativität, Sinn etc. man ausgeht. So verstehen kognitionswissenschaftliche Theorien unseren subjektiven Weltbezug als bloße Adaption, als Prozesse der Informationsaneignung und -verarbeitung zum Zwecke des Überlebens. David Chalmers geht beispielsweise davon aus, dass wir Lernen als funktional zu verstehen haben, als Adaption an die Umwelt (siehe Chalmers, *The Conscious Mind*. Oxford 1996, 11ff.). Auf der anderen Seite wurde die Kognitionswissenschaft gerade dafür kritisiert, Subjektivität zu einer bloßen Funktion zu reduzieren. Nur unter der Voraussetzung eines reduktionistischen Verständnisses von Subjektivität können wir die Gleichsetzung von Lernen mit unbewusster Informationsverarbeitung verstehen. Kritiker der Kognitionswis-

senschaft gehen davon aus, dass sich Lernen von bloßer Informationsaufnahme und Verhaltensmodifikation durch den Aspekt des bewussten, erlebten Auffassens und Verstehens unterscheidet.

Ein phänomenologischer Zugang zum Problem des Lernens kann, so meine These, helfen, die Dimension von „Sinn“ als konstitutiv für jede Welt-Relation verständlich zu machen. Demgemäß muss „Sinnkonstitution und -aneignung“ als ein integraler Bestandteil der intentionalen Struktur jeder praktischen und theoretischen Bezogenheit auf Welt verstanden werden. Sinnkonstitution und -Sinnaneignung findet stets in einem bereits bedeutungsvollen, intersubjektiv konstituierten Kontext statt, welcher menschliches Handeln, Wünschen, Verstehen und Missverstehen motiviert. Eine phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Lernens kann diese konstitutiven Strukturen analysieren, ohne sie aufeinander zu reduzieren.

Der geplante Vortrag zielt darauf ab, folgende Fragestellungen zu klären: (1) Wie können wir Lernen sowohl als intentionales (aktives) als auch rezeptives (adaptives) Phänomen fassen? (2) Wie ist die erfahrungsmäßige Dimension des Lernens im Verhältnis zu Prozessen der Informationsverarbeitung, die von einer Dritte-Person-Perspektive analysiert werden können, zu fassen? (3) Gibt es nicht-bewusste Aspekte des Lernens und wenn ja, wie können wir sie theoretisch fassen? Was ist der Unterschied zwischen jenen nicht-bewussten Aspekten und den sub-personalen Prozessen, mit denen sich die Kognitionswissenschaft auseinandersetzt?

### **Anne Siegetsleitner (Salzburg)**

Vertritt der junge Moritz Schlick in seiner *Lebensweisheit* eine evolutionistische Ethik?

Moritz Schlick (1882–1936) beschäftigte sich entgegen einer geläufigen Annahme fast vierzig Jahre lang mit Ethik. Sein öffentliches Nachdenken darüber begann im Herbst 1907. Vordatiert auf 1908 veröffentlichte er im Alter von 26 Jahren sein Erstlingswerk *Lebensweisheit: Versuch einer Glückseligkeitslehre* (im Folgenden kurz *Lebensweisheit*). Es handelt sich inhaltlich um ein äußerst umfangreiches Werk über das Glück, das allgemeine Gute und über Ethik im Sinne einer allgemeinen Lebensgestaltung. Zur Entstehungszeit der *Lebensweisheit* waren nicht zuletzt in der Ethik die Evolution und Evolutionslehren als Bezugspunkte en vogue. Auch an Schlick ging diese Strömung nicht spurlos vorüber. In meinem Beitrag werde ich zunächst Schlicks Evolutionsverständnis in diesem Jugendwerk erläutern. Im Anschluss daran wird des Näheren untersucht, ob Schlick in der *Lebensweisheit* eine evolutionistische Ethik im Sinne G. E. Moores vertritt.

Das wichtigste Charakteristikum der Evolution in Schlicks Verständnis ist, dass diese klar auf ein Ziel hin ausgerichtet ist, nämlich alles Lebendige zu glücklicheren Wesen zu machen. Da Schlick in der *Lebensweisheit* Glück und Lust gleichsetzt, strebt für ihn die Evolution nach größtmöglicher Lust, wofür er auch den Ausdruck „Glückseligkeit“ verwendet.

Diese und eine Reihe weiterer Aussagen über die Evolution sind in Schlicks Ethikauffassung der *Lebensweisheit* eingebunden. Die Rolle, die der Evolution für die Ethik zugedacht wird, kann sehr unterschiedlich aussehen. In *Principia Ethica* (1903) versteht G. E. Moore unter einer „evolutionistischen Ethik“ die naturalistische Auffassung, dass der Verlauf der „Evolution“, insofern er die Richtung angibt, in der sich die Menschen *tatsächlich* entwickeln, „eben dadurch und deshalb auch die Richtung angibt, in der wir uns entwickeln *sollen*“ (Moore 1903, 84f.). In einer evolutionistischen Ethik wird das Gute und Gesollte über die Richtung der Evolution bestimmt.

Sollen sich nach Schlick Menschen in ihrer Ethik (im Sinne einer allgemeinen Lebensgestaltung) an der Richtung der Evolution orientieren, *weil* es die Richtung der Evolution ist? Die Antwort lautet: Nein. Für Schlick ist die Lust der alleinige Maßstab aller Werte in der Welt. Eine Handlung, eine Eigenschaft, eine Entwicklung etc. ist besser, wenn sie Lebewesen dem Ziel der Evolution näher bringt, doch ist dies alles über die Wertigkeit der Lust/des Glücks vermittelt. Dass die Lust/das Glück gut ist, ist eine von der Evolution unabhängige Behauptung. Bei Schlicks Ethik in der *Lebensweisheit* handelt sich zwar um eine eudämonistische bzw. hedonistische Ethik, jedoch um keine evolutionistische im Sinne G. E. Moores.

Die Beziehung zwischen Evolution und Ethik in der *Lebensweisheit* erfüllt für Schlick vielmehr Funktionen, die im Zusammenhang mit seinem damaligen Verständnis der Aufgabe der Philosophie und seiner Lebenseinstellung stehen (Integrationsleistung, Verwissenschaftlichung, Optimismus).

### **Harald Stelzer (Graz)**

Kritischer Rationalismus und Kommunitarismus: Die Begründung der Moral und die Möglichkeiten der Kritik

Die kommunitaristische Kritik am liberalen Menschenbild und Demokratieverständnis sowie an der politisch-sozialen Verfasstheit moderner liberaler Gesellschaften stellt nach wie vor eine wichtige Herausforderung für

liberale Positionen dar. Obwohl Karl R. Popper wesentlich zur Entwicklung liberaler Ansichten nach dem zweiten Weltkrieg beigetragen hat, spielte die Philosophie des kritischen Rationalismus in der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte kaum eine Rolle. Die Auseinandersetzung mit kommunitaristischen Positionen aus einer kritisch-rationalen Perspektive kann jedoch neue Perspektiven nicht nur dem Gebiet der Sozialphilosophie sondern auch im Bereich der Ethik eröffnen.

Der Vortrag beginnt mit einer kritischen Auseinandersetzung mit der kommunitaristischen Begründung von Normen und Werten durch den Rückgriff auf die in einer Gemeinschaft vorhandenen geteilten moralischen Überzeugungen. Trotz der Wichtigkeit von Gemeinschaften und ihrer moralischen Ressourcen für das Individuum, kann auch aus dem kritischen Rationalismus heraus die liberale Ansicht verteidigt werden, dass es möglich ist, die Werte und Standards der eigenen Gemeinschaft kritisch zu hinterfragen und zurückzuweisen. Bedeutend für diese Verteidigung sind die kritisch-rationale Betonung der individuellen Autonomie sowie die von Popper hervorgehobene Möglichkeit des Fortschritts auf dem Gebiet der Moral durch die kritische Diskussion und den Wettbewerb zwischen unterschiedlichen moralischen Systemen und Normen. Dies widerspricht den engen Grenzen der Kritik moralischer Systeme im Kommunitarismus, der sich in einer näheren Analyse als eine weitere Form des ‚Mythos des Rahmes‘ darstellen lässt. Auf Grundlage der Zurückweisung der kommunitaristischen Homogenitätsthese als Annahme einer Einheitlichkeit der moralischen Überzeugungen und Werthaltungen innerhalb von Gemeinschaften wird abschließend die These einer dynamischen und pluralistischen Entwicklung von modernen Gesellschaften und ihrer moralischen Systeme ausgearbeitet werden. Von entscheidender Bedeutung sind hierfür sowohl Poppers Analyse der Wichtigkeit des kulturellen Zusammenpralls von Kulturen als auch das Verständnis von verschiedenen Moralvorstellungen als Versuche zur Beantwortung unterschiedlicher Problemstellungen, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen ergeben.

### **Silvia Stoller (Wien)**

Wiederholung und Wiederaufnahme: Judith Butler und Maurice Merleau-Ponty

„Wiederholung“ ist ein zentraler philosophischer Begriff im 20. Jahrhundert und steht vor allem bei VertreterInnen des Poststrukturalismus in Verwendung. In den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist das Konzept der Wiederholung in den Gender Studies aufgegriffen worden, um damit die These von Konstruktion des Geschlechts zu verteidigen. Judith Butler ist eine Hauptvertreterin eines solchen Geschlechteransatzes. Was unter der Wiederholung im Zusammenhang mit der Herstellung von Geschlecht genau zu verstehen ist, ist jedoch bis heute Gegenstand philosophischer Debatten. Welchen Beitrag kann die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts zum Verständnis der poststrukturalistischen Gender-Theorie leisten? Auch diese Frage wird derzeit noch verhandelt, zumal die Ansicht vorherrscht, dass Poststrukturalismus und Phänomenologie schwer vereinbare Ansätze darstellen. Hier setzt der Vortrag an. Es wird nicht nur die These vertreten werden, dass die Phänomenologie zum Verständnis des poststrukturalistischen Begriffs der Wiederholung beitragen kann. Es wird vor allem die These unterbreitet, dass Poststrukturalismus und Phänomenologie einander näher stehen, als es poststrukturalistischen VertreterInnen selber lieb ist. Zu diesem Zweck wird Judith Butlers Konzept der „Wiederholung“ (engl. *repetition*) mit der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys konfrontiert, genauer genommen mit dem auch innerhalb der Merleau-Ponty-Forschung wenig bekannten Konzept der „Wiederaufnahme“ (frz. *reprise*). Nach einer vergleichenden Analyse wird der Schluss gezogen, dass Merleau-Pontys „reprise“ in einem Naheverhältnis zu Butlers „repetition“ steht. Nicht zuletzt wird die Frage gestellt, ob man mit dem phänomenologischen Begriff der „Wiederaufnahme“ nicht gewisse Probleme, die dem poststrukturalistischen Begriff der „Wiederholung“ anhaften, vermeiden kann. Der Vortrag ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird Butlers Konzept der Wiederholung zur Darstellung gebracht. Im zweiten Teil wird Merleau-Pontys Konzept der Wiederholung dargestellt. Im dritten Teil werden die Schlussfolgerungen aus einem vergleichenden Verfahren dieser beiden Konzepte gezogen.

### **Michael Stöltzner (Wuppertal)**

Kausalität im Logischen Empirismus

Die Forschungen zur Geschichte der Wissenschaftstheorie haben in den letzten zwei Jahrzehnten gezeigt, wie vielgestaltig der Logische Empirismus war und wie viele seiner angeblichen Dogmen bereits innerhalb der Bewegung selbst infrage gestellt worden sind. In meinem Vortrag möchte ich dies am Beispiel der Debatten um das Kausalgesetz zeigen, die von Philipp Frank, Hans Reichenbach und Moritz Schlick – den drei Logischen Empi-

risten, die eine physikalische Ausbildung hatten – in den 1920er und 1930er Jahren geführt wurden. Anders als in der Protokollsatzdebatte ging es hier nicht um eine klare Alternative, aufgrund derer sich zwei Lager unterscheiden lassen. Vielmehr verbinden sich vorgängige und äußerst stabile Orientierungen – wie etwa diejenige am Neukantianismus – mit der Notwendigkeit, die wissenschaftliche Philosophie den jeweils neuesten Entwicklungen in der Physik anzupassen – wie sie 1926/1927 aus der Quantenmechanik resultierten. Der zweite Aspekt implizierte, dass das Kausalgesetz kein a priori und für immer gültiges Prinzip war, sondern sich mit dem wissenschaftlichen Fortschritt wandelte. Allerdings bewirkten die unterschiedlichen Ausgangspunkte der Teilnehmer, dass die Frage nach der Kausalität untrennbar mit der Interpretation der Wahrscheinlichkeit und mit der Ontologie der Atomphysik verbunden war. Daher finden sich zwischen, Frank, Reichenbach und Schlick mehrere Trennungslinien, bei denen sich immer einer gegen die beiden anderen positionierte.

(1) Frank, Schlick und Reichenbach waren davon überzeugt, dass die statistische Physik einen objektiven Wahrscheinlichkeitsbegriff erforderte. Frank und Reichenbach vertraten die durch Gustav Theodor Fechner und Richard von Mises entwickelte Häufigkeitsinterpretation, weshalb sie statistische Gesetze als genuine Gesetze anerkennen konnten. Schlick blieb hingegen zeitlebens ein Anhänger der auf Johannes von Kries zurückgehenden neukantianisch inspirierten Interpretation, bei der die Wahrscheinlichkeit nur innerhalb des durch die nomologische Struktur offen gelassenen Spielraums definiert war.

(2) Für Frank und Schlick waren sowohl die Wahrscheinlichkeitstheorie als auch jede deterministische physikalische Theorie durch Axiome definierte logische Gebilde, die durch geeignete Konventionen auf Erfahrungen bezogen wurden. Für Reichenbach galt dies gerade nicht für die Wahrscheinlichkeitstheorie, da diese infolge des probabilistischen Charakters jeder Messung einen besonderen Status besaß. Reichenbach stand auch insofern gegen Frank und Schlick, als er den Kausalbegriff eng an die Frage der Zeitrichtung band.

(3) Während Frank versuchte, den empirischen Gehalt des Kausalgesetzes zu bestimmen und bei einem pragmatischen Prinzip landete, glaubten Schlick und Reichenbach noch in den 1930er Jahren daran, dass das Kausalgesetz nicht ohne Voraussetzungen nicht-empirischer Art anwendbar war. Diese Voraussetzungen waren jedoch von unterschiedlichem Charakter.

## Leopold Stubenberg (Notre Dame)

Russell: Panpsychist, Idealist, or Neither?

We are currently witnessing a surge of serious discussions of panpsychism in the mainline analytic literature. In making the case for panpsychism, a number of authors rely on a view that Bertrand Russell made prominent. It is the thesis of the inscrutability of matter, the thesis that, contrary to common opinion, we know next to nothing about the nature of matter. All the information provided by physics concerns structural or relational features of matter. Physics tells us nothing about the intrinsic nature of matter. This, the panpsychist argues, opens up the possibility that matter is, in some sense, intrinsically mental. Given a number of other assumptions about reduction, emergence, and simplicity the panpsychist argument arrives at the conclusion that all things—even the ultimate particulars that compose everything else—have a mind. This is usually taken to mean that all things are sentient or have experiences of some sort. This view strikes many as absurd. And many seem to think that Russell himself embraced this conclusion. While a superficial reading Russell's texts may seem to confirm the panpsychist suspicion, I shall argue that Russell's way of "filling matter with experience" does not yield panpsychism. According to his view, we may conjecture that there is experience "in" every ultimate. But these ultimates sense or experience nothing, they are not experiencers, they have no mind. The experience that is "in" the ultimates is, instead, the raw material from which they are constructed. This suggests an idealist rather than a panpsychist picture: experience is seen as the ultimate or basic reality. This view also strikes many as absurd. So I shall end by arguing that Russell is neither a panpsychist, nor an idealist, but a neutral monist. Experience, according to Russell, is best understood as neither mental nor physical but as neutral between the two. Both mental and physical entities are then seen as constructions from these neutral elements. Those who judge panpsychism and idealism to be absurd will, I fear, be only too happy to extend the same courtesy to neutral monism. But even so there is some progress here: if one is going to think that Russell's metaphysics is absurd, it is best to think so based on a correct understanding of what his actual views were.

## Thomas Sukopp (Braunschweig)

Wo widersprechen sich religiöse und naturalistische Weltauffassung und was folgt daraus?

Ist der Streit zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern, zwischen abendländisch-christlich argumentierenden Philosophen und (atheistischen) Naturalisten beigelegt? Nein. Auch wenn von einem Siegeszug eines naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes zu Recht die Rede sein sollte, so finden wir erstens viele Philosophen, die einer religiös-christlichen Metaphysik verpflichtet sind und zweitens ist es auch in naturalistischen Kreisen umstritten, wo ein religiöses Weltbild einer naturalistischen Weltauffassung widerspricht.

Ich argumentiere, dass falsch verstandene gegenseitige Toleranz schon im Namen eines rationalen und konsistenten Weltbildes zwar menschlich ist (1), aber in einer rationalen Sicht überflüssig ist und sogar schädlich sein kann. Zweitens zeige ich, dass ein minimaler, „weicher“ Naturalismus zu schwach ist, um „naturalistisch“ genannt zu werden (2). Ich lege offen, wann ein stärkerer ontologischer Naturalismus aus heuristischen, wissenschaftslogischen und empirischen Gründen einem religiösen Weltbild überlegen ist und was das hier heißen soll (3). Auch eine naturalistische Metaphysik ist überzeugender als eine religiös fundierte Metaphysik, wenn wir einige naturalistische Annahmen teilen (4).

Erstens kann nur falsch verstandene gegenseitige Toleranz dazu führen, die unüberbrückbaren Gegensätze zu einer naturalistischen Sichtweise kleiner zu reden, als sie sind. Im Bezug auf die Beschreibung, Erklärung und Vorhersage des Verhaltens der Welt widerspricht ein naturalistisches Weltbild einem religiös fundierten Weltbild. Auch wer sich als Naturwissenschaftler wie ein Naturalist verhält, sollte aus Gründen eines rationalen, konsistenten Weltbildes auf religiöse Weltbildmerkmale verzichten. So argumentiert ein Naturalist.

Zweitens argumentiere ich, dass erst ein ontologischer Naturalismus, der jegliche Transzendenzbereiche ausschließt, ein scharfer Kontrast und die bessere Alternative zu einem religiösen Weltbild ist.

Ein derartiger Naturalismus kann drittens religiöse Weltbilder argumentativ verabschieden, weil er aus heuristischen und wissenschaftslogischen Gründen überlegen ist, uns vor ontologischer Inflation schützt und von methodologischen Prinzipien der Wissenschaften nahe gelegt wird.

Schließlich ist eine naturalistische Metaphysik im Vergleich zu einer religiös unterfütterten Metaphysik besser kritisierbar, teilweise prüfbar und sparsamer, so dass ein Naturalist weniger „glauben“ muss als eine Vertreterin eines religiösen Weltbildes.

## Thomas Szanto (Wien)

Ist das Bewusstsein im Selbst? Eine phänomenologische Kritik (meta)repräsentationaler Theorien des Selbstbewusstseins

Vor dem Hintergrund der neuro- und kognitionswissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte scheint sich in der aktuellen philosophischen Diskussion ein Minimalkonsens bezüglich des ontologischen und epistemologischen Status des Mentalen herausgebildet zu haben: Reduktive und nicht-reduktive Theorien des Geistes konvergieren weitgehend in der Annahme, dass eine umfassende empirische Theorie menschlichen Bewusstseins, nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn sie auch der Frage nach der Struktur, Funktion und den Möglichkeitsbedingungen der Selbstzuschreibung mentaler Zustände Rechnung trägt. Mehr noch, eine plausible empirische Erklärung der epistemischen Besonderheit von Selbstkenntnis stellt für viele den letzten, noch verbleibenden Prüfstein des Projekts einer Naturalisierung des Geistes dar (L.R. Baker, M. Frank et al.). Wiewohl die empirischen und theoretischen Selbstbewusstseinsmodelle immer differenzierter werden, scheint mir die grundlegende Problemstellung in einer Sackgasse zu stecken.

Die gegenwärtige Selbstbewusstseinsdebatte ist im Wesentlichen von zwei gegenläufigen Tendenzen dominiert: Reduktive Naturalisten fassen Selbstbewusstsein typischerweise als ein höherstufiges/supervenientes Produkt metarepräsentationaler Prozesse der Selbstzentrierung und versuchen diese durch Reduktion auf unsere neurobiologische oder funktionale Disposition zu erklären (D. Armstrong, N. Block, Th. Metzinger, D. Rosenthal et al.). Demgegenüber versuchen anti-reduktionistische Ansätze die Fähigkeit der Selbstbezugnahme durch eine anti-repräsentationalistische/anti-reflexionstheoretische Explizierung der präreflexiven und nicht-egologischen Struktur von Selbstbezüglichkeit zu erklären und/oder in der phänomenalen Transparenz von Bewusstseinserebnissen zu fundieren (M. Frank, D. Henrich, U. Pothast, S. Shoemaker, D. Zahavi et al.). Eine Art Zwischenposition nehmen dabei die semantischen Theorien der Selbstattribution propositionaler Einstellungen ein (H.-N. Castañeda, J. Perry, E. Tugendhat et al.).

Im Vortrag soll argumentiert werden, dass die meisten dieser Lösungsmodelle dem fraglichen Phänomen nicht angemessen sind, – nämlich insofern nicht, als sie typischerweise ein exklusives Fundierungs- oder ein einseitiges Determinationsverhältnis zwischen gleichursprünglichen Aspekten der Konstitution von Bewusstsein und Selbst

setzen. Diese Problemdiagnose werde ich in zwei Schritten explizieren: 1.) Soll gezeigt werden, dass der meta-theoretische Rahmen der üblichen Problemformulierungen weitgehend jenem der semantischen Internalismus/Externalismus-Debatte entspricht. In diesem Zusammenhang werde ich insbesondere auf die anti-individualistischen Überlegungen zu den Individuations- und Verifikationskriterien von Akten der Selbstzuschreibungen bei T. Burge, D. Davidson und J. McDowell Bezug nehmen und mit Blick auf die Frage nach der Naturalisierung der Ersten-Person-Perspektive diskutieren. Davon ausgehend werde ich 2.) E. Husserls anti-repräsentationalistische Theorie der Intentionalität unter kritischer Revision naiv-cartesianischer bzw. subjektivistischer Fehldeutungen als Basis für ein alternatives Konstitutionsmodell von Selbstbewusstsein präsentieren. Nicht zuletzt soll dabei der transzendentalphänomenologische Beitrag zu einer Theorie des kognitiven Gehalts der Ersten-Person-Perspektive – jenseits der vermeintlich exklusiven Oppositionspaare internalistisch/externalistisch, reflexiv/vorreflexiv bzw. phänomenal/intentional – konstruktiv in die gegenwärtige Diskussionslandschaft eingeführt werden.

## **Ion Tanasescu (Bukarest)**

### Die Frage der Intentionalität der Empfindung in Brentanos Psychologie

In seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I, 124-5) bestimmt Brentano das psychische Phänomen durch die Merkmale seiner inneren Wahrnehmbarkeit und seines intentionalen Charakters. Dieses letzte Merkmal lässt sich weiter als (a) die Immanenz eines Objekts und (b) als die Richtung auf einen Gegenstand charakterisieren. Der Vortrag geht auf die Frage ein, worin diese Richtung im Fall von Empfindungen besteht, und argumentiert, dass die Empfindungen als psychische Phänomene einen merkwürdigen Status aus folgenden Gründen haben: Obwohl sie innerlich wahrnehmbar sind und ein immanentes Objekt haben, zeigen sie jedoch keine eigene Richtung auf einen Gegenstand, die sich von der Referenz ihrer sinnlichen Inhalte auf die physikalischen Ursachen unterscheidet, deren Einwirkung auf die Sinnesorgane die Empfindungen verursacht.

Um diese Frage unter Kontrolle zu bekommen, wird im Vortrag dreierlei unterschieden: (1) Die Physik Brentanos, d. h. seine Auffassung von den physischen Prozessen, deren Einwirkungen unsere sinnlichen Eindrücke bewirken; (2) die genetische Facette seiner Psychologie, die das Verhältnis der physischen Prozesse zu den sinnlichen Eindrücken untersucht; (3) die deskriptive Seite seiner psychischen Auffassung, die die empfundenen Inhalte in ihrer Beziehung zu dem auf sie gerichteten psychischen Akt thematisiert. Im Vortrag wird behauptet, dass Brentano seine Lehre von der psychologischen Seite der Empfindung, d.h. von der Richtung der Empfindung auf ihr Objekt, mehrmals wesentlich verändert, wogegen Brentanos Auffassung von den unter den Punkten (1) und (2) behandelten Fragen von seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bis zu seinen letzten Schriften in großen Zügen dieselbe bleibt. Die wichtigsten Momente, die diese These belegen, sind die folgenden: (1) In seiner *Deskriptiven Psychologie* schwankt Brentano, ob die sinnliche Vorstellung ein einfacher psychischer Akt ist oder ob es nicht besser wäre, in ihr einen Akt des instinktiven Glaubens (das ist ein urteilsmäßiges Moment) zu involvieren. (2) Im Text „Von der Natur der Vorstellung“ (1903) verzichtet Brentano auf die Idee, dass die Vorstellungen die Grundklasse der psychischen Phänomene sind, und setzt an ihrer Stelle die existentiellen, urteilsmäßigen Anerkennungen oder Verwerfungen der Existenz des Objekts. (3) Nach 1904 verzichtet Brentano auf die Auffassung von „Von der Natur der Vorstellung“ und kommt auf den Gedanken zurück, dass die Vorstellungen die Grundklasse der psychischen Phänomene sind. Damit liefert er eine neue Theorie über die Modi der Vorstellung, die es zulässt, die psychologische Seite der Empfindungsakte unzweideutig und klar festzustellen: Der Empfindungsakt stellt unbestimmt in *modo recto* einen unqualifizierten Ort vor, von welchem das Farbige als in einer gewissen Richtung absteigend in *modo obliquo* angeschaut wird.

## **Franz Teissl (Graz)**

### Zur Welt kommen – Hannah Arendt und Peter Sloterdijk im Vergleich

In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass es Parallelen zwischen dem Denken Hannah Arendts und einem Kerngedanken Peter Sloterdijks gibt. Diese These wird anhand zweier Themenbereiche präsentiert: In ihrem Zentrum steht zum einen das Anfangen, das etwas Neues in die Welt bringt, zum anderen die Person des Sokrates, so wie sie von Arendt bzw. Sloterdijk dargestellt wird.

Bezüglich des Anfangens kann bewiesen werden, dass in Sloterdijks Werk Konzepte aus Arendts „Vita activa“ anzutreffen sind und dass diese Ähnlichkeiten nicht nur dem Inhalt nach bestehen, sondern sogar bis in den Wortlaut hinein nachzuweisen sind. Sie betreffen beispielsweise die zunehmende Bedeutung der Geburt(lichkeit)

für die Philosophie, die den Tod als zentralen Bezugspunkt des Denkens verabschiedet hat und sich nicht mehr länger als *ars moriendi* begreift. Entlang der Stichworte „Geburt“ („Natalität“), „Initiative“ und „Subjektivität“ werden Parallelen zwischen Sloterdijk und Arendt aufgezeigt, doch auch die Inkongruenzen zwischen den beiden Positionen sollen dabei nicht zu kurz kommen. Sie betreffen vor allem das Verhältnis des handelnden Individuums zur Welt, in die es hineingeboren wird.

Für den zweiten Themenkreis ist die sokratische Mäeutik von zentraler Bedeutung. Waren es zuvor die Initiativen des Menschen, durch die Neues in die Welt kommt, so ist es nun die Technik der sokratischen Mäeutik, durch die Erkenntnisse (bzw. die „Wahrheit“) ans Tageslicht gebracht werden sollen. Doch beide, Sloterdijk wie Arendt, misstrauen dieser Sokrates-Deutung; beide bringen ein eigenes, alternatives Sokrates-Bild ins Spiel – und auch hier gibt es auffällige Überschneidungen. Beide nämlich kehren die philosophiegeschichtlich prominente Methode der Wahrheitsfindung, die Hebammenkunst des Sokrates, in ihr Gegenteil um. Sie zeigen auf jeweils eigene Weise dasselbe: welche destruktiven Kräfte das Denken freisetzen kann. Die Möglichkeiten und Gefahren, die in dieser Destruktion liegen, kommen ebenso zur Sprache wie der Hauptunterschied zwischen den beiden Sokrates-Bildern, der in der jeweils unterschiedlichen Konstellation von Denken, Geburt und Mäeutik seinen Ausdruck findet. Die Ausführungen münden schließlich in eine kritische Bewertung beider Positionen.

In einem abschließenden Teil wird die Vermutung geäußert, ob nicht auch weitere Parallelen zu anderen Denkerinnen aufzuzeigen wären. Es wird dabei die Frage gestellt, warum Denkerinnen als „Inspiratorinnen“ von Sloterdijks Thesen sowohl bei Sloterdijk selbst als auch in der Sekundärliteratur zu Sloterdijks Werk im Unterschied zu den Denkern kaum namentlich ausgewiesen sind, warum also, mit anderen Worten, das Weibliche in der Terminologie Sloterdijks („Uterus“, „Geburt“, „negative Gynäkologie“ etc.) zwar auffallend präsent ist, aber die Denkerinnen selbst, die vieles von dem vorweggenommen haben, was Sloterdijk ausführlich entfaltet, beinahe völlig ausgeblendet bleiben.

### **Miklavž Vosperek (Maribor)**

#### Dispositionalism and Regularism about Laws of Nature

Philosophy of science in the analytical tradition basically distinguishes two major different theories about Laws of nature, the so-called prescriptivism, and the so-called regularism. Prescriptivism is based upon the claim that laws of nature *determine* which connections can and which cannot occur in the nature, or in other words, natural laws express what *must* occur in particular circumstances. Prescriptivism may take on various forms: it may take laws of nature to be issued laws (e.g. God issued them in some or other form), or they may be taken to derive their authority from something more profane, e.g. some metaphysical necessity that obtains between entities they involve. Necessitarianism exists at least in two different versions. The formal one (Popper, Kneal, Molnar, von Wright) sees necessity in the physical laws, the material one (Ducasse, to some extent Hume) takes necessity to be lurking in the causal relation in re. In both cases physical laws are generally irreducible and thus autonomous. Contrary to all these sorts of prescriptivism, regularism does not bestow natural laws with prescriptive powers, it takes natural laws to be mere regularities that obtain in nature. In other words, physical laws derive their truth from the actual (i.e. instantiated) connections in the world – they express what does occur and so do not invoke rather mystical entities such as prescribers or necessities. But regularism has problems of its own. The most notorious one is that it cannot discern lawful regularities from the mere accidental ones. One way to remedy this is to invoke dispositions. Lawful regularities may thus be taken to draw their lawfulness from the dispositional character of the entities they involve. Dispositional upgrade of regularism thus seems to be a good way to establish a viable theory of laws of nature. However, it has to face some drawbacks, and one of them is that it apparently has to take natural laws *not to be contingent*. In the paper that I shall present, I am going to shed some light on the problem of contingency of natural laws with regard to the debate between dispositionalism and regularism.

### **Daniel von Wachter (München)**

#### Weshalb ein Gehirnzustand nicht spätere Gehirnzustände festlegen kann

Lange Zeit haben Philosophen angenommen, dass notwendigerweise jedes Ereignis deterministisch durch vorangegangene Ereignisse verursacht ist, sodass das Eintreten der Ursache hinreichend für das Eintreten der Wirkung ist. Ich möchte darlegen nicht nur, dass ein Ereignis auch auf andere Weise eintreten kann, sondern dass deterministische Verursachung dieser Art unmöglich ist.

Nach der Standardauffassung ist zwar nicht jedes Ereignis, das wir „Ursache“ nennen, hinreichend für das Eintreten der Wirkung, aber die *vollständige* Ursache ist hinreichend. Nach der Standardauffassung gilt also: Wenn Ereignis U das Ereignis B verursacht hat, dann gibt es ein Ereignis A, von dem U ein Teil ist, welches, unter der Voraussetzung, dass die Naturgesetze gleich bleiben, hinreichend für B ist. Es gilt demnach: Es hätte nicht geschehen können, dass A eingetreten wäre, aber B nicht. – Meine Behauptung ist hingegen, dass kein Ereignis in dieser Weise hinreichend für ein späteres Ereignis ist. Ich werde argumentieren, dass kein Ereignis ausschließen kann, dass nach ihm und vor dem Eintreten der Wirkung etwas eintritt, welches das Eintreten der Wirkung verhindert. Dass „etwas dazwischenkommt“ ist auch bei gleich bleibenden Naturgesetzen möglich. Dass etwas dazwischenkommt ist auch nicht durch die Formulierung auszuschließen, dass A „unter den gleichen Umständen“ für B hinreichend ist.

Deterministische Verursachung, wie sie von der Standardauffassung beschrieben wird, ist unmöglich. Die „stärkste“ Art einer Ursache ist eine, für die, wenn A B verursacht hat, gilt: Es hätte nicht geschehen können, dass A eintritt, aber B nicht, obwohl nichts nach A eingetreten ist, was B verhindert hat. Aber keine Ursache kann es unmöglich machen, dass etwas dazwischenkommt.

Daraus folgt, dass kein Gehirnzustand einen späteren Gehirnzustand festlegen kann.

## Sven Walter (Osnabrück)

### Making Sense of Epiphenomenalism

*Epiphenomenalism* holds that although mental states or events are caused by physical states or events in the brain, they do not themselves cause anything. From the first person point of view, it *seems* as if our mental life causally affects our body, but according to epiphenomenalism, these sequences are merely the result of causal processes at an underlying physical level.

As a philosophical theory of the mind, epiphenomenalism has had and continues to have few friends. One reason for its widespread rejection is that it appears to be loaded with a host of theoretical problems. It seems to undermine the ascription of moral or legal responsibility, Davidson’s distinction between the reason(s) for which an action was performed and causally irrelevant *post hoc* rationalizations, the standard response to the other minds problem, the application of epistemic norms like justification, warrant, or reasonableness to processes of belief formation, the possibility of an evolutionary account of the mind and the possibility of knowledge or memory of, reference to and meaningful statements about mental states.

In part I I argue that these theoretical objections fail. The argument has two parts. First, the epiphenomenalist can counter the objections in question by pointing out that the (one-way) causal relation she says holds between mental states and their neurophysiological correlates ensures that whenever the opponents of epiphenomenalism appeal to a mental cause, she can appeal to a physical cause which is correlated with the alleged mental cause with nomological necessity and does exactly the same causal job. Second, the objections at issue are not available to the majority of those currently writing on the mind and its place in nature, viz., to adherents of so-called ‘non-reductive physicalism.’ As a matter of fact, these objections hold that in order for us to be the kind being we take ourselves to be, *more* is required than epiphenomenalism can provide. However, as far as our conceptions of free will, agency, moral and legal responsibility etc. are concerned, I will show, non-reductive physicalism does not have to offer more than epiphenomenalism. Hence, if epiphenomenalism is unable to account for these features, so is non-reductive physicalism.

Epiphenomenalism can thus not be rejected on theoretical grounds. In part II I address the charge that epiphenomenalism just seems so *counterintuitive*, that it denies what seems to be an integral part of our ‘manifest image’ of ourselves and the world we live in. The epiphenomenalist’s suggestion that our feelings of volition and agency are only ineffective by-products of our brains sounds preposterous to us because we cannot but conceive of ourselves as free and deliberating agents that are responsible for what they (and not their brains!) do. However, epiphenomenalism cannot be rejected on these grounds. Again, the argument has two parts. First, what matters is not intuitiveness but *truth*, and that a theory is counterintuitive does not show that it is not true; in fact, a host of widely feted theories (especially in physics) are riotously counterintuitive. Second, what reasons are there for thinking that our manifest image is correct, to begin with? Of course, it *seems* to us as if we are *introspectively aware* of chains of mental occurrences, one of which is causing the other, but our awareness of such regular successions does not and cannot reveal their causal nature. There is no phenomenological difference between a world in which epiphenomenalism is false and a world in which epiphenomenalism is true—it cannot ‘appear to us’ that epiphenomenalism is false, since everything would ‘appear to us’ exactly the same if epiphenomenalism were true.

## **Karsten Weber (Frankfurt/Oder)**

Wer bestimmt über die technische Selbstmodifikation der Person?

Die Frage, ob Personen ihren Körper und Geist durch (bio-)technische Eingriffe verändern dürfen, kann durch Bezug auf die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte der politischen Philosophie klarer gestellt und vielleicht auch besser beantwortet werden. Libertäre Autoren argumentieren, dass Personen Rechte haben, in die auf keinen Fall, auch dann nicht, wenn dies vielleicht aus einer gemeinwohlorientierten Sicht sinnvoll erscheinen mag, eingegriffen werden dürfe. Auch aus liberaler Perspektive darf in personale Rechte nicht eingegriffen werden, um das Wohl einer abstrakten Entität wie der Gemeinschaft zu steigern. Libertäre und Liberale fordern zudem, dass staatliche Institutionen moralisch neutral gestaltet sein müssten: Sie dürften keine Lebensformen erzwingen, die sich an einem wie auch immer bestimmten moralischen Guten orientieren. Jede Person solle ihr Leben autonom gestalten und nach den jeweils eigenen Vorstellungen des Guten leben können. Kommunitaristische Autoren widersprechen dem vehement: In einer wohlgeordneten Gesellschaft müsse eine bestimmte Auffassung des moralisch Guten existieren und gezielt durch staatliche Institutionen gefördert werden. Jenseits dessen, was juristisch illegal und strafwürdig ist, sollen staatliche Institutionen die Orientierung an jenem moralisch Gutem erzwingen können. Bürger einer Gesellschaft sprössen nicht wie Pilze aus dem Boden, sondern könnten nur eingebettet in einer Gesellschaft und einem moralischen Kontext existieren. Daher streiten Kommunitaristen ab, dass wir uns moralisch erfinden und ohne gemeinschaftliche Einbettung existieren könnten; daraus folgt für sie die Pflicht, der herrschenden Vorstellung eines guten Lebens zu folgen.

Diese Argumente lassen sich auf die Diskussion der moralischen Legitimität der (bio-)technischen Veränderung, Erweiterung oder Verbesserung von Körper und Geist anpassen. Denn das verbindliche moralische Gute, das Libertäre und Liberale ablehnen und Kommunitaristen befürworten, ist in der Diskussion um solche Selbstmodifikationen in einem allgemein verbindlichen normativen Menschenbild zu sehen, dessen Erhaltung oder Überwindung als Rahmen jeder (bio-)technischen Handlung angesehen werden kann. Ein allgemein verbindliches normatives Menschenbild ist damit gekoppelt, dass die Sicherung einer einheitlichen Menschheit als erstrebenswertes Ziel angesehen wird, hinter dem individuelle Ansprüche zurückstehen müssten. Daher kann die Frage der moralischen Legitimität der körperlichen und geistigen Selbstmodifikation also anhand einer grundsätzlichen Entscheidung, wie weit Rechte eines Individuums gegenüber den Ansprüchen der Gemeinschaft reichen, beantwortet werden.

## **Martin G. Weiß (Wien)**

Leibphänomenologische Konsequenzen der Biotechnologien: Zur Rückkehr des Leibes im Zeitalter des Bio-Engineering

Der Vorwurf, die Neuzeit (allen voran Descartes) habe sich von der „ursprünglichen“ lebensweltlichen Erfahrung des Leibes als Wesensmedium menschlicher Existenz verabschiedet, zugunsten eines psycho-physischen Dualismus, der den Leib zum bloßen Körper vergegenständlicht, stellt einen weit verbreiteten Topos phänomenologischer Überlegungen zum Problemkomplex menschlicher Leiblichkeit dar.

Bernhard Waldenfels moniert, dass der heutige Mensch sein Selbstverständnis am Modell von Soft- und Hardware ausrichte; diesen Gedanken aufgreifend, identifiziert Olaf Kaltenborn in seiner Studie „Das Künstliche Leben“ die Biotechnologien ebenso wie die KI-Forschung als Symptome des verhängnisvollen Strebens des Menschen nach absoluter Herrschaft, der sich auch auf politischer Ebene niederschläge. Der Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs kritisiert das landläufige medizinische Modell des Menschen und fordert eine Rückkehr zur „ursprünglichen“ und „eigentlichen“ Leiblichkeit. Hartmut und Gernot Böhme sprechen von der Verdrängung des Leibes in der Neuzeit.

Wahrscheinlich ist, dass die Biotechnologien ebenso wie die Bestrebungen auf dem Gebiet der Künstlichen Intelligenz ursprünglich einem psycho-physischen Dualismus entsprangen, denn nur so lässt sich die Herrschaft über den Körper als Befreiung begreifen. Angesichts der verwirrenden Ergebnisse der Biotechnologien stellt sich aber die Frage, ob die heute möglichen Eingriffe in das Leben des Menschen nicht die schlagendsten Argumente eben gegen den psycho-physischen Dualismus darstellen, dem sie entsprangen. So führen die ursprünglich von dualistischen Prämissen ausgehenden Biotechnologien schließlich zum Ergebnis, dass dieser Dualismus nicht haltbar ist.

Freilich wird der sich angesichts der manipulatorischen Fähigkeiten der Gentechnik am Menschen (und nicht etwa nur an dessen Leib) aufdrängende Monismus zumeist materialistisch verstanden. Die Frage, der es diesbezüglich nachzugehen lohnt, ist aber, ob die Leib-Seele-Einheit, die uns nicht zuletzt die Biotechnologien vor Augen führen, nicht auch (und vielleicht kohärenter) leibphänomenologisch deuten ließe. Die Biotechnologien

wären dann kein Auswuchs einer dualistischen und vergegenständlichten Weltanschauung mehr, sondern ein Symptom für die Rückkehr des Leibes.

### **Fabian Wendt (München)**

Freiheit und Eigentum in der politischen Philosophie des Libertarismus

Kernüberzeugung der politischen Philosophie des Libertarismus ist, dass nur ein Minimalstaat moralisch gerechtfertigt ist. Sie wird meist mit der Annahme fundamentaler Rechte auf Freiheit und Eigentum begründet (das Recht auf Leben aus der klassischen Lockeschen Trias lässt sich m. E. unter das Recht auf Freiheit subsumieren). Doch wie genau ist das Verhältnis zwischen dem Recht auf Freiheit und dem Recht auf Eigentum zu deuten?

Nehmen wir an, jeder Mensch habe zunächst nur ein moralisches Recht auf Freiheit. Dies würde – grob gesagt – bedeuten, dass kein Mensch von einem anderen Menschen (bewusst) an einer Handlung gehindert werden darf (solange diese Handlung nicht selbst eine Handlung bewussten Hinderns ist). Dies impliziert jedoch auch, dass, sobald eine Handlung *abgeschlossen* ist, die durch die Handlung bewirkten Veränderungen in der Welt von anderen Akteuren durch neue Handlungen wieder rückgängig gemacht werden dürfen. Eine auf diese Weise vom Recht auf Freiheit bestimmte Welt wäre höchst unproduktiv und frustrierend. Darüber hinaus – und dies ist theoretisch noch wichtiger – funktioniert die Zuordnung von Nicht-Hinderungssphären nicht: Wegen der uneindeutigen Individuation von Handlungen wird es stets strittig bleiben müssen, wann genau eine Handlung abgeschlossen ist. Schließlich ist festzuhalten, dass ein Weg von einem Recht auf Freiheit zu einem Recht auf Eigentum nicht zu sehen ist.

Nehmen wir nun umgekehrt an, wir hätten zunächst ein Recht auf Eigentum im Sinne der Libertarier: Jedes durch freien Tausch oder erste Aneignung erworbene Eigentum darf nicht – auch nicht über Steuern – entwendet und umverteilt werden. (Gegen den Anarchismus wird freilich von Libertariern der Einzug vom Steuern zum Schutz des Rechts auf Eigentum selbst für legitim erachtet). Ein solches Recht auf Eigentum ist wie ein Recht auf Freiheit ein Recht auf Nicht-Hinderung an Handlungen, genauer an solchen Handlungen, die eine Benutzung von Eigentum darstellen. Man kann ein libertäres Recht auf Eigentum deshalb verstehen als ein Recht auf Freiheit – *gegeben* eine funktionsfähige Zuordnung von Nicht-Hinderungs-Sphären. Und genau dies ist wohl das libertäre Verständnis von Freiheit: Es ruht konzeptuell auf dem Recht auf Eigentum.

Freilich ist das libertäre Recht auf Eigentum selbst begründungsbedürftig; ein Recht auf Freiheit kann bei dieser Aufgabe jedenfalls nicht helfen.

### **Harald Wiltsche (Graz)**

Subjekt, System, Methode – Zum Verhältnis zwischen Systemtheorie und Transzendentalphänomenologie

Niklas Luhmann hat an mehreren Stellen darauf hingewiesen, mit seiner Theorie autopoietischer Systeme die Nachfolge der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls antreten zu wollen. Obschon die Phänomenologie, so Luhmann, in vielerlei Hinsicht in den Beschränkungen des „Alteuropäischen“ stecken bleibt, weist die Art ihrer Fragestellung in die richtige Richtung. Dies macht es erforderlich, das transzendentalphänomenologische Denken in die Sprache der Kybernetik zweiter Ordnung zu übersetzen. Im Rahmen meines Vortrags werde ich mich mit diesem „Übernahmeversuch“ eingehend auseinandersetzen und einige Missverständnisse, die in der neueren Sekundärliteratur wiederholt aufgetreten sind, ausräumen. Ich werde mich im Rahmen meiner Überlegungen an drei Themenkreisen orientieren, die von Luhmann immer wieder ins Spiel gebracht werden, wenn es um die systemtheoretische Reformulierung der Transzendentalphänomenologie geht.

Erstens: Luhmann hat mehrfach auf eine Naivität der soziologischen Tradition hingewiesen, die hinreichend komplexe Theorien des Sozialen bisher verunmöglicht hat. Naivitäten natürlicher Welt- und Selbstbezugnahmen aufzuklären, gehört zweifellos auch zu den zentralen Anliegen der Husserlschen Phänomenologie, was die Frage provoziert, ob der diesbezügliche systemtheoretische Grundgestus wirklich mit jenem der Phänomenologie vergleichbar ist. Dies jedenfalls wird von Luhmann selbst, aber auch von Seiten der Sekundärliteratur suggeriert.

Zweitens: Luhmann ist, wie sich an unzähligen Stellen zeigt, ein strikter Gegner der transzendentaltheoretischen Perspektive, er will diese aber im Rahmen einer systemtheoretisch-naturalistischen Erkenntnistheorie hinsichtlich ihres Explikationsradius beerben. Ich werde nicht nur Luhmanns kritische Einwände gegen die Transzendentalphilosophie diskutieren, sondern vor allem auch danach fragen, ob Luhmanns differenztheoretisches Grundkonzept die Idee einer Transzendentalphänomenologie, die mit einem Basiskonzept der Einheit ursächlich verknüpft ist, tatsächlich widerlegt. Meine Überlegungen werden zeigen, dass Luhmanns differenztheoretisches Vorgehen

bereits unter systemtheoretischen Prämissen scheitert und dass die Systemtheorie durch die Integration des phänomenologischen Sinnbegriffes eine verdeckte Einheitsinstanz importiert, ohne die dem Bestehen von Sinnsystemen nicht Rechnung getragen werden kann.

Drittens: Luhmanns Kritik der Transzendentalphilosophie speist sich auch aus der system-theoretischen Beobachtertheorie, die immer wieder als Äquivalent zur transzendental-phänomenologischen Reduktion angesehen wird. Speziell die Einsicht in den blinden Fleck der Beobachtung erweist die transzendentaltheoretischen Ansprüche nach systemtheoretischem Dafürhalten als Ausdruck philosophischer Megalomanie. Demgegenüber wird zu zeigen sein, dass es nicht nur unrichtig ist, den blinden Fleck gegen die Transzendentalphänomenologie ins Feld zu führen, sondern dass die transzendentalphänomenologische Analyse ganz im Gegenteil deutlich zum Vorschein bringt, dass im blinden Fleck der Beobachtung ein notwendiges Strukturmerkmal des Bewusstseins zu sehen ist. Eine adäquate Rekonstruktion der phänomenologischen Methodenlehre erweist zudem die häufig vertretene Meinung, Husserls Scheitern an der Intersubjektivitätsthematik könne als ausgemachte Sache betrachtet werden, als grundlegenden Irrtum.

## Lucian Zagan (Budapest)

### Vagueness and Indeterminacy

I am concerned here with the kind of indeterminacy that is the result of vagueness. How is this indeterminacy to be understood? Epistemicists hold that the apparent indeterminacy associated with vagueness is wholly epistemic. They identify it with some kind of principled unknowability of truth value. But although the failure of alternative views gives a serious motivation for epistemicism, this view becomes less plausible on face of the determination problem: it seems very implausible that whatever determines the meanings and semantic values of vague expressions should determine sharp cut-offs between truth and falsity.

It might seem then that making sense of vagueness requires giving up classical semantics. But the philosophical discussion on vagueness taught us that opting for a deviant semantics proves to be unwarranted. If we take a vague sentence to be neither true nor false, as supervaluationists do, we face the problem of higher-order vagueness. On face of this problem, such a view is no more plausible than a classical bivalent view: it is as implausible that there should be a sharp boundary between the class of true sentences and the class of neither true nor false sentences as that there should be a sharp boundary between the class of true sentences and the class of false sentences. Theories of vagueness based on a three-valued logic face the same problem. And there is a similar problem for fuzzy semantics too: there will still be a sharp boundary between the last sentence with truth-value 1 and the first sentence with truth-value less than 1.

Anyway, the intuitive picture is that vagueness results in some kind of semantic indeterminacy. The aim of the present paper is to try to make sense of such a view. The discussion draws on a distinction due to Matti Eklund, namely the distinction between first-level and second-level indeterminacy. On this distinction, a sentence is first-level indeterminate just in case there are acceptable assignments under which the sentence lacks a classical, determinate truth-value. In contrast, a sentence is second-level indeterminate in case it has different truth-values under different acceptable assignments of semantic values. There can fail to be a determinately best way of assigning a semantic value to the sentence; there can be several acceptable assignments and the sentence can have different semantic values under the different acceptable assignments. And I think there are good reasons to take vagueness to be associated with second-order indeterminacy, rather than first-level indeterminacy.

## Gerhard Zecha (Salzburg)

### Lernen aus Fehlern: pädagogische und ethische Folgerungen

Von Natur aus strebt der Mensch nach sicherem Wissen, das er zum Überleben braucht; von Natur aus macht aber jeder Mensch auch Fehler. Daraus ergibt sich die *Frage*: Wie kann man am besten Fehler überwinden, um das Überleben optimal zu gestalten? In diesem Vortrag will ich zwei verschiedene Antworten einander gegenüber stellen: Die *traditionelle (klassische) Antwort*: Philosoph/Wissenschaftler/Philosophielehrperson bemühen sich um absolut sicheres Wissen. Wenn er dieses hat, dann sind keine Fehler mehr möglich. Daher soll sich jeder von uns bemühen, ein Experte oder eine Wissensautorität zu werden, um Fehler zu vermeiden. Hat jemand den Status einer Wissensautorität erreicht, dann befolgt er ganz bestimmte ethische Prinzipien, in der Folge auch didaktische Richtlinien, wenn er in der Lehre tätig ist. – Die *kritisch-rationale Antwort* (von Karl Popper) lautet hingegen: Es gibt kein absolut sicheres Wissen, denn jeder Mensch macht immer wieder Fehler. Auch aus dieser Einsicht

folgen einige ethische und pädagogische Richtlinien, die vor allem zur intellektuellen Bescheidenheit, aber auch zur Vorsicht und zur dauernden Fehlersuche aufrufen.

### **Franz Zeder (Graz)**

Was ist ein philosophischer Essay? Anreiz zum Lernen – Herausforderung zur Kritik

In diesem Referat möchte ich die Thematik des philosophischen Essays und seine Rolle im PP-Unterricht aufgreifen. Welche Kriterien helfen den Gymnasiasten, Wesentliches zu formulieren, sich mit aktuellen Themen auseinanderzusetzen oder Texte aus der Geschichte der Philosophie zu kommentieren? Ist eine philosophiehistorische Referenz unabdingbar?

Ist das themengebundene Erörtern, Reflektieren klassischer philosophischer Fragestellungen ein hinreichender Impuls für Jugendliche (der Sekundarstufe), auch tatsächlich schriftlich zu „philosophieren“?

Kann der schriftliche Erguss der Gedanken von philosophierenden „Frischlingen“ überhaupt den Anspruch auf Originalität erheben? Oder haben denn wenigstens Sartre oder Nietzsche als Achtzehnjährige einen aufhebenswerten philosophischen Text hinterlassen? Welche Themenstellung führt ins Zentrum einer philosophischen Argumentation? usw.

### **Peter Zeillinger (Wien)**

Wer oder Was? Das Subjekt nach dem „Tod des Subjekts“

Die schillernde Rede vom „Tod des Subjekts“ scheidet nun bereits seit über 40 Jahren die philosophischen Geister vor allem zwischen Frankreich und dem deutschsprachigen Raum. Von den Kritikern dieser Subjektkritik oftmals unbemerkt findet sich jedoch auch bei den sog. „postmodernen“ Autoren eine durchaus affirmative Auseinandersetzung mit denjenigen Fragestellungen, die traditionellerweise mit dem Subjektbegriff verbunden werden. Zum Teil taucht dabei auch explizit der Begriff „Subjekt“ wieder auf (wie etwa im Spätwerk von Emmanuel Levinas oder zentral im Denken Alain Badiou), zum Teil findet er sich implizit in der Auseinandersetzung mit spezifisch ethischen Fragestellungen – so etwa in der immer wiederkehrenden Frage nach der Unterscheidung zwischen „Wer“ oder „Was“ im Werk von Jacques Derrida.

Der Vortrag wird zum einen einige dieser Ansätze eines affirmativen Subjektverständnisses in ihren Grundzügen und Gemeinsamkeiten nachzeichnen (vor allem in den Werken von Emmanuel Levinas, Alain Badiou, Jacques Derrida und Jacques Lacan) und zum anderen der Frage nachgehen, welcher Sinn vor diesem Hintergrund der ganzen Debatte um das „Verschwinden des Subjekts“ überhaupt noch zuzumessen wäre. Hat sich die Rede vom „Tod des Subjekts“ endgültig erübrigt? Oder hat die traditionelle Fragestellung im Laufe der letzten Jahrzehnte eine spezifische Ergänzung oder gar Wendung erhalten? – Jedenfalls soll hier nicht noch einmal der altbekannten gegenseitigen Polemik im Streit um das Subjekt ein Forum geboten, sondern der spezifische Ort einer zeitgemäßen Subjektfrage aus verschiedenen Blickwinkeln ausgeleuchtet werden.

### **Christian Zelger (Algund)**

Sapere aude Reloaded – Über die Notwendigkeit einer neuen Aufklärung

Über 220 Jahre nach Immanuel Kants berühmter Schrift „Was ist Aufklärung?“ muss die Frage nicht nur erneut gestellt werden, sondern es zeigt sich, dass der Text nichts, auch im Detail nicht, von seiner Aktualität verloren hat. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist das Leben der Menschen – und im Besonderen der Schüler – mehr denn je geprägt von Technik und Neuen Medien (Fernsehen, Internet, Spielkonsolen, Navigationssysteme). Gefördert, aber auch gefordert von Wirtschaft und Politik bleibt ein kritischer Umgang meistens auf der Strecke. Gerade dadurch aber gerät der Mensch wiederum in Abhängigkeit und die daraus resultierende neue Unmündigkeit zeigt sich unter anderem darin, dass klassische Kulturtechniken, deren Beherrschung für einen sinnvollen und zweckdienlichen Umgang mit den technischen Möglichkeiten Voraussetzung sind, verlernt oder gar nicht mehr erlernt werden. Online-Lexika wie die Wikipedia und kostenlose Referat-Sammlungen wie Fundus.Org zum Beispiel verführen geradezu, den eigenen Verstand nicht zu gebrauchen, was schließlich dazu führt, dass viele nicht mehr imstande sind, konkrete Inhalte selbst zu erarbeiten, Wesentliches zu erfassen und dieses in eigenen Worten

korrekt wiederzugeben. Der Beitrag versucht an Hand von verschiedenen Thesen (u. a. „Selbst-Denken ist freies Denken“, „Selbst-Denken ist individuelles Denken“, „Freies, individuelles Denken bedarf Übung und Pflege“), Beispielen und Statistiken zu zeigen, welche Faktoren heute – im Vergleich zu Kants Zeiten – bei der Entmündigung des Menschen eine Rolle spielen und welche Konsequenzen diese akzeptierte oder sogar gewollte Bevormundung mit sich bringt. Aufgabe des Philosophie-Unterrichtes an Gymnasien sollte es deshalb sein, in erster Linie die Fähigkeit des eigenständigen und kompetent-kritischen Denkens zu fördern, um damit einem blinden Fortschrittsglauben und einer naiven Technophilie entgegenzuwirken.