

Abstracta / Abstracts

Hiroyuki Akatsuka ◊ Vom Menschen als Medium. Zur Frage nach dem Menschen in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“

In meinem Vortrag geht es um das Problem des „Menschen“ in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, die er in den Jahren von 1936 bis 1938 geschrieben hat. Ich versuche anhand dieses Materials, sowohl das mediale Charakteristikum des Menschen als auch das mediale Denken, dass sich in der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Menschen und Sein äußert, hervorzuheben. Für Heidegger ist der Begriff „Mensch“ ein Gegenstand seiner Kritik von seinen frühen bis seinen späten Jahren. Der Begriff des „Menschen“ wurzelt durchgehend auf einer Bestimmung als „Animal Rationale“ und es lässt sich sagen, dass diese Bestimmung in der Geschichte der Frage nach dem Menschen bestimmend ist. Aufgrund dieser anfänglichen Bestimmung hat sich das Denken um den Menschen in dieser Geschichte an einem bestimmten Standpunkt festgefahren. Heidegger versucht in seinen „BzP“, diese dominante Bestimmung in der Geschichte der Philosophie freizulegen und zu erschüttern. Heidegger lässt in diese Frage, wer denn der Menschen ist, den Menschen selbst zurücktreten. Durch diesen Gedankengang zeigt er uns den Menschen als das Medium zwischen dem Sein und dem Seienden, welcher zugleich als die Weise der verschiedenen Vermittlungen auf dem Grund dieser vermittelten Beziehung zwischen dem Sein und Seienden erkennbar wird. Der Einblick in eine solche Mentalität des Menschen gehört meiner Ansicht nach zur Frage nach dem Menschen in Heideggers „BzP“. Aber schon in „Sein und Zeit“ lässt sich diese Seinsweise des Menschen über die Betrachtung seines Daseins als Medium verstehen. In SuZ gibt Heidegger dem Dasein in Bezug auf seine Ontologie hauptsächlich zwei Funktionen: Nämlich, zugleich die des Fragenden und die des Befragten. Dasein als der Fragende frage nach seinem Sein (als Gefragtes), indem er seine eigene Seinsweise nach seinem Seinsverständnis analysiert und zugleich versteht. Damit versucht er, den Sinnhorizont von seinem Seinsverstehen (als Erfragtes) aus der Struktur seines Seinsverstehens herauszuheben, d. h. er geht darin zum einen von dem Seinsverständnis aus und ist zum anderen auch zugleich ‚vermittels‘ seines eignen Seinsverstehens. Diese Selbstinterpretation nach dem Sein orientiert sich an der medialen Seinsweise des Menschen zwischen dem Sein und sich selbst als dem Seienden durch sich. Anders gesagt, dass „es diesem Seienden in seinem Sein um sein Sein selbst geht“. In den „BzP“ ist auch wohl durch den medialen Charakter des Menschen nach dem Sein gefragt worden, aber hier stellt es sich meiner Meinung nach noch komplexer dar. Während Heidegger den „Wink“ oder „Anklang“ als den unmittelbaren Zugang zum Sein erwähnt, betrachtet er nicht ‚direkt‘ die Seinsweise des Menschen. Sondern, wie oben erwähnt wurde, zielt Heidegger über die Bestimmung des Menschen auf die Geschichte der Philosophie und tritt dann in diese Frage „wer die Menschen sind“ davon zurück. Und insbesondere aus dieser Frage heraus denkt Heidegger diese Beziehung zwischen dem Menschen und der Geschichte nach dem Sein weiter. In diesem Gendankgang den er in seinen „BzP“ entwickelt, stehen zwei Vermittlungen im Zentrum der Frage nach dem Sein. Zum einen die Vermittlung des Menschen selbst und zum anderen die Vermittlung der Geschichte. Und innerhalb dieser spielt die Medialität des Menschen zwischen dem Sein und Seienden eine entscheidende Rolle. ◊

Hubert Franz Xaver Alisade ◇ Franziskanische Konzeptionen der Willensfreiheit im späten 13. Jahrhundert (Wilhelm de la Mare, Petrus Johannis Olivi, Petrus de Trabibus)

Eine merkliche Veränderung der philosophisch-theologischen Diskussionen um die menschliche Willensfreiheit innerhalb der christlichen Scholastik des 13. Jahrhunderts trat nach der Pariser Lehrverurteilung durch Bischof Étienne Tempier vom 7. März 1277 ein. Vor allem Gelehrte aus dem Franziskanerorden machten sich ab dieser Zeit die argumentative Begründung und Verteidigung der menschlichen Freiheit, die sie nicht nur durch deterministisch anmutende Lehren aus dem Milieu der Pariser Artistenfakultät, sondern auch durch die Auffassung Thomas von Aquins, gemäß der die menschliche Freiheit wesentlich in der *ratio* verwurzelt ist, gefährdet sahen, zur besonderen Aufgabe. Wilhelm de la Mare ist ein Mann des Übergangs. In seinem nach 1268 entstandenen Sentenzenkommentar wie auch in einer um 1274/75 disputierten *Quaestio quodlibetalis* vertritt er noch gemäßigt voluntaristische Positionen hinsichtlich der Natur des menschlichen Willens und des Sitzes der menschlichen Freiheit. Das nicht lange nach der Verurteilung von 1277 (ca. 1278/79) verfasste *Correctorium fratris Thomae* dagegen zeigt bereits - wenngleich in einer kaum systematisch abgerundeten Art und Weise - eine radikale Überordnung des Willens über die Vernunft. Vernünftigem Überlegen wird zwar immer noch die Rolle einer *conditio sine qua non* für freie menschliche Entscheidungen zugestanden, die Wahl zwischen verschiedenen Alternativen trifft aber allein und gleichsam selbstherrlich der Wille. Noch weiter als Wilhelm de la Mare in der Verfechtung einer nahezu schrankenlosen Freiheit des Menschen geht Petrus Johannis Olivi. In der umfangreichen und in hohem Maße originellen Frage *An in homine sit liberum arbitrium* wählt er einen phänomenologisch-existentiellen, von aus dem menschlichen Alltag bekannten Affekten ausgehenden Ansatz. Freundschaft und Feindschaft, um nur eines der sieben von Olivi angeführten „Affektkombinationen“ zu nennen, sind nur möglich zwischen freien menschlichen Subjekten. Selbst die Intelligibilität der Affektbegriffe ist nur gewährleistet unter Voraussetzung der menschlichen Freiheit. Mit leidenschaftlichen Worten vertritt er die Position, dass der freie Wille das „eigentlich Menschliche“ sei und der Mensch ohne diesen nicht mehr wäre als ein „intellektuelles Tier“. Der Verlust des freien Willens und nicht, wie etwa bei Thomas von Aquin, der Verlust der Vernunft ist folglich für Olivi das größte Unglück, das einen Menschen treffen kann, weil er dadurch gewissermaßen seines Menschseins entkleidet wird. Verschiedene Elemente der Position Olivis wurden um 1295 von dem vermutlich in Florenz lehrenden Petrus de Trabibus rezipiert. Ebenso lässt sich der Nachweis einer Beeinflussung von Petrus de Trabibus' Freiheitslehre durch Wilhelm de la Mare erbringen, was einen kleinen Fortschritt für die ideengeschichtliche Erforschung der Scholastik des späten 13. Jahrhunderts darstellt. ◇

Ulrich Arnswald ◇ Die Illusion des „ökonomischen Menschenbildes“. Kann die philosophische Anthropologie als Korrektiv der modernen Ökonomie fungieren?

Das Nachdenken über die Wesenseigentümlichkeiten des Menschen wird zunehmend zum Diskursgegenstand der modernen Ökonomie, die seit 1870 die *Homo oeconomicus*-Annahme zum Bestandteil ihrer mathematischen Modelle erhoben hat. Der *Homo oeconomicus* als fiktiver Held der ökonomischen Prozesse und Gesetze der Neoklassik steht nicht mehr unangefochten im Raum. Bekanntlich bezieht sich diese methodische Hilfsfigur nicht auf einen existenten, sprich natürlichen Menschen, sondern nur auf das künstliche Konstrukt einer vermeintlich rational handelnden Person. Diesem künstlichen Menschenbild liegt keine Anthropologie im Sinne der Philosophischen Anthropologie als der Menschenkunde bzw. der Wissenschaft vom Menschen zugrunde, wie fälschlicherweise vielerorts gemeint wird, denn die Erfindung des *Homo oeconomicus* benennt diesen immer schon als reine Fiktion eines ausschließlich nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten handelnden Menschen. Dieser lässt sich nur von persönlichem Nutzen und Gewinn leiten und ist insofern eins mit dem Paradigma des ökonomischen Prinzips. Die Fiktion des *Homo oeconomicus* abstrahiert nicht vom einzelnen Menschen. Daher kann sie keine Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen. Der *Homo oeconomicus* ist folgerichtig keineswegs ein Selbstbild des Menschen – wenn überhaupt wäre er nur als die Projektion des Menschenbildes eines zukünftigen Menschen denkbar, der dem Wunsch nach vollständiger Rationalität entsprechen würde. Mit seinen Annahmen berührt er zwar das Feld der philosophischen Anthropologie, ist aber zugleich kein Resultat dieser. Adam Smith war dies wohl bewusst, denn auch wenn der *Homo oeconomicus* seine Wurzeln dessen Werk verdankt, ging Smiths Menschenbild als auch Theorie weit über das Ökonomische hinaus und der Denker war nicht auf das Konzept eines solch verkürzten Menschenbildes angewiesen. Der heutzutage in der ökonomischen Theorie virulente, stark vereinfachte hyperrationale Kunstmensch, den wir als *Homo oeconomicus* bezeichnen, der die zugegebenermaßen faszinierende Mechanik der eleganten Mathematik der ökonomischen Theorie bestimmt, wird neuerdings z.B. von der experimentellen Ökonomie, der Verhaltensökonomik etc. im Rahmen der Ökonomie selbst infrage gestellt. Zugleich erfolgt eine Hinterfragung des *Homo oeconomicus* von außen durch die Philosophie – hier insbesondere durch die ökonomische Anthropologie als Disziplin der Philosophischen Anthropologie. Ein Rückgriff auf die Grundlagen der ökonomischen Anthropologie scheint nach den mannigfaltigen Wirtschaftskrisen der letzten Jahrzehnte geradezu unabdingbar zu sein; wobei zugleich einzuräumen ist, dass auch dieser Philosophieansatz nicht den natürlichen Menschen erfassen, sondern nur ein anthropologisches Konstrukt dessen entwerfen kann. Denn streng genommen kann die Anthropologie gleichfalls nur auf die Wesenhaftigkeit der Menschen abstrahieren, diese aber nicht bestimmen. Insofern hat jede Anthropologie eine gewisse kognitive Unschärfe in sich, da sie nie mehr erkennen kann, als eine gute Abstraktion zulässt. Dennoch scheint die ökonomische Anthropologie erfolgsversprechend zu sein, da sich der anthropologische Ansatz vielmehr der Grenzen der eigenen Methode bewusst ist, als dies beim *Homo oeconomicus*-Modell mit seinen artifiziellen Modellwelten der Fall ist – zumal die Betrachtung des Menschen mit den in der Welt vorzufindenden natürlichen Menschen korrespondiert, anstatt sich dem Wunschdenken eines fiktiven Menschen als streng zweckrationalen Akteur hinzugeben. In dieser Hinsicht wird die ökonomische Anthropologie der methodischen Reflexion auf die menschlichen Dinge (*ta anthropina*) vielmehr gerecht als dies die moderne Wirtschaftstheorie *bis dato* vermag. ◇

Viktoria Bachmann ◇ Der Weg des Menschen zum Maß aller Dinge. Zur Entstehung der Sophistik aus dem Geiste der Naturphilosophie

Einer der bekanntesten und ältesten Aussprüche über den Menschen ist der Satz des Sophisten Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind“. Allerdings ist es aufgrund der fragmentarischen Überlieferung hoch umstritten, wie diese Bestimmung des Menschen zu verstehen ist. Trotzdem oder vielleicht auch deswegen fasziniert und provoziert er Menschen weit über die spezialisierte Forschung hinaus. Es scheint dem gegenwärtigen Denken aus der Seele zu sprechen. Denn in einer demokratischen Gesellschaft wird der Mensch - als Einzelner oder als Gattung - in vielen Lebensbereichen zum Maß erhoben. Vor einer voreiligen Anknüpfung sollte aber verstanden werden, was es heißt, ein Maß für etwas zu sein, und wie der Mensch in diese Position gelangt. Da die Texte des Protagoras selbst bis auf wenige Sätze verloren sind, kann die Bedeutung seiner These nicht werkimmanent erschlossen werden. Allerdings kann eine Rekonstruktion der Fragestellungen und Probleme in der zeitgenössischen Diskussion über das Sein/ die Natur und den Menschen, auf die Protagoras reagiert, zum Verständnis der These beitragen. Dieser Übergang und die Ablösung des Denkens vom Sein her (Naturphilosophie) zu einem Denken vom Menschen her (Sophistik) sollen Gegenstand des Vortrags sein und eine kritische Betrachtung möglicher Aktualisierungen vorbereiten. Protagoras reagiert als einer der ersten Sophisten auf die Seinslehren der vorsokratischen Naturphilosophen. Im Zentrum ihres Nachdenkens stehen allgemeine Prinzipien des Seins (Feuer, Luft, Blut u.ä.), deren Kombination alles einzelne Seiende erklären soll. Der Mensch wird in diesem Denken vom Sein her bestimmt und ist ihm gegenüber scheinbar ohnmächtig. Trotzdem nimmt der Mensch innerhalb der Naturphilosophie eine durchaus ambivalente Stellung ein. Einerseits ist er nur ein Phänomen unter vielen, andererseits aber muss das gesamte Sein so gestaltet sein, dass darin das menschliche Denken, das über das Sein reflektiert, möglich ist. Bei einer solchen Sicht auf die Naturphilosophie stellt die epistemologische Revolution der vom Menschen her denkenden Sophistik zugleich eine Explikation der selbstverkennenden naturphilosophischen Haltung dar. Die Sophistik wendet sich also dem Menschen zu und befreit ihn von der scheinbar mechanistischen Bestimmung durch ein Seinsprinzip. Diese Perspektivverschiebung findet im Satz des Protagoras ihren prägnantesten Ausdruck und löst eine rege und fruchtbare Diskussion aus. Denn die neue Freiheit birgt einige epistemische, ethische und politische Schwierigkeiten. Denn, wenn jeder das Maß aller Dinge ist, gibt es dann noch eine gemeinsame Wirklichkeit (Welt), über die wir sprechen und die wir erkennen können? Oder: wenn jeder das Maß seiner Wirklichkeit ist, gibt es dann noch ethische Verbindlichkeiten, die wir gegenüber anderen Menschen haben? Und weiter: wenn jeder ein gleichberechtigtes Maß über gut und schlecht, gerecht und ungerecht ist, nach welchem Prinzip gestalten wir das gesellschaftliche Zusammenleben? Insgesamt: Was bedeutet es theoretisch für unser Selbstverständnis und praktisch für unsere Lebensführung, wenn wir für uns selbst und für alles andere das Maß sind? Anhand dieser und ähnlicher Fragen soll die emphatische Erhebung des Menschen zum Fundament wissenschaftlichen Denkens, wie sie von manchen Anthropologen erstrebt wird, im Vortrag kritisch ausgeleuchtet und diskutiert werden. ◇

Anna-Maria C. Bartsch ◊ Form und Schönheit. Fundament des Menschseins?

Die Frage nach den grundlegenden Merkmalen des Menschseins wird im Beitrag von Seite der Ästhetik angegangen werden. Die These, die dabei plausibilisiert und verteidigt werden soll ist: Das, was den Menschen in seinem Menschsein fundamental charakterisiert, ist seine untrennbare Verschränkung mit *Schönheit* und *Form*. Um diese Gebundenheit zu erläutern soll zu Beginn des Vortrags die Ausgangsfrage der Konferenz aufgegriffen werden: Was unterscheidet das Menschsein vom Tiersein? Die Antwort kann ungefähr lauten: Mensch sein heißt, das Leben bewusst tugendhaft und glücklich zu führen. Dieses bewusste Streben unterscheidet den Menschen vom Tier. Der Zusammenhang zwischen Schönheit und dem Guten findet sich beim Aquinat pointiert wiedergegeben: „In ihrem Subjekt sind Schönes und Gutes dasselbe denn sie gründen auf dieselbe Realität, nämlich auf die forma. Und deshalb wird das Gute als schön gepriesen. Aber sie unterscheiden sich im Aspekt. Das Gute bezieht sich nämlich eigentlich auf das Streben, denn das Gute ist das, was alles erstrebt. [...] Das Schöne bezieht sich aber auf das kognitive Vermögen, denn schön wird das genannt, was gesehen gefällt.“ (Summa theologiae, I, q.5, a 4, ad 1) Das Erkennen von Schönheit ist damit auch ein Erkennen des Guten; das Streben nach Schönheit ist dann aber zugleich ein Streben nach diesem Guten. Thomas' verknüpft nun Sinnlichkeit und kognitive Leistung beim Erkennen von Schönen insofern er es an den Begriff der Form bindet. In dem Beziehungsgefüge aus Form - Schönheit erwächst eine besondere Art der Erkenntnis, die einerseits menschliche Wahrnehmungsfähigkeit besonderes erfordert, andererseits diese an Verstandestätigkeit bindet und ihr so epistemische Legitimation verschafft. An Thomas anschließend sind es A. G. Baumgarten und Kant, die Ästhetisches epistemisch legitimieren und damit Form und Schönheit für die Herausstellung des spezifischen Kriteriums menschlichen Daseins ermöglichen. Die besondere Übereinkunft zwischen reflektierendem Geist und Wahrgenommenem, zwischen Form und Schönheit ist es, so die These des Vortrags, die den Menschen in seinem Menschsein determiniert und ihn vom Tier unterscheidet. Davon ausgehend kann dann in einem weiteren Denkschritt auf die Auswirkungen dieses Faktums für die gesamte Kulturbildung des Menschen reflektiert werden: Wenn der Mensch über eine grundlegende Tendenz und Affinität für Form und Schönheit verfügt, dann nehmen schöne Dinge im Allgemeinen, Kunstwerke im Besonderen, einen ausgewiesenen Platz in Fragen philosophischer Erkenntnistheorie, Ethik und auch Religionsphilosophie ein. Form und Schönheit scheinen dann geradezu jeden Bereich menschlichen Lebens zu beeinflussen. Der Vortrag soll diesen Einfluss in einem philosophiehistorischen Blick exemplarisch aufzeigen, insbesondere im Aufriss des Denkens Thomas', Baumgartens und Kants. Schließlich kann, je nach Zeitfenster, durch Bezug auf alltägliche Phänomene und zeitgenössische Kulturtheorie diese philosophische Legitimierung auf ihre praktische Relevanz hin befragt werden: Welche Bedeutung haben Schönheit, Kunst, Mode und Luxus für das Menschsein? ◊

Andreas Beinsteiner ◇ Die technische Selbstgestaltung des Menschen. Zur Unabdingbarkeit einer hermeneutischen Perspektive

Als Peter Sloterdijk vor 15 Jahren in seiner berühmten „Elmauer Rede“ nach „Regeln für den Menschenpark“ fragte, richtete sich die Empörung – einem alten und nur allzu bekannten Muster folgend – gegen den Überbringer der Botschaft; einer Botschaft, deren Unabweisbarkeit seither nur an Evidenz gewonnen hat: Die Praktiken menschlicher Selbstgestaltung haben eine entscheidende Transformation erfahren. An die Stelle von Selbstreflexion, Askese oder Bildung sind technisch-invasive bzw. pharmakologische Eingriffe in den Körper und die Möglichkeit genetischer Neuprogrammierung getreten. Nicht zufällig sind im Zuge dessen auch wirkmächtige theoretische Neukonzeptionen des Verhältnisses von Menschlichem und Nichtmenschlichem angetreten, nicht zuletzt auch mit dem Anspruch, im Herzen der kapitalistisch-militärischen Steigerungs- und Optimierungsprogramme alternative Logiken zu etablieren: insbesondere Donna Haraways Mythos der Cyborg, die sich angesichts der verschwimmenden Grenzen zwischen Mensch, Tier und Maschine lustvoll neuen Verbindungsmöglichkeiten hingibt, und Bruno Latours symmetrische Anthropologie, die menschliche Handlungsmacht stets nur im Kollektiv mit Bakterien, Bodenwellen, Schusswaffen oder anderem Nichtmenschlichem gegeben sieht. Ob diese Ansätzen tatsächlich eine Destabilisierung der technologisierten Optimierungsdynamik befördern können, darf bezweifelt werden: zu sehr partizipieren die Konzepte einer diffus- hybriden *agency* an der technowissenschaftlichen Grundhaltung; insbesondere am exklusiven Fokus auf die *causa efficiens*. Die Frage nach einer möglichen Offenheit oder aber teleologischen Geschlossenheit der Technisierung des Menschlichen lässt sich jedoch nicht stellen, ohne auch nach dem *Sinn* und dessen Offenheit oder Geschlossenheit zu fragen. Der Beitrag argumentiert für die Unabdingbarkeit einer (techno)hermeneutischen Perspektive, die auch Sinnzusammenhänge in den Blick nimmt – jene, in die technische Artefakte eingebettet sind, sowie jene, die durch diese Artefakte selbst evoziert werden. ◇

Marco Benasso ◊ Eine skeptische Antwort auf das Problem des Übels

Es gibt eine Vielzahl von Argumenten aus dem Übel gegen die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gottes. Diese unterscheiden sich sowohl in inhaltlicher wie in formaler Rücksicht, wodurch auch die theistischen Entgegnungen auf diese Argumente sehr differenziert ausfallen. Grundsätzlich stehen Theisten drei Antwortstrategien zur Verfügung. Die erste besteht darin, die von Gott prädierten Eigenschaften der Allwissenheit, Allmacht und moralischen Vollkommenheit zu modifizieren oder aufzugeben. So könnte man argumentieren, dass Übel nicht verhindert werden können, weil Gott diese nicht kennt, nicht verhindern kann oder nicht verhindern will. Diese Option ist philosophisch durchaus vertretbar, aber kaum mit einem traditionellem Verständnis von Theismus in Einklang zu bringen. Eine zweite Möglichkeit, Argumenten aus dem Übel zu begegnen, besteht in der Angabe von (möglichen) Gründen, welche die Zulassung eines Übels moralisch rechtfertigen. Solche Versuche werden häufig unter dem Begriff „Theodizee“ zusammengefasst. Eine Theodizee ohne Rückgriff auf einen weiteren weltanschaulichen und religiösen Hintergrund zu formulieren, erweist sich jedoch rasch als anspruchsvolle Aufgabe, weshalb man sich in den letzten Jahrzehnten besonders in der analytischen Diskussion einem dritten Weg der Entgegnung zugewandt hat, der unter dem Label „*Skeptical Theism*“ zusammengefasst wird. Diese Ansätze werden als „skeptisch“ bezeichnet, weil sie den Nachweis der Existenz solcher Übel oder Arten von Übel in Frage stellen. Sie wurden bereits Mitte-Ende der 1980er Jahre vorgeschlagen, doch hat sich erst jüngst eine intensive, besonders erkenntnistheoretische Debatte, um den *Skeptical Theism* entwickelt (vgl. etwa den Sammelband „*Skeptical Theism. New Essays*“ von T. Dougherty und J. McBrayer, OUP 2014). In der Literatur wird unter anderem die Frage diskutiert, ob dieser Ansatz auch gegen abduktive Argumente aus dem Übel eingesetzt werden kann. Diese Argumente sind dadurch gekennzeichnet, dass sie dem Theismus eine Hypothese gegenüberstellen, die mit diesem inkompatibel ist, aber bestimmte Phänomene besser erklären kann. Hieraus wird dann gefolgert, dass der Theismus *ceteris paribus* (wahrscheinlich) falsch ist. Da sich diese Argumente das sog. „Bayes-Theorem“ zu Nutzen machen, werden sie oft auch als „Bayesianische Argumente“ bezeichnet. Dieses Theorem soll eine Antwort auf die Frage geben, ob ein bestimmter Fund, Indiz oder Erfahrungsbeleg die untersuchte Hypothese wahrscheinlicher oder weniger wahrscheinlich macht, d.h. ob der Beleg die Hypothese stützt oder gegen sie spricht. Die relevanten Faktoren in diesem Theorem sind die Ausgangswahrscheinlichkeiten der konkurrierenden Hypothesen [$P(H1)$ bzw. $P(H2)$] und ihre Vorhersageleistung bzgl. der untersuchten Belege [$P(E/H1)$ bzw. $P(E/H2)$]. Eine Hypothese ist angesichts der Erfahrungsbelege wahrscheinlicher als eine andere Theorie, wenn sie plausibler ist, d.h. wenn $P(H1)$ größer als $P(H2)$ ist und/oder wenn sie besser die Erfahrungsbelege voraussagen kann, d.h. wenn $P(E/H1)$ größer als $P(E/H2)$ ist. Dementsprechend können skeptische Einwände gegen solche Argumente auf doppeltem Wege vorgebracht werden: indem die Möglichkeit der Schätzung der Ausgangswahrscheinlichkeit in Frage gestellt wird, oder indem die Möglichkeit der Schätzung der Vorhersageleistung der Hypothesen ausgeschlossen wird. In meinem Vortrag möchte ich einige grundsätzliche Aspekte von skeptischen Antworten auf das Problem des Übels illustrieren und anschließend skizzieren, was geleistet werden muss, um diesen Ansatz auch gegen abduktive Argumente aus dem Übel einsetzen zu können. Am konkreten Beispiel von Paul Drapers abduktivem Argument aus dem Übel (P. Draper, „*The Problem of Evil*“, 2009) werde ich zeigen, dass dieses Argument durch den Nachweis entkräftet werden kann, dass keine Schätzung der Vorhersageleistung des Theismus gegenüber jeder anderen bevorzugt werden kann. Dieser Nachweis würde nämlich eine Entkräftung für jede beliebige Schätzung der

Vorhersageleistung darstellen und damit eine epistemische Rechtfertigung der Schätzung verhindern. Wenn aber die Vorhersageleistung einer der Hypothesen nicht angegeben werden kann, dann kann auch nicht behauptet werden, sie sei geringer als die Vorhersageleistung der konkurrierenden Hypothese. Wenn dies der Fall ist, dann hat man *ceteris paribus* keinen Grund, die Alternativhypothese dem Theismus vorzuziehen, d.h. Drapers Argument läuft ins Leere. ◊

Sára Bereczki ◊ Menschenbild im Rahmen einer ökonomischen Spieltheorie

Mein Vorhaben zielt ab auf eine sprachphilosophische Betrachtung des *Spielbegriffes*, den sich das Modell der *Spieltheorie* nach Oskar Morgenstern und John von Neumann, für die Bezeichnung ihres Modells entlehnt und mit dessen Hilfe das theoretische Modell – das heute im Feld ökonomischer Überlegungen Verwendung findet – für sich in Anspruch nimmt, die Lebenswirklichkeit (dazu zählen Handlungen und Entscheidungen) von zwei- bis millionen von Menschen in deren Anwendungspraxis zu beschreiben, um in weiterer Folge ideale Gesellschaftsverhaltensweisen zu modellieren. Als Grundlagentexte der Betrachtung dienen Wittgensteins Spätwerke, die philosophischen Untersuchungen, Texte über Gewissheit und die Philosophie der Mathematik. Bei meiner Frage handelt es sich, präzise gefasst, um eine wissenschaftstheoretische Fragestellung, inwiefern das heutige Konzept ökonomischer Überlegungen und Strategien durch einen vorgefassten Begriff geprägt ist, unter der Annahme (dem Wittgensteinschen *turn* folgend), dass die Bedeutung aus der Pragmatik der Verwendungsweise von Begriffen erwächst und nicht aus Analytik und Semantik alleine: Die Bedeutung bestimmter Begriffswelten wird durch deren Verwendung, die Art und Weise *wie* wir sie verwenden und anwenden vorgegeben, nicht ausschließlich auf analytischem Wege. Ich begeben mich also in die Tradition von Ansätzen, die das Feld der Theorie nicht getrennt von ihrer Auswirkung auf die Praxis betrachten und frage in einem weiteren Schritt nach der Rationalitätsauffassung, die unmittelbar aus der Verwendungsweise des Spielbegriffes erwächst und als normativer Maßstab auf die Handlungsweisen von Subjekten übertragen wird. Angelehnt an das Motto des Kongresses „*Mensch-sein. Fundament, Imperativ oder Floskel*“ lautet meine These, dass eine Dimension des Mensch-seins keine Floskel, sondern vielmehr einen normativen Imperativ an Gesellschaften darstellt, der auf deskriptiven Theorieansätzen beruht und an die Verantwortung der spielenden, sich verhaltenden Subjekte innerhalb komplexer Märkte gegenüber der Schöpfung appellieren soll, insofern eine kritische Theorie sich an die Gesellschaft, als die Gesamtheit von Menschen verstanden, richtet.

◊

Maria Bertel ◇ *Vivir bien* und *buen vivir*. Die Implementierung des „guten Lebens“ in den Verfassungen von Ecuador und Bolivien

Das bolivianische Konzept des „*vivir bien*“ und sein ecuadorianisches Pendant, das „*buen vivir*“ werden gemeinhin mit dem „guten Leben“ übersetzt. Das „gute Leben“ wird dabei oft als ein wesentlicher Bestandteil der (andinen) Kosmvision beschrieben, aber auch in die Nähe anderer Konzepte, wie zB der schon aus der antiken Ethik bekannten, ua von Aristoteles geprägten, *eudaimonia*, oder dem südafrikanischen *Ubuntu* gerückt. Beim Konzept des „guten Lebens“ soll es sich letztlich um ein Wertesystem handeln, welches je nach Auslegung ein tradiertes, ein aus der Realität ableitbares oder ein im Entstehen begriffenes sein soll. Im staatlichen Kontext soll es letztlich die Politiken des Staates (neu) ausrichten, im Extremfall sogar eine Alternative zum kapitalistischen Staat darstellen. Es geht beim „guten Leben“ nicht nur um Handlungsanweisungen bzw Verhaltensregeln für einzelne Individuen, sondern insbesondere auch um die Schaffung und Erhaltung der Voraussetzungen für ein „gutes Leben“ für die gesamte Gesellschaft. Im lateinamerikanischen Raum gilt es jedenfalls als ein „indigenes Konzept“, was Fragen der Anwendbarkeit auf Nicht-Indigene nach sich zieht. Seit Beginn der 90er Jahre reformierten zahlreiche lateinamerikanische Staaten ihre Verfassungen dahingehend, mehr soziale Rechte zu verankern (*nuevo constitucionalismo*). Dies trifft insbesondere auf Ecuador und Bolivien zu, die im Zuge der Ausarbeitung ihrer neuen Verfassungen (2008 und 2009) das Konzept des „guten Lebens“ implementierten. Es ist interessant, dass in Peru, das ebenso wie Ecuador und Bolivien einen hohen indigenen Bevölkerungsanteil aufweist, dieses Konzept (in Peru: *Qhapaq Ñan*) keine verfassungsrechtliche Verankerung fand. Dies hat auch Auswirkungen auf die Verbreitung des Konzepts. Auf verfassungsrechtlicher Ebene schlägt sich das „gute Leben“ in Ecuador und Bolivien insbesondere in (erweiterten) menschenrechtlichen Verbürgungen (die Verfassung Ecuadors widmet den *derechos del buen vivir* ein eigenes Kapitel), die insbesondere soziale und partizipative Rechte beinhalten sowie in „Naturrechten“ nieder. Letztere sind, anders als Menschenrechte, Rechte, die der Natur als solcher zustehen. Damit verwirklichen beide Verfassungen, insbesondere jedoch die ecuadorianische, eine Kombination aus anthropozentrischem und biozentrischem Ansatz, der zu Spannungen (die sich insbesondere aus dem regen Extraktivismus ergeben und sich immer wieder in Unruhen in der betroffenen Bevölkerung [zB der *baguazo* 2009 in Bagua, Peru] zeigt) führt. Zu erwähnen sind auch die erweiterten Autonomien für die indigenen Bevölkerungsgruppen sowie das erweiterte Demokratieverständnis (va im Bezug auf neue partizipative Formen). Das Konzept des guten Lebens enthält schließlich, zumindest nach der ecuadorianischen Verfassung, eine kosmopolitische Ausrichtung, die an *Kant* erinnert. Die Verfassung Ecuadors postuliert nämlich eine – soweit ersichtlich weltweit in dieser Form einzigartige „Weltbürgerschaft“, die (zumindest zeitweilig) zu einer Öffnung der Grenzen Ecuadors für Ausländer führte. Das Referat möchte, aufbauend auf einer Kurzcharakterisierung des Konzepts des „guten Lebens“, folgenden Fragen nachgehen: Wie drückt sich „das gute Leben“ in den jeweiligen Verfassungen (Wirtschaftsmodell?) aus? Inwiefern prägen die Verfassungen damit auch das Konzept? Gibt es Unterschiede in den beiden Verfassungen und worauf lassen sich diese zurückführen? Welche (neuen) Formen der Rechtsdurchsetzung bestehen für die Absicherung des „guten Lebens“ (insbes in Zusammenhang mit dem biozentrischen Ansatz)? Wie wird das Konzept von den Verfassungsgerichten angewendet? ◇

Artur R. Boelderl ◊ „Wir brauchen Bilder, das ist unsere animalische Schwäche“. Lacans Topologie als Bruch mit der imaginären Vorstellung des Raums

Der Vortrag entwickelt die These, dass des späten Lacan oft ebenso unverstandenes wie unverständliches Faible für die Topologie im Kontext seiner Revision der Freud'schen Psychoanalyse Ausdruck seines unmittelbar philosophisch relevanten – und revolutionären – Versuchs ist, sowohl die Descartes'sche Auffassung von der Seele als einer von der ausgedehnten Substanz abgehobenen, ausdehnungslos punktförmigen Substanz einerseits als auch Freuds gegensätzliche Vorstellung von der ihr unbewussten „Ausdehnung“ der Psyche andererseits hinter sich zu lassen. Diesen Versuch unternimmt Lacan auf der Grundlage der Einsicht, dass zwischen einem Körper *haben* und dieser Körper *sein* ein wesentlicher Unterschied besteht: Während das Haben eines Körpers vom Gesichtspunkt der Seele, sprich: des Geistes aus betrachtet als selbst ausdehnungslos, aktives Manövrieren bzw. passives Erleiden einer ausgedehnten Masse erscheint, taucht in der phänomenologisch aufgeschlossenen Erfahrung des Körperseins selbst nichts Ausgedehntes, im Descartes'schen Verständnis Körperliches auf. Jegliche bildliche, modellhafte Vorstellung von leib-seelischer (Id-)Entität führt imaginär in die Irre und ist Wurzel jener abgründig-abgründigen (Selbst-)Verkennung der *conditio humana*, an der die Anthropologie sei sie psychologischer oder philosophischer Provenienz insgesamt krankt. Diesem imaginären Körper der Anthropologie (selbst noch der Historischen) gilt es den Körper als realen, oder genauer: den Körper als „Ort“ des Realen gegenüberzustellen, welches nicht durch Darstellungen welcher Art immer erfasst oder symbolisiert werden kann, sondern vielmehr im Scheitern aller einschlägigen Versuche durchscheint, d.h. in der Unmöglichkeit der bildlichen Vorstellung solcher nur mathematisch erfassbaren topologischen „Körper“ (wie des Borromäischen Knotens) jenseits ihrer zweidimensionalen „Plättung“. Der Umstand, dass dabei keine direkte Beziehung zwischen dem imaginären und dem realen Körper besteht, der eine dem anderen vielmehr „ex-sistiert“, und die vielfältigen Weisen der Herstellung von „Konsistenzen“ zwischen dem einen und dem anderen machen den Gegenstand der Psychoanalyse nach Lacan'scher Fassung aus: Sie impliziert – und vermittelt in Theorie wie Praxis bzw. Klinik – den radikalen Bruch mit der traditionellen philosophischen Reflexion über den Menschen im Ausgang von dessen „Gestalt“ (oder „Form“), ganz im Sinne der Intervention, die Georges Bataille (dessen Einfluss auf Lacan zu untersuchen bleibt) mit seinem *Documents*-Artikel ‚Informe‘ vorgebracht hat: Nicht nur die Monstren (sprich: die sei's physisch, sei's psychisch „Kranken“), sondern auch die „normalen“ Menschen, wir alle, entsprechen nicht der Form, d.h. dem Bild, das wir uns vom Menschen machen. Aus der Anerkennung dieser „Wahrheit“ bezieht die psychoanalytische Kur ihre therapeutische Wirkung. ◊

Cristina Borgoni ◊ Transparency as Psychological Coordination

Evans (1982) has noted an important connection between two attitudes: belief self-ascription and endorsement of the respective belief's content. He suggests, "whenever you are in a position to assert that P , you are *ipso facto* in a position to assert 'I believe that P '" (Evans 1982: 226). Evan's intuitions have been extensively used in transparency models of self-knowledge to explain the special character of belief self-ascriptions that amount to self-knowledge (see Moran 2001, Fernandez 2003, Byrne 2005, 2011). These models explain self-knowledge by focusing on the idea that we answer the question whether we believe that P by answering the question whether P . It is argued that, because belief self-ascription and endorsement of the content of the ascribed belief are so tightly related, we know what our beliefs are by thinking about what we take to be the case. This talk proposes an alternative interpretation of Evan's intuitions that advances a psychological rather than an epistemic notion of transparency. The psychological notion of transparency concerns a feature of ordinary belief according to which beliefs exhibit coordination between the two mentioned attitudes. When someone tells us that he himself believes there will be no third-world war, this person will normally endorse the proposition 'there will be no third world war' if explicitly asked about it. Equally, when someone tells us that there will be no third world war, the person will also normally affirm that he believes such a thing if asked what he believes. Believing and endorsing are arguably different propositional attitudes. But the coordination between them is a psychological aspect of many of our beliefs. In the first part of the talk, I develop the following notion of transparency as psychological coordination: Transparency_c: belief self-ascriptions and endorsement of the content of the self-ascribed belief are mutually coordinated. When the subject self-ascribes the belief with the content P , and the question whether P is raised, the subject endorses P —and does not endorse not- P . When the subject endorses P , and the question of what she believes is raised and the ascription of the belief is required, the subject self-ascribes the belief that P —and does not self-ascribe the belief that not- P . In the second part of the talk, I examine some situations in which beliefs fail to meet transparency_c. In one such situation, the person has epistemic reasons against her own belief, is aware of having the belief, but the belief remains in her psychology nevertheless. In such cases, the subject knowingly has a belief without being in a position to assert or affirm the belief's content. ◊

Kathrin Bouvot ♦ Über den Sinn einer begrifflichen Differenzierung von *Mensch* und *Person* im bioethischen Diskurs am Lebensanfang und am Lebensende

Im Gegensatz zum Begriff „Mensch“, ist der Terminus „Person“ nicht nur auf eine biologische Art oder Gattung, wie beispielsweise die des Menschen, beschränkt. Der Personenstatus hängt vielmehr von bestimmten Eigenschaften ab, die ein Lebewesen haben muss, um die Kriterien des Person-Seins zu erfüllen. In der angewandten Ethik, insbesondere in der Medizinethik aufgrund der sich in diesem Bereich stetig ausweitenden Grenzen dessen, was medizinisch machbar ist, ist der Personenstatus viel diskutiert, da es Positionen gibt, die relevante Rechte – wie zum Beispiel das Lebensrecht – ausschließlich jenen Lebewesen zuschreiben wollen, die aktuell den Personenstatus aufweisen. Nun gibt es jedoch vor allem im medizinischen Bereich Fälle, bei welchen die Eigenschaften, die das Person-Sein ausmachen noch nicht, nicht mehr oder temporär nicht vorhanden sind. Föten, Neugeborene, Menschen mit schweren neurologischen Schädigungen oder Menschen mit Altersdemenz könnten in diesem Zusammenhang als Beispiele für solche Fälle genannt werden. Wenn der Besitz des Personenstatus als Voraussetzung dafür angenommen wird, dass ein Lebewesen ein Recht auf Leben hat, kann nicht allen Menschen ein Lebensrecht eingeräumt werden. In meinem Vortrag möchte ich mich mit der Frage auseinandersetzen, ob es legitim ist, ausschließlich Lebewesen, welche die personalen Eigenschaften aufweisen, ein Recht auf Leben zuzuschreiben, ob Ausnahmen gemacht werden sollten und welchen Sinn es hat, die beiden Ebenen der Idealnorm und der Praxisnorm einzuführen, wie es z.B. Norbert Hoerster tut. Bei der Auseinandersetzung mit der soeben genannten Frage bzw. Problemstellung werde ich den Fokus vor allem auf die Abtreibungsdebatte sowie auf die Diskussion über die Rechtmäßigkeit der Einräumung eines Rechts auf Euthanasie – d.h. auf einen selbstbestimmten Tod – setzen. In der Abtreibungsdebatte etwa würde der Besitz des Personenstatus als Voraussetzung für die Einräumung eines Lebensrechts bedeuten, dass eine Abtreibung nicht nur bis zur Geburt zulässig wäre, sondern sogar der Infantizid erlaubt wäre, da die Grenze nicht präzise festlegbar ist, ab welcher der Personenstatus erworben wird. Eben diese Problematik versucht Hoerster in seinem Werk *Abtreibung im säkularen Staat* mit der Unterscheidung von Idealnorm und Praxisnorm zu lösen. Anhand von Hoerstes Ausführungen wird ersichtlich, dass die Idealnorm (Personenstatus ist Voraussetzung für Lebensrecht) nicht ohne Praxisnorm in das Rechtssystem oder in die Sozialmoral aufgenommen werden kann, da die Eigenschaften des Person-Seins in der Praxis nicht ohne Risiken die Legitimation der Einräumung eines Lebensrechts indizieren können. Hoerster schlägt deshalb die Geburt als zeitliche Grenze und somit als Praxisnorm vor, weil diese im Vergleich zur auf den Personenbegriff basierenden Idealnorm, einen effizienteren Lebensschutz für personale Lebewesen bietet, da sie weit vor dem tatsächlichen Punkt liegt, zu welchem ein Wesen zur Person wird. Wie bereits angedeutet, möchte ich die Problematik des Personenstatus als Voraussetzung für das Lebensrecht in einem weiteren Schritt anhand der Euthanasiedebatte diskutieren. Dabei wird die Frage im Mittelpunkt stehen, wie mit Menschen, die aufgrund von Demenz oder anderen Erkrankungen ihren Personenstatus verloren haben, umzugehen ist, wobei sich zeigen wird, dass jene Frage gerade bei nichtpersonalen Lebewesen für hitzige Diskussionen sorgt. ♦

Johannes L. Brandl ◇ How Realists can Place Epistemic Constraints on Truth: Brentano's Model

In the current debate between realism and anti-realism, the bone of contention has been the idea of placing an epistemic constraint on truth. Anti-realists argue that good reasons exist to accept such a constraint – e.g. a constraint of verifiability on the domain of sentences that are capable of being true or false. Realists deny this and take the domain of truths to be fixed by an epistemically unconstrained relation between sentences and reality, e.g. a correspondence relation. In the background of this debate lies the traditional contrast between realism and idealism, which concerns the question whether reality is in an important sense mind-independent. Yet these are two different debates. Therefore the question arises whether a realist about truth is also committed to realism in the traditional sense, and whether an anti-realist about truth must implicitly accept a form of idealism. In addressing these issues, it may be helpful to revisit Brentano's views on this matter. Brentano is strictly opposed to any form of idealism, yet he places an epistemic constraint on the concept of truth. Is this a consistent position? In order to answer that question, I will first consider how Brentano forges a link between the concepts of truth and the concept of existence in his theory of judgment. In order to do so, it is not necessary to show – as Brentano tried to do – that all judgments are either positive or negative existential judgements. The assumption that underlies my reconstruction of Brentano's view is the much weaker claim that simple existential judgments can be analysed in such a way that the concepts of existence and non-existence merely express the quality of the judgement and not part of its content. I will next explain what the epistemic constraint is that Brentano places on the concept of truth. One way to understand his constraint is to start from the idea that one should judge truly and also in accordance with one's evidence. While an epistemic constraint may be supported by this normative consideration, it is not the best way to understand Brentano's view. His model becomes clearer when one considers Brentano's concept empiricism. It motivates his claim that our concept of truth is derived from the concept of judging with complete evidence. I will explain what this derivation involves. Finally, I will explain how Brentano can still remain a realist about the nature of reality. He takes reality to consist of concrete things that exist mind-independently. This implies, I will argue, that there can be things that we do not know how to form a correct judgment about. Hence no such judgment could be true or false. In this way, Brentano provides us with a model of how to remain a traditional realist without subscribing to realism about truth. ◇

Max Brinnich ◇ Die Zeit und der Mensch. Die Phänomene Zeit und Mensch bei Kant und Levinas

Die Frage nach einer adäquaten Beschreibung des Phänomens Zeit erlebt eine Blütephase im Deutschen Idealismus und der Phänomenologie des 20^{ten} Jahrhunderts. Dies geht auf Kant zurück, der versuchte zu zeigen, dass Zeit die Art ist, in der Phänomene erscheinen und keine Eigenschaft der Dinge an-sich-selbst. Dieser Paradigmenwechsel forderte Orientierungsformen, die nicht auf einem archimedischen Punkt einer Welt an-sich-selbst gründen. Das könnte der Grund dafür gewesen sein, warum im Deutschen Idealismus und der Phänomenologie des 20^{ten} Jahrhunderts das Phänomen Zeit auf so vielfache Weise beschrieben wurde: wo der Zeitbegriff bei Kant auf die sinnliche Wahrnehmung bezogen ist, bezieht er sich bei Hegel auf die Historizität der Subjektivität, bei Husserl auf das Bewusstsein, bei Heidegger auf den Tod als „äußerste Möglichkeit“ und bei Levinas auf die Trennung von Diesseits und Jenseits. Der Vortrag widmet sich den Phänomenen Zeit und Mensch bei Kant und Levinas. Bei Kant ist der zeitliche Sinn eines Phänomens von seiner Bedeutung getrennt, die ein reines Produkt des urteilenden Verstandes ist, das keinen Zeitbedingungen untersteht – Heidegger sagt zu Recht, dass „bei Kant die Zeit zwar ‚subjektiv‘ ist, aber unverbunden ‚neben‘ dem ‚ich denke‘ steht“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2: 427). Auch die Bedeutung des Phänomens Mensch ist bei Kant auf diese Weise von den Zeitbedingungen getrennt zu betrachten (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A539/B567). Anders bei Levinas, wo Phänomene *je schon* „von der ‚Welt‘ her und von der Position des Betrachtenden aus“ bedeuten („[i]ls signifiant à partir du ‚monde‘ et de la position de celui qui regarde“) (Levinas, *La signification et le sens*, 1972, 22). Die Zeit eröffnet hier eine ethisch-religiöse Dimension in Bezug auf diese *vorursprüngliche* Bedeutung, die das Phänomen Mensch *je schon* hat. Bei Kant bleibt die Bedeutung des Phänomens Mensch von der Zeit also unberührt, während sie bei Levinas ein Phänomen der Zeit ist. Es ist wichtig zu sehen, dass Kants Ansatz idealistisch normativ und Levinas' Ansatz phänomenologisch deskriptiv ist: wo der eine von einer Bedeutung des Phänomens Mensch ausgeht, die keinen Zeitbedingungen unterliegt, und darauf aufbauend normative moralische Ansprüche erhebt, entspringt der Zeit beim anderen eine ethische Bedeutung des Phänomens Mensch, die er als Verantwortung beschreibt. Dieser Vortrag soll diese Erkenntnis kritisch reflektieren. Phänomene von großer gesellschaftlicher Relevanz wie psychische Krankheit und tiefe Armut stellen die kategorisch moralische Pflicht des Menschen bei Kant und seine unausweichliche Verantwortung bei Levinas infrage. Zeigen diese Phänomene den Menschen nicht zu einer Zeit fern moralischer Verpflichtung oder ethischer Verantwortung und widersprechen sie nicht dem humanistischen Ideal vom Menschen bei Kant und Levinas? ◇

Peter Brössel ◊ Zur Rechtfertigung des Schlusses auf die beste Erklärung

Seit Harman (1965) debattieren Philosophen, ob der Schluss auf die beste Erklärung eine gerechtfertigte Form wissenschaftlichen Schließens darstellt. Harman selbst beschreibt den Schluss auf die beste Erklärung, wie folgt: „one infers, from the premise that a given hypothesis would provide a ‚better‘ explanation for the evidence than would any other hypothesis, to the conclusion that the given hypothesis is true“ (Harman 1965, S. 89). Das resultierende Schlusschema (SBE) kann wie folgt angegeben werden:

B (das Hintergrundwissen)

E (die Beobachtungsdaten)

H stellt die beste Erklärung für E in Lichte von B dar

Also: H

Es gibt Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte, die nahelegen, dass Wissenschaftler gemäß SBE argumentieren. Ein häufig angeführtes Beispiel ist folgendes: „it can hardly be supposed that a false theory would explain, in so satisfactory a manner as does the theory of natural selection, the several large classes of facts above specified. It has recently been objected that this is an unsafe method of arguing; but it is a method used in judging of the common events of life, and has often been used by the greatest natural philosophers.“ (Darwin 1962, S. 476) Es sind Beispiele wie dieses, die manche Philosophen sogar dazu bewegen, zu argumentieren, SBE wäre „The Inference That Makes Science“ (McMullin 1992). Nicht alle Philosophen sind so enthusiastisch bzgl. SBE. Insbesondere van Fraassen gilt als einer der größten Kritiker von SBE. Er schreibt: „There are many charges to be laid against the epistemological scheme of Inference to the Best Explanation. One is that it pretends to be something other than it is. Another is that it is supported by bad arguments. A third is that it conflicts with other forms of change of opinion, that we accept as rational.“ (van Fraassen 1989, S. 142) In diesem Vortrag werden wir zeigen, dass man, ausgehend von modernen Theorien der Erklärungskraft, zum einen definieren kann, wann eine Hypothese die beste Erklärung für die Evidenz darstellt und zum anderen eine Rechtfertigung für das Schlusschema SBE liefern kann. Der Vortrag ist wie folgt strukturiert. Abschnitt 1 führt gegenwärtige probabilistische Maße der Erklärungskraft ein. Diese ermöglichen es, Theorien in Bezug auf ihre Erklärungskraft zu vergleichen und zudem das Schlusschema SBE zu definieren. Abschnitt 2 zeigt dann auf, unter welchen Bedingungen SBE gerechtfertigt werden kann. Abschnitt 3 stellt die erzielten Resultate in Zusammenhang mit van Fraassens Kritik am Schlusschema SBE und zeigt auf, dass dessen Kritikpunkte gegen das von uns definierte Schlusschema nicht stichhaltig sind. ◊

Noelia Bueno-Gómez ◊ Der gegenwärtige Mensch vor Leiden und Tod

Noch nie zuvor hatte der Mensch solche Kontrolle über Leiden und Tod wie heutzutage. Die Entwicklung der Medizin und die der anderen Naturwissenschaften hat uns die Möglichkeit gegeben, Schmerz und Leiden zu lindern und den Tod zu verzögern. *Techno-Wissenschaften* beeinflussen und modellieren die neuen Erfahrungen des Leidens und des Todes, die neue Sprachen, Räume, Experten und Mittel haben. Die absolute Kontrolle über den Tod ist noch eine Phantasie, aber die Frage über die mögliche Elimination des menschlichen und tierischen Leidens sollte durchaus zur Sprache gebracht werden, weil die technischen Mittel zur Erreichung dieses Zieles immer näher rücken. In diesem Beitrag führe ich einige der neuen *techno-wissenschaftlichen* Bedingungen des Leidens und des Todes, auf den materiellen, epistemologischen, symbolischen und praktischen (bioethischen und politischen) Ebenen aus. Noch nie vorher hat der Mensch seine Grenzen derart erweitert. Darum muss er auch neuen Extremsituationen trotzen, für die er neue Ressourcen und Interpretationen braucht. Zwei von diesen Extremsituationen werden in diesem Beitrag analysiert: die Verfremdung des eigenen Körpers infolge der medizinischen Eingriffe und intensiver Behandlungen (a) und die existentielle Schwelle infolge der unbekannteren ärztlichen Sprache und die unbekannteren Räume des Todes (b), etwa die Situation der Menschen, die in Krankenhäusern oder in Altenheimen sterben. Es gibt zwei Beispiele um beide Extremsituationen zu analysieren. Einerseits die phänomenologische Erfahrung des verfremdeten Körpers, über die *Jean-Luc Nancy* in seinem Text *L'Intrus* nachdenkt. Andererseits die Situation einer ganzen Generation von alten Menschen im gegenwärtigen Spanien, die in ländlichen Räumen leben und nach der Landflucht der Jugend und der Eingliederung der Frauen in den Arbeitsmarkt nunmehr ihre letzte Lebensphase in unbekannteren Altenheimen verbringen müssen. Auf diese Herausforderungen, die ihren Ursprung in den genannten zeitgenössischen *techno-wissenschaftlichen* Bedingungen haben, versucht dieser Beitrag neue Antworten, Interpretationen und Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. ◊

Diego D'Angelo ◊ Husserls Analysen der Fremderfahrung und der Dingwahrnehmung. Eine Parallele?

Zweck des Vortrags ist es, Edmund Husserls Analysen der Fremderfahrung ausgehend vom Begriff der Anzeige zu analysieren, was bis heute in der Sekundärliteratur kaum Beachtung gefunden hat. Laut Husserls Analyse der Fremderfahrung in den *Ideen II* basiere die Konstitution der fremden Subjektivität auf einer Anzeigestruktur, die im Leib des Anderen zu verorten ist. Sehe ich den Körper des Anderen, so zeigt er seine eigene Subjektivität insofern an, als er zunächst meinen Leib anzeigt, welcher konstitutiv mit einer Subjektivität verflochten ist. In diesem Sinne, so kann man die Sachlage erläutern, besteht eine von Husserl mehrmals betonte Analogie zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung, die unter anderem darin gründet, dass sowohl Fremderfahrung als auch Dingwahrnehmung in ihrer Konstitution auf Anzeige und Leiblichkeit basieren. Wir analysieren daher systematisch im hier vorgeschlagenen Vortrag die von Husserl behauptete Analogie zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung und stellen sie zur Diskussion (§ 1). Aufgrund dieser Analysen lässt sich ein grundlegender phänomenologischer Unterschied zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung feststellen, nämlich dass in der Dingwahrnehmung das Angezeigte zur Selbstgegebenheit gebracht werden kann, im Falle der Fremderfahrung dies aber wesentlich unmöglich ist. Das Subjektsein des Anderen bleibt mir prinzipiell unzugänglich. Danach wird eine erste phänomenologische Bedingung für die Fremderfahrung ausgewiesen, nämlich dass der Leib des Anderen als ein System von Anzeigen seiner eigenen Innerlichkeit dient (§ 2). Dieselbe indikative Struktur lässt sich aber auch auf eine niedrigere Konstitutionsstufe der Alterität nachweisen, nämlich in dem Sinne, dass der Körper des Anderen sich in der Primordialsphäre als eine Indikation auf meinen Leib verhält (§ 3). Nach einer Abwehr möglicher Kritikpunkte an der dargestellten Position (§ 4) wird schließlich eine weitere semiotische Struktur diskutiert, die als Grundlage der Fremderfahrung dient, und auf welche sowohl die indikative Struktur des ‚Fremdkörpers‘ als auch die anzeigende Struktur des Fremdleibs aufbauen: die indikative Struktur der Natur, welche die Widerspiegelung der Monaden allererst erlaubt (§ 5). Als Ergebnis kann daher festgehalten werden, dass Dingwahrnehmung und Fremderfahrung zwar eine Parallele aufweisen, nämlich in der Tatsache, dass beide auf Anzeigestrukturen und Leiblichkeit basieren; andererseits aber differieren beide Erfahrungen in der Einholbarkeit des Angezeigten. Vielmehr basiert die Fremderfahrung auf die Dingwahrnehmung und zwar nicht nur in dem Sinne, dass der Körper des Anderen zunächst als Ding aufgefasst werden muss, sondern eher insofern, als dieser Körper in einer indikativen Natur eingebettet sein muss, um überhaupt als ein anderes Subjekt konstituiert werden zu können. ◊

Marian David ◊ The Idealist Master Argument

Metaphysical *realism* holds that (much of) the world is mind independent and that truth is correspondence between thought and the world. *Idealism* is opposed to this; one important motivation driving it is an argument to the effect that metaphysical realism must inevitably succumb to global *skepticism*. It goes roughly like this: “We cannot step outside our own minds to compare our thoughts with mind-independent reality. Yet, on the realist view, this is precisely what we would have to do to gain knowledge of the world. We would have to access reality as it is *in itself*, to determine whether our thoughts correspond to it. Since this is impossible, since all our access to the world is mediated by our cognition, realism makes knowledge about the world impossible. Since knowledge about the world is possible, realism must be wrong.” I call this “the idealist master argument”. A version of it was given by Kant: “According to [the correspondence definition of truth] my cognition, then, to pass as true, shall agree with the object. Now I can, however, compare the object with my cognition only *by cognizing it*. My cognition thus shall confirm itself, which is yet far from sufficient for truth. For since the object is outside me and the cognition in me, I can judge only whether my cognition of the object agrees with my cognition of the object” (Kant, *Logic*, introduction vii). This sort of argument has been very influential across a wide spectrum of philosophical traditions. As I see it, it is a fusion and elaboration of two earlier arguments mainly due to Berkeley. The first was: “Realism is incoherent, because one cannot conceive a thing which is unconceived”—later condensed into the notorious formula: “No object without a subject”. The second was: “Realism leads to skepticism, because only ideas can resemble/be compared with ideas”. Once these are elaborated into the master argument, we can distinguish two parts. Part (A) says that there is something we cannot do, namely ascertain a correspondence between our thoughts and reality. Part (B) says that we have to do it, on a realist correspondence account of truth, if we are to obtain knowledge. With respect to part (A), one should look into the use the argument makes of terms like “accessing” and “comparing”. Do we ever literally have to compare thoughts with the world to ascertain correspondence? If so, how often is this necessary? And is it really that hard? With respect to part (B), one should ask: If truth were correspondence between thought and reality, would it follow, as the argument seems to assume, that in order to know that p one has to ascertain that one’s belief that p corresponds to reality? ◊

Irene Delodovici ♦ Der Mensch als „geschichtliche Idee“. Phänomenologie des leiblichen Stils bei Maurice Merleau-Ponty

In „Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge“ (1951) ermittelt Merleau-Ponty als bedeutender Verdienst des zwanzigsten Jahrhunderts eine neue Art von Humanismus, welcher den Versuch ablehnt, die Eigenschaften der „menschlichen Natur“ zu bestimmen, und vielmehr aus der Besinnung der Untrennbarkeit der menschlichen Werte von den „Infrastrukturen“ ausgeht, die solche Werte ermöglichen. Darüber hinaus erkennt Merleau-Ponty, die ausradierte Trennung zwischen Körper (corps) und Geist (esprit) als eine der bedeutsamsten Eroberungen des vergangenen Jahrhunderts. Merleau-Ponty selbst wird zu Recht zu dieser Tendenz zugeordnet. In dem vorliegenden Beitrag wird die Rolle des Begriffs von leiblichen Stil im Denken Maurice Merleau-Pontys untersucht: es wird der Versuch unternommen, zu zeigen, dass solch ein Begriff sich in dem neuen Ideal vom „Humanismus“ einsetzt, welche Merleau-Ponty in dem obengenannten Aufsatz plädiert. Im Einzelnen wird die Untersuchung erweitert und vertieft, welche schon Linda Singer in ihrem Aufsatz „Merleau-Ponty on the Concept of Style“ (1981) skizziert hatte. Während Singer die Relevanz des Stils in Merleau-Pontys Deutung der Malerei und in seinem späten Ontologie unterstreicht, wird hier die These vertreten, dass das konstitutive Orientiert-sein des Menschen, das auf der Leiblichkeit beruht, als Hintergrund und Voraussetzung unseres „stilisierten“ und „stilisierenden“ Handeln fungiert. Unter Anlehnung an diese Betrachtungen wird es möglich sein, Merleau-Pontys systematische Auseinandersetzung mit der Thematik der Geschlechtlichkeit, welche die *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) enthält, ins Auge zu fassen. Laut Merleau-Ponty, eine Person als Mann oder als Frau zu erkennen heißt nicht die Beständigkeit eines Wesens oder einer Eigenschaft wahrzunehmen, sondern die Fortdauer einer Handlungsweise. Durch diese Aussage beschränkt er sich auf der in der Tradition dominanten Geschlechterkategorisierung: Unser Argument ist hier, dass es möglich ist, mit der Hilfe von Merleau-Ponty über Merleau-Ponty selbst hinaus zu gehen und dass der Stilbegriff uns zugute kommen kann, genau um diese binäre Gegensätzlichkeit zu verflüssigen. Der Begriff bietet sich also der Frage zum Menschsein als operativ um dadurch auch den Zusammenhang zwischen Normalität und Anormalität als Voraussetzung des Menschlichen zu revidieren. ♦

Madalina Diaconu ◇ Wohnen Tiere? Wohnen mit Tieren? Die anthropologische Differenz am Beispiel des interspezifischen Wohnens

Der Vortrag untersucht, ob das Wohnen weiterhin dem Menschen vorbehalten bleiben soll oder aber auch auf Tiere erweitert werden kann, und thematisiert desgleichen, welche Konsequenzen die Fragen nach dem Wohnen der Tiere und nach dem Wohnen mit Tieren für die anthropologische Differenz haben kann. Die Phänomenologie wird derzeit aus der Perspektive der „Tierphilosophie“ widersprüchlich beurteilt: Sie wird entweder aufgrund ihres differentialistischen Paradigmas in der Auslegung der anthropologischen Differenz ignoriert (Markus Wild) oder aber der Phänomenologie nahestehende Denker werden der Avantgarde der Tierphilosophie zugerechnet, die das Tier als Subjekt zu legitimieren versucht (Ingensiep und Baranzke). Das Wohnen selbst gilt in der Phänomenologie als Grundzug des Menschenseins, etwa beim späten Heidegger (*Bauen, Wohnen, Denken*) oder bei Otto Friedrich von Bollnow (*Mensch und Raum*) und Walter Biemel (in seiner Auslegung von Kafkas *Der Bau*). Beispiele, wie Menschen ihre Lebens- und Wohnräume mit Haustieren teilen, werden zwar von Heidegger (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*), Levinas (*Nom d'un chien ou le droit naturel*) und Derrida (*L'animal que donc je suis*) angeführt, allerdings führen sie letztlich zur Wiederbestätigung der radikalen Differenz zwischen Mensch und Tier. So können Menschen und Haustiere für Heidegger keine *Mitbewohner* sein, weil das Tier allein zu einem *Mitleben* mit dem Menschen fähig ist. Dementsprechend bestünde zwischen dem Wohnen des Menschen und der Territorialität der Tiere eine unüberbrückbare Differenz. Eine solche Auffassung, die das Wohnen zu den Merkmalen der Sonderstellung des Menschen zählt, wird einerseits mit Versuchen kontrastiert, die Territorialität dem Menschen selbst zuzuschreiben, wie in der Soziologie Erving Goffmans, und andererseits durch weniger restriktive Definitionen des Wohnens relativiert, die es gestatten, das Wohnen auch auf manche Tierarten auszudehnen. Zudem werden die positiven Folgen des Wohnens mit Tieren als Ausgangssituation für die Einübung in eine interspezifische Einfühlung und für die Sensibilisierung für die Ähnlichkeiten, aber auch die Unterschiede zwischen Mensch und Tier betrachtet. Letzten Endes ermöglicht das Wohnen mit Tieren, das „Wohnen“ des Menschen in einem weiteren Sinne des Wortes über die architektonische Gestaltung des Wohnraums hinaus „menschlicher“ zu gestalten. ◇

Katherine Dormandy ◊ Wissen durch die Perspektive der Anderen

Oft müssen wir uns, wenn wir etwas wissen, auf andere Menschen verlassen. Philosophen bewerten diese Tatsache unterschiedlich. Pessimisten heben auf unsere Verletzlichkeit wegen möglicher, von anderen übernommener Irrtümer ab; Optimisten hingegen betonen die Gelegenheit zum Lernen. Das Zeugnis anderer [*testimony*] ist ein zentraler Aspekt unserer gegenseitigen epistemischen Abhängigkeit. Reduktionistische Positionen über das Zeugnis anderer [*reductionism*], die verlangen, dass der Hörer positive Gründe hat, dem Sprecher zu glauben, passen zum Pessimismus, während der Nichtreduktionismus [*anti-reductionism*], der dieses leugnet, zum Optimismus passt. Obwohl sowohl pessimistische wie optimistische Sorgen berechtigt sind, gibt es (so werde ich argumentieren) viele andere Weisen, anderen Menschen ohne solche epistemischen Sorgen zu vertrauen. Diese Weisen (inklusive das Zeugnis) sind dadurch charakterisiert, dass Personen sich auf die Perspektiven anderer einlassen. Es ist epistemisch besser, unterschiedliche ungefähr gleich verzerrte Brillengläser einzusetzen als lediglich die eigenen. Pessimisten befürchten erstens, dass Zuhörer keinen Zugang zum Denken des Zeugen haben und daher keine Weise haben zu bemerken, ob dieser sich wegen nicht-bewusster kognitiver Vorurteile irrt. Zweitens fürchten sie, dass Hörer ebenfalls von Vorurteilen betroffen sind und daher die Kompetenz des Zeugen nur unzureichend evaluieren können. Daher empfehlen Pessimisten, dass wir uns möglichst wenig auf das Zeugnis anderer verlassen. Optimisten hingegen fürchten, dass wir wegen Vorurteile psychologisch nicht in der Lage sind, von Zeugnis ausreichend zu profitieren, da wir unberechtigterweise zuviel auf unsere eigenen Überzeugungen vertrauen. Sowohl die Sorgen von Pessimisten sowie die von Optimisten sind berechtigt. Wir befinden uns daher zwischen der Scylla der Anfälligkeit für die Irrtümer anderer, wenn wir uns auf ihr Zeugnis verlassen, und der Charybdis des epistemischen Solipsismus, wenn wir es meiden. Doch weder Pessimisten noch Optimisten achten auf die vielfältigen Weisen, in der das Sich-Einlassen auf die Perspektiven anderer Überzeugungsbildung durch das Zeugnis anderer ergänzen kann. Eine Person lässt sich auf die Perspektive einer anderen Person ein, wenn sie versucht, durch deren Kommunikation die Überzeugungen, Erfahrungen, Emotionen, Werte und Erinnerungen dieser Person zu entdecken. Wenn sie zum Teil „durch das Brillenglas des anderen schauen“ kann, gewinnt sie das Potential, Wissen über die Dinge zu erwerben, die die Perspektive jener anderen Person wahrheitsgemäss erfasst. Zwar ist jede Perspektive begrenzt; doch jede ist begrenzt als andere. Der entscheidende Punkt ist, dass das Sich-Einlassen auf eine andere Perspektive die Möglichkeit bietet, nicht nur die Überzeugungen der anderen kennen zu lernen, sondern auch die Gründe zu durchschauen, auf denen sie beruhen. Gründe sind manchmal schwierig auszudrücken, jedoch geht Kommunikation über das wörtliche Zeugnis weit hinaus. Stellen wir uns vor, dass „Kommunikation“ der obere Knotenpunkt einer Taxonomie ist, die sich in „linguistische“ und „nicht-linguistische“ Kommunikation verzweigt. „Linguistisch“ verzweigt sich in „wörtlich“, „imaginär“ und „nicht-wörtlich“. „Nicht-linguistisch“ verzweigt sich in „Körpersprache“, dem Helfen einer Person, eine schwer zu beschreibende Erfahrung zu machen usw. Außerdem führt persönliche „Kenntnis in der Zweiten Person“ zur Offenheit, die Perspektiven anderer ernst zu nehmen mit ihnen Empathie zu kultivieren. Die Kenntnis der Perspektiven anderer kann viel mehr epistemische Gründe liefern (nämlich unsere eigenen und die anderer Personen) als die typische Überzeugungsbildung aufgrund des bloßen Zeugnisses anderer, und es verleiht unseren Gesamtgründen mehr Gleichgewicht. Darüber hinaus kann eine solche Kenntnis auch unsere eigenen epistemischen Fähigkeiten verfeinern. ◊

Reinhold Esterbauer ◇ Der Wille als Leib und Zeit. Zum Konzept von Leibzeit bei Emmanuel Levinas

Mit dem *spatial turn* in der Anthropologie ist nicht nur die Leiblichkeit vornehmlich unter der Kategorie des Raumes in den Blick genommen worden, sondern wurden Topologien in den Vordergrund gerückt und ist die Konjunktur des Begriffs „Verortung“ gestiegen. Dass für Leiblichkeit auch die Zeit--Dimension zentral ist, wurde dadurch eher in den Hintergrund gedrängt. Schon Edmund Husserl hatte in den „Ideen II“ die Absolutheit des Leibes mit der „Lokalisation“ verbunden. Dabei wird laut Husserl über den Tastsinn das Ich als absoluter Ort konstituiert, der es erlaubt, von einem Oben und Unten oder den Richtungen „vorn“ und „hinten“ zu sprechen, ohne dass diese Ortsbestimmungen symmetrisiert oder umgekehrt werden könnten. Konzentriert man sich demgegenüber auf die Zeit--Dimension des Leibes, so scheint mir der Vorschlag von Emmanuel Levinas, den dieser in „Totalité et Infini“ gemacht hat, besonders bedenkenswert. Dort behauptet Levinas nämlich nicht nur, dass Leib und Zeit denselben Ursprung hätten, sondern er gründet seine Leibphilosophie zugleich auch auf eine Philosophie des Willens. Insofern die Tätigkeit des Willens eine Selbstbehauptung inkludiert, zeigt sich in jeder Äußerung des Willens dessen Für-sich. Seine Tätigkeit umfasst freilich eine doppelte Bewegung: Zum einen ist der Wille für sich tätig, zum anderen äußert er sich zugleich und transzendiert sich dadurch selbst. So wird der Wille angreifbar und setzt sich möglicher Gewalt von außen aus. Denn jeder Wille steht in der Möglichkeit, gebeugt zu werden. Ein Wille, der etwas ins Werk setzt, macht sich angreifbar. Sein Werk steht in Distanz zu ihm selbst und ist dem Zugriff der Anderen ausgeliefert. Das bedeutet, dass sich der Wille, der für sich agiert, zugleich verrät. Menschlicher Wille, der für sich tätig und zugleich angreifbar ist, kann nach Levinas nicht anders, als sich leiblich zu manifestieren. Denn nur leiblich kann er etwas ins Werk setzen und nur in leiblicher Manifestation ist er auch anfechtbar. „Diese Verfassung des Willens“, so Levinas, „ ist der Leib.“ (TI 205) Anders gesagt: „Der Leib ist der ontologische Status des Willens [...]“ (TI 205), dessen Doppeldeutigkeit sich als Sterblichkeit äußert. Für Levinas liegt in der Sterblichkeit, also in der Willenskundgebung, die zugleich Ausdruck eigener Identität und deren Verrat ist, der Ursprung der Leibzeit begründet. Sachlich noch vor der Zeit, die über das Bewusstsein in Retention und in Protention aufgespannt wird, lässt sich in der Leiblichkeit eine Zeit erkennen, die vom Bewusstsein unabhängig ist und die im Tod ihre Grenze findet. Dem Willen ist also Zeit gegeben, sich zu entfalten, nicht ohne sich dabei zugleich zu verlieren. Der „Aufschub des Todes“ (TI 208), der sich als Sterblichkeit manifestiert, die zugleich für den Willen gilt, macht die Grundbestimmung dieser Leibzeit aus. Dieser Konzeption von Leiblichkeit und Zeitlichkeit, die nach Levinas im menschlichen Willen gründet, soll der Vortrag nachgehen, sie auf ihre Tragfähigkeit hin überprüfen und sie kritisch weiterdenken. ◇

Pellegrino Favuzzi ◊ Ernst Cassirer als Sozialphilosoph? Eine historisch-systematische Annäherung

Der Vortrag verfolgt das Ziel, die sozialphilosophische Facette der Kulturphilosophie Ernst Cassirers zu beleuchten und die Frage nach ihrer historischen und systematischen Relevanz anzusprechen. Da eine solche Lektüre auch angesichts der bisherigen Rezeption keine Selbstverständlichkeit ist, wird grundsätzlich angestrebt, eine werkimmanente und entwicklungsgeschichtliche Skizze der Sozialphilosophie Cassirers vorzulegen und sie im Hinblick auf zwei Grundaspekte zur Debatte zu stellen. Der erste betrifft seine noch im Sinne der Marburger Schule transzendentalmethodische Bestimmung des Verhältnisses zwischen „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ als gegensätzliche Formen der sozialen Begrifflichkeit. In dieser frühen Entwicklungsphase, die das *Leibniz' System* 1902 und Weltkriegsbeiträge wie *Freiheit und Form*, *Kants Leben und Lehre* und *Zum Begriff der Nation: Eine Erwiderung auf Bruno Bauch* umspannt, wird die Kulturphilosophie Cassirers zur Sozialphilosophie insofern, als sie auf die Feststellung der Möglichkeitsbedingungen der sozialen Erfahrung fokussiert, um die methodisch unangemessenen Voraussetzungen einer naturalistischen Begründung des Sozialen zu entlarven und sie durch eine kulturbegriffliche Rechtfertigung zu ersetzen. Der zweite Grundaspekt betrifft die Bestimmung der sozialen Begrifflichkeit unter dem Stichwort „Gemeinschaftsgefühl“, die erst durch die kulturphilosophische Problematisierung des Mythos der frühen 20er Jahre in Studien wie *Sprache und Mythos* oder dem zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* erfolgt, in denen die Gesellschaft als eine rein durch mythisch-religiöse Kategorien bedingte kulturelle Struktur verstanden wird. Daraus ergeben sich zwei systematisch parallele, wenn auch chronologisch aufeinander folgende Motive, die diese zweite Entwicklungsphase der Sozialphilosophie Cassirers charakterisieren. Denn in Beiträgen vom Anfang der 30er Jahre, wie der Festrede *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der Deutschen Geistesgeschichte* oder den Abhandlungen zum *Problem Rousseau* und zur *Philosophie der Aufklärung*, wird die gesellschaftliche Lebensform nach „unten“ und nach „oben“ dadurch legitimiert, dass die Forderung sowohl nach einem emotionalen gemeinschaftlichen Grundkonsens, als auch nach einer stetig aktiven Bezugnahme auf die Werte einer sittlichen Zweckgemeinschaft geltend gemacht wird. In eine andere Richtung geht jedoch die bekannte Auseinandersetzung der 40er Jahre mit dem politischen Mythos als Kritik an einem totalitären sozialen Kollektiv, mit der sich Cassirer in *The Myth of the State* und einer Vielfalt von unveröffentlichten und veröffentlichten zeitgenössischen Arbeiten beschäftigt. War die Krise der Weimarer Gesellschaft aufgrund des Mangels am republikanischen Gemeinschaftsgefühl ausgebrochen, so stellt der totalitäre Staat dagegen das Problem einer durchaus emotional konstituierten Volksgemeinschaft, die den ethischen Bezug auf die Wertgemeinschaft aus den Augen verloren hat. Aber trotz seiner pointierten Kritik an der mythisch-politischen Vernunft geht Cassirer auch in seiner späten Sozialphilosophie immer noch davon aus, dass gewisse „positive“ Emotionen, insbesondere der Edelmüt als wertbezogene ethische Form des sozialen Mitgefühls, eine grundlegende Rolle bei der demokratischen Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung spielen müssen. ◊

Christian Feldbacher ◇ Definitionicism

In Frege's *Grundlagen* (1884) we find the first comprehensive attempt of logicising "mathematics". By the partial reduction of mathematics to logic also the epistemic notion of analyticity became unified inasmuch as the three parts of analytic truths, namely mathematical, logical, and definitional/conventional truths were at least partly reduced to the latter two categories. In subsequent investigations also the foundations of logic were discussed quite extensively by providing even more fundamental principles for distinguishing logical truths from non-logical ones. Three main approaches can be differentiated in these investigations: Belnap's structural rules approach (1962), Quine's approach of substitution *salva congruitate* (1979), and Tarski's invariance approach (1986). All three suggestions fail in its details in distinguishing adequately logical from non-logical truths. In this paper a fourth approach will be discussed which serves also as further unification of the analyticity concept: with the help of definitional/conventional criteria alone we try to show how one may reconstruct a bulk of the predicate calculus' logical truths. In doing so, we are able to unify the notion of analyticity even further: from logical and definitional/conventional categories to just the latter one. ◇

Stephan M. Fischer ◊ Das Schrödinger-Glas

Dispositionen haben Konjunktur. Einerseits stellt sich die Analyse von Dispositionszuschreibungen als ausgesprochen herausfordernd dar, andererseits scheinen Dispositionen fruchtbare Ansätze in vielen Feldern der Philosophie zu versprechen. Es geht in den zeitgenössischen Debatten über Dispositionen um mentale Eigenschaften (Armstrong 1973, Carruthers 2005), Werte (Lewis 1989, Johnston 1989, Smith 1994), Willensfreiheit (Vihvelin 2004, Clarke 2009), Farben (Johnston 1992), Naturgesetze (Mumford 2004, Bird 2005, 2007, Marmodoro 2010), Kausalität (Shoemaker 1980, Ellis 2001, Hüttemann 2010, Mumford 2011) und nicht zuletzt metaphysische Fragen einer humeschen oder anti-humeschen Ontologie (Esfeld 2008, Bartels 2000, Lewis 1983, 1994, Mellor 2001, Cross 2007). Ich möchte hier eine Analyse der Dispositionszuschreibung vorstellen, die vermittels eines physikalischen Gedankenexperimentes durchgeführt wird. Das Objekt dieser Analyse nenne ich ein „Schrödinger-Glas“. Es besteht eine gewisse – wenngleich in zentralen Aspekten nicht vollständige – Analogie zur berühmten Schrödinger-Katze. Die präsentierte Analyse hat erhebliche Auswirkungen auf alle der oben genannten Bereiche der Debatte zu Dispositionen. Ich stelle ein System vor, dem *mit derselben Berechtigung eine bestimmte Disposition zugeschrieben werden kann, als auch die gegenteilige Disposition*. Entscheidend am vorgestellten System ist nun, dass es sich bei keiner der beiden Dispositionen um eine *maskierte* (Bird 1998), eine *finkische* (Martin 1994) oder eine *nachahmende* (Johnston 1992) Disposition handelt. Beide Dispositionen sind in einer ausschließlich intrinsischen Basis fundiert: kein Dämon (Smith 1977), kein Zauberer (Lewis 1997), kein Schlüssel-Schloss-Verhältnis (McKittrick 2003). Auch wenn es sich also nicht um ein Problem der Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Eigenschaften handelt (Langton und Lewis 1998, Clarke 2008, Everett 2009), ist die konditionale Analyse von Dispositionen, sowohl als *einfache* als auch *reformierte* Analyse (Lewis 1997, Choi 2006, Lowe 2011) erneut herausgefordert. Das beschriebene System zwingt uns zu folgender dispositionellen Zuschreibung: System S hat die Disposition D *und zugleich* die gegenteilige Disposition $\neg D$; die dispositionelle Zuschreibung „ist zerbrechlich“ ist *gleichberechtigt* mit der Zuschreibung „ist unzerbrechlich“. Die Herausforderung besteht zum Einen darin, dass zwischen der Berechtigung einer dispositionellen Zuschreibung und der Berechtigung der Zuschreibung der gegenteiligen Disposition nicht mehr entschieden werden kann. Die konditionalen Analysen werden damit nicht direkt falsch – aber beide (gegenteiligen) sind ihrer inhaltlichen Berechtigung nach nicht mehr zu diskriminieren. Damit sind zwei, von praktisch allen Teilnehmern an der Debatte geteilte Überzeugungen, Dispositionen – falls es sie überhaupt gibt – seien *Eigenschaften* und ihre Manifestation notwendig mit Auftreten der Auslösebedingungen verbunden, in Frage gestellt. Man wäre gezwungen zu sagen, einem physikalischen Objekt kann gleichzeitig die dispositionelle Eigenschaft DE und ihr Gegenteil $\neg DE$ zugeschrieben werden. Damit erhebt sich die Frage, ob Dispositionen überhaupt vernünftigerweise als Eigenschaften aufgefasst werden können. Besonders von so einer Analyse betroffen ist die dispositionelle Auffassung von Naturgesetzen. Das auf den Dispositionen als kausalen Eigenschaften gestützte Argument, der qualitative Charakter einer Eigenschaft bestünde in der Kraft, bestimmte Wirkungen zu produzieren – die kausal-dispositionelle Theorie von Eigenschaften – wird fraglich. Damit auch die Konsequenz einer metaphysischen Notwendigkeit von Naturgesetzen. Naturgesetze sind dann eben nicht in allen möglichen Welten gleich. ◊

Dirk Franken \diamond On what is Wrong with Modal Empiricism?

Modal Realists assume that how the world as a whole *really* might have been (i.e. what the *metaphysically possible worlds* are) is a mind-independent fact. This gives rise to metaphysical and epistemological disputes along the lines of the following pairs of claims:

Modal Dualism (MD):	The space of conceptually possible worlds outruns the space of metaphysically possible worlds.
Modal Monism (MM):	MD is false.
Modal Empiricism (ME):	We cannot know <i>a priori</i> which (apparently) possible worlds are metaphysically possible.
Modal Rationalism (MR):	ME is false.

Given obvious background assumptions, the following conditionals hold:

- (i) $\neg \text{ME} \rightarrow \neg \text{MD}$
- (ii) $\neg \text{MR} \rightarrow \neg \text{MM}$

Resting on (ii), Proponents of MD often attack MM through attacking MR. Next to general qualms with the idea of *a priori* knowledge of mind-independent facts, their arguments against MR rest on well-known examples of sentences which are necessarily true while not knowable *a priori*. Quite surprisingly, most proponents of MD confine themselves to warding off the attacks along these lines. Against this, I will choose an offensive strategy analogous to the one driven by the opponents of MD. That is, I will, resting on (i), attack MD through attacking ME. Here is an outline of my argument: No doubt, the sentence 'Necessarily, water is composed of H₂O' is true as well as not knowable *a priori*. According to proponents of ME, this means that there is no metaphysically possible world, but at least one conceptually possible world, in which the proposition expressed by the sentence 'Water is *not* composed of H₂O' is true. Apparently, this assumption rests on a conception of conceptually possible worlds as sets of sentences or something similar. Starting from such a conception, however, would be to beg the question against MM. Since on MM, the conceptually possible worlds just *are* the metaphysically possible worlds, they are to be understood accordingly: as complete ways the world might have been. And this is just another way of saying that they are to be understood as *truthmakers* of modal propositions. Understanding conceptually possible worlds along these lines has an important consequence: Since truthmakers are individuated by the propositions they make true, there cannot be more than one conceptually possible world making true one and the same set of propositions. In light of this, look at our example again. For well-known reasons, the truth conditions of the sentences 'Necessarily, water is composed of H₂O' and 'Necessarily, H₂O is composed of H₂O' are exactly the same. But, given what I have just said, this means that if there were a conceptually possible world which makes the former sentence false, as ME claims, it would have to make the latter sentence false as well. And this reduces the claim of ME *ad absurdum* since, obviously, there is no conceptually possible world that meets this condition. Given, what I assume, that parallel considerations hold for all other candidate examples of *a posteriori* necessities, ME, and hence MD, is to be rejected *tout court*. \diamond

Marie-Luisa Frick ◊ Das *wahre Menschsein* und das Recht, Rechte zu haben. „Untermenschen“, „Unmenschen“ und „Noch-Nicht-Menschen“

Menschenrechte lassen sich grundsätzlich auf zweierlei Weisen verstehen: Als Katalog („Charta“) von einzelnen garantierten Ansprüchen einerseits, über deren inhaltliche Detailausgestaltung ebenso engagierte Diskussionen geführt werden wie über ihre (Un-)Teilbarkeit in Hinblick auf bürgerlich-politische und wirtschaftlich-soziale Rechte. Ein grundsätzlicheres Verständnis von Menschenrechten setzt hingegen bei der bloßen Idee an, der zufolge jeder Mensch allein aufgrund seines Menschseins über bestimmte – erst näher zu definierende – Ansprüche verfügen soll. Dieser Menschenrechtsgedanke umfasst damit sowohl eine universalistische (*jeder*) als auch individualistische (*jeder Einzelne*) Dimension. Insbesondere erstere knüpft an anthropologische Voraussetzungen an, die in Aushandlungskontexten des Rechts, Rechte zu haben, also überhaupt als menschenrechtliches Anspruchssubjekt in Frage zu kommen, weniger beschreibender Natur, als vielmehr normativierend sind. Dies zeigt sich an unterschiedlichen Teildiskursen der Menschenrechtsphilosophie, von denen ich ein paar im Rahmen des angebotenen Vortrages beispielhaft beleuchten möchte: Es sind dies der historisch, aber auch darüber hinaus bedeutsamer Ausschluss von ethnisch/ständisch gefassten „Untermenschen“-Kategorien (Stichwort „Kasten“); der Ausschluss von gewissen Arten von Gesetzesbrechern bzw. Kriegsgegnern als „Unmenschen“ (Stichwort „Terroristen“), wie er unter der Rubrik eines so genannten Feindstrafrechts erwogen wird; sowie der Ausschluss von „Noch-Nicht-Menschen“ im Bereich ungeborenen Lebens (Stichworte Schwangerschaftsabbruch, PID). In allen drei Fällen stellt sich die Frage nach dem „wahren Menschsein“ als die folgenschwere Türhüterin zum Geltungsbereich der Menschenrechte dar: Ihre Beantwortung entscheidet über Exklusion oder Inklusion hinsichtlich des grundlegendsten aller Rechte, des Rechts auf Menschenrechte. Sie sorgfältig zu durchdenken, ist daher eine unverzichtbare Aufgabe jeder Theorie der Menschenrechte. Folgende Fragestellungen sollen im Zentrum des angebotenen Vortrages stehen: Welche Rechtfertigungen werden in den Demarkierungen von wahren bzw. eigentlichem und verwirktem bzw. uneigentlichem Menschsein zugrunde gelegt? Wodurch unterscheidet sich die holistische Verfehlung des menschenrechtlichen Universalismus (Verweigerung des Rechts auf Rechte) von Teil-Exklusionen hinsichtlich einzelner Rechte in seinen Erscheinungsformen als auch Auswirkungen auf den Menschenrechtsgedanken? Welche inklusivistischen Ressourcen lassen sich dagegen aufbieten? ◊

Daniel Friedrich ◇ Der Mensch als autonomes Wesen in der Gemeinschaft. Solidarische Gesundheitsversorgung und wie sie deliberativ zu rechtfertigen ist

Wir Mitteleuropäer leben in wertpluralen Gesellschaften. Aber selbst wenn diese These wenig kontrovers sein mag: Aus der empirischen Feststellung einer normativen Pluralität innerhalb (nicht nur) unserer Gesellschaften folgt noch kein Zwang, all diese unterschiedlichen Wertvorstellungen als legitim anzuerkennen. So ist dort, wo weltanschauliche und evaluative Unterschiede vorliegen, auch mit politischen Auseinandersetzungen um die Durchsetzung der jeweils präferierten Vorstellungen zu rechnen. Dies lässt sich u.a. an Debatten wie die um die rechtliche Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften und der heterosexuellen Ehe nachvollziehen. Die Versuche, innerhalb pluraler Gesellschaften einheitliche Wertmaßstäbe und Normen einzuführen und aufrechtzuerhalten, die für alle Mitglieder der Gesellschaft gelten sollen, sind mit einem hohen Konfliktpotenzial verbunden. Dieses können auch die ethischen Großtheorien, wie zum Beispiel der Utilitarismus oder der Egalitarismus, nicht befrieden. Diese Theorien sind zwar einerseits bestrebt, einen möglichst neutralen moralischen Standpunkt – den *moral point of view* – einzunehmen, versuchen von diesem aus andererseits aber allgemein geltende Werte oder Normen abzuleiten. Die solidarische Gesundheitsversorgung der Bevölkerung ist ein Bereich gesellschaftlichen Engagements, der sich in diesem Spannungsverhältnis zwischen Wertepluralismus und dem Versuch einheitlicher Wertvorgaben befindet. So wird von kaum jemandem ernsthaft bezweifelt, dass Gesundheit eine der zentralen Größen im Gesundheitswesen ist, an deren Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung sich die Qualität der Gesundheitsversorgung bemisst. Allerdings wird kontrovers diskutiert, was unter Gesundheit verstanden wird bzw. was darunter verstanden werden sollte. Bei gegebenem Pluralismus ist auch in Fragen des „richtigen Verständnisses von Gesundheit“ normativ darüber zu entscheiden, ob, und wenn ja, welche Handlungsanweisungen aus der Feststellung bestimmter Gesundheitszustände zu folgen haben. Lebenspraktisch – und das meint hier vor allem *politisch* und *juristisch* – werden ethisch rechtfertigbare Kompromisse gesucht, die einen *Modus vivendi* ermöglichen sollen, der die verschiedenen Überzeugungen zu berücksichtigen versucht. Das Ziel meines Vortrags besteht darin, einen Weg zu skizzieren, auf dem ein solcher *Modus vivendi* für die solidarische Gesundheitsversorgung erreicht werden kann, der ethisch rechtfertigbar und zugleich für die Betroffenen akzeptabel ist. Auf der Suche nach einem geeigneten Entscheidungsfindungsansatz schlage ich den *diskursethischen* bzw. *deliberativen* Pfad ein. Dieser scheint mir unter der Bedingung eines Wertepluralismus am erfolgversprechendsten zu einem hier gesuchten *Modus vivendi* zu führen, wie ich argumentieren werde. Die tragende Prämisse der deliberativen Theorie besteht m. E. darin, dass Menschen prinzipiell moralisch sein wollen und können. Verbunden mit zwei weiteren Prämissen (erstens, dass gesunde Erwachsene als Gleichberechtigte in moralischen Fragen zu behandeln sind, und zweitens dass bestimmte Aspekte von Gesundheit auch in einem subjektiven Verständnis für alle Menschen existenziell wichtig sind) entfaltet sich in der Folge – entgegen der üblichen partikularen – eine universale Lesart von Solidarität, die auch für die gesellschaftliche Gesundheitsversorgung übernommen werden sollte. Innerhalb meines Vortrags werde ich die Strategie verfolgen, geeignete deliberative Theorien – insbesondere sind dies die von Peter Ulrich und Norman Daniels – miteinander zu verbinden, sodass sich ein kohärenter Ansatz ergibt, der auf europäische Gesundheitswesen anwendbar ist. Die geografische Einschränkung ist dabei nicht prinzipieller Natur, sondern dem Umstand geschuldet, dass funktionierende solidarische Gesundheitswesen einem Rechtsraum bedürfen, innerhalb dessen solidarische Pflichten und Rechte durchsetzbar sind. ◇

Georg Friedrich ◊ Erkenntnisleitende Metaphern

Wenn Physiker davon sprechen, dass sich unsere Sonne eines entfernten Tages in einen roten Riesen und noch viel später in einen weißen Zwerg verwandeln wird, oder davon, dass sich Elementarteilchen auf allen möglichen Wegen gleichzeitig von einem Punkt A zu einem Punkt B bewegen, kommt man schwerlich umhin, nach der Quintessenz dieser und ähnlicher Aussagen zu fragen. Auch wenn Psychologen leger erklären, dass Erinnerungen im Gehirn gespeichert werden, so möchte man wissen, was gemeint ist. Eine erste und natürlich erscheinende Möglichkeit bestünde darin, diese Aussagen wörtlich zu verstehen, womit sich eine ganze Reihe an weiterführenden Fragen ergeben würde: Wie kann es sein, dass sich bestimmte Gegenstände zur selben Zeit an zwei verschiedenen Orten aufhalten? Können Informationen auf biologischem Material gespeichert werden wie Mais in einem Speicher oder wie Daten auf einer Festplatte? Die zweite Möglichkeit, die mir viel mehr zu versprechen scheint, besteht darin, danach zu suchen, was Physiker oder Psychologen eigentlich sagen wollen, ihnen also gewissermaßen zu unterstellen, dass sie sich in vereinfachender und irreführender Weise ausdrücken. Damit entsteht konkret die Aufgabe, zu erklären, wie die zuvor genannten Sätze interpretiert werden können. Ich möchte vorschlagen, die genannten Aussagen metaphorisch zu verstehen. Physiker sprechen zwar nicht von der Schwarzes-Loch-Metapher und auch Chemiker sprechen nicht von der Kohlenwasserstoffketten-Metapher, doch immerhin sprechen Psychologen von der Computer-Metapher. Auch in der Wissenschaftstheorie wird die Auffassung vertreten, dass einige naturwissenschaftliche Beschreibungen metaphorisch zu verstehen sind. Diese Metaphern spielen sowohl bei der Entstehung von Theorien als auch bei ihrer Verbreitung eine wichtige Rolle. Ausgangspunkt einer Diskussion kann die Tatsache sein, dass natürliche Sprache mit metaphorischen Ausdrücken durchsetzt ist, eine ausschließlich wörtliche Redeweise wäre kaum vorstellbar; und wir verstehen die metaphorische Ausdrucksweise im Allgemeinen. Daran anknüpfen muss man sich die Frage stellen, warum wir Metaphern auch bei der Formulierung von wissenschaftlichen Theorien verwenden. Leistet die Metapher einen Beitrag zum Erkenntnisprozess, der durch eine vorwiegend wörtliche Ausdrucksweise nicht oder nur mit erheblich größerem Aufwand erreicht werden könnte? Warum nimmt die Metapher bei der Formulierung wissenschaftlicher Theorien eine zentrale Stellung ein? Ein zweiter Blick macht sichtbar, dass in wissenschaftlichen Theorien zwei Arten von Metaphern verwendet werden: theoriekonstituierenden Metaphern und nicht-theoriekonstituierenden Metaphern. Eine nicht-theoriekonstituierende Metapher kann vollständig eliminiert werden, d. h. das, was durch die Metapher zum Ausdruck gebracht wird, kann auch wörtlich gesagt werden. Wenn jemand von Kraftfeldern spricht, so denkt er dabei an Dinge, die mit Maisfeldern nur eine entfernte Ähnlichkeit aufweisen. Die Metapher dient dazu, die Theorie anschaulich vorstellbar zu machen. Auf eine theoriekonstituierende Metapher kann nicht verzichtet werden, sie ist ein integrativer Bestandteil einer wissenschaftlichen Theorie. Der Kerngedanke der Computer-Metapher, nämlich dass das menschliche Gehirn ein informationsverarbeitender Mechanismus ist, kann nicht in wörtlicher Weise formuliert werden. In beiden Fällen scheint es mir gerechtfertigt zu sein, von *erkenntnisleitenden Metaphern* zu sprechen. Nicht-theoriekonstituierende Metaphern sind erkenntnisleitend, da sie einen überblicksartigen und schnellen Zugang zu einem neuen Gegenstandsbereich bieten. Theoriekonstituierende Metaphern sind in einem viel stärkeren Sinn erkenntnisleitend, sie der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis. ◊

Axel Fussi ◊ Modern & Post-Modern Identities in Light of Indian Philosophy

This paper addresses questions of identities in modern, particularly post-modern theories in Western philosophy against the backdrop of ontological positions of the Yoga-Samkhya system in Indian philosophy. These questions gain momentum in the face of an increasingly complex social and technological environment. The fraying options for constructing identities are being subjugated to AI automated control systems, such as large-scale surveillance programmes, that not only subvert the privilege of privacy, instrumental to psychological integrity, but seriously undermine the constitutional framework, upon which our practice of political liberalism and personal freedom is built. The pace at which we are carried away by Silicon Valley-inspired versions of Utopia, not only urges the question how we, as human beings, can keep apace with technological developments, but also how we may harness the undisputed advantages of technology rather than becoming its commodified objects. The concept of Ahamkara (lit. the I-maker), featured in Yoga-Samkhya philosophy, provides a valuable heuristic model for the interpretation of these rather fluid and protean processes underlying a technologically enhanced *bricolage* of identities. Ahamkara is understood as the principle of a dynamic organization of immanent identities, reflecting their transcendent source - the individual Purusha - the principle of consciousness. Prakriti, the material principle, not only bridges psychological subject-object divides, but also the ontological separation of matter and mind, since all processes within Prakriti are *material* by definition. We will argue the necessity of reformulating Western concepts of personal identity, in light of the assumption that it is our psychological potential that needs to be developed through a process, that in Samkhya-Yoga is aiming at Moksha, the liberation of original consciousness from its projective entanglement in the processes of Prakriti. We will look at these processes among others from the point of view of alienation in Marxian terms and Deleuze's desiring-machines. Furthermore, these processes involve not only the development of our critical faculties, but also the assertion of our position in negotiating between 'natural' and 'technological' environments. Only in taking responsibility for this position will we be able to bridge what Anders has called the Promethean gap. Our ability to bridge this gap will be crucial in counteracting the erosion of the concept of responsible individuals which forms the basis of political and legal institutions in democratic societies. ◊

Peter Gaitsch ◊ Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie

Die Tendenz der klassischen philosophischen Anthropologie, den Menschen als ein Lebewesen unter anderen ausgehend von seiner Verwandtschaft mit allem Lebendigen zu bestimmen, wurde in der Phänomenologie lange Zeit aus methodologischen und ontologischen Bedenken abgelehnt: In einer phänomenologischen Analyse in Erster-Person-Perspektive ist primär die eigene, erlebte – nicht durch biologische Vergegenständlichung vermittelte – (reine) Subjektivität zugänglich; und die Seinsweise des „Daseins im Menschen“ (Heidegger) lässt sich nicht additiv durch eine Kombinatorik vermeintlich basalerer Seinsweisen analysieren. Diese transzendentalidealistische bzw. fundamentalontologische Einstellung in der Phänomenologie hat dazu geführt, dass die Phänomenologie lange Zeit über die biologische Natur des Menschseins und über das mit allen Lebewesen geteilte Leben wenig (bis auf Ausnahmen: Maurice Merleau-Ponty, Georges Canguilhem, Hans Jonas) zu sagen wusste. In der gegenwärtigen Debatte gibt es jedoch Versuche, diesem Desiderat einer phänomenologischen Biologie nachzukommen, und zwar im Rahmen einer Phänomenologisierung der lebendigen Natur, die den reduktionistischen Naturalisierungsprogrammen begegnet. Diese Bewegung der Phänomenologisierung ist heterogenen Ursprungs. Zum einen geht sie aus von einer Metatheorie der Biologie, nämlich der systemtheoretischen Autopoiesiskonzeption, wie sie von Francisco Varela über die Jahre hinweg durch die Anreicherung phänomenologischer Einsichten („sense-making“, perspektivische Welthabe) modifiziert wurde (Varela, Evan Thompson, u.a.). Zum anderen beinhaltet sie aber auch genuin phänomenologische Konzeptionen wie vor allem Renaud Barbaras' Phänomenologie des Lebens, die er auf dem Wege einer metaphänomenologischen transzendentalen Analyse der phänomenologischen Korrelation von Subjekt und Welt gewinnt und die ihn zum Begehren als Wesensmerkmal aller Lebewesen und damit verbunden zu einer sogenannten „privativen Biologie“ führt. Ferner zeigt der von Thomas Fuchs auf phänomenologischer Basis ausgeführte Leib-Körper-Aspekt dualismus, dass die phänomenologische Reintegration des Menschen in den Gesamtzusammenhang des Lebens auch Aporie auflösende Konsequenzen für aktuelle anthropologische Debatten etwa im Kontext der Neurowissenschaften hat. Vor dem Hintergrund dieser laufenden Debatten beabsichtige ich in meinem Vortrag, Husserls konstruktiven Beitrag zu diesem Thema zu untersuchen. Denn in Husserls Werk finden sich, wie zu zeigen ist, nicht nur transzendentalidealistische Elemente, die gegenüber dem Ansatz einer phänomenologischen Biologie eine *prohibitive* Wirkung ausübten und immer noch ausüben, sondern es finden sich auch *permissive* Elemente, die mit seinem grundlegenden Begriff der Leiblichkeit verknüpft sind. Insbesondere anhand einer Analyse der Beilage XXIII (1936) der *Krisis* und einer darauf aufbauenden biologischen Relektüre der *fünften cartesianischen Meditation* (Hua I, 121–177) möchte ich untersuchen, inwieweit sich die dort entwickelten Begriffe der fremdpsychischen „Appräsentation“ und der zwischenleiblichen „Paarung“ auf alle Lebewesen ausdehnen lassen. Das Ziel ist es, auf diesem Wege eine Krioteriologie für die sinnvolle Anwendung phänomenologischer Grundbegriffe („Leib“, „Intentionalität“, etc.) auf andere Lebewesen (Tiere, Pflanzen, Einzeller) zu entwickeln. ◊

Michael Ganner, Caroline Voithofer ◇ Geschütztes Leben, Mensch, Person. Näherungen über das und aus dem Recht

Das Recht ist fundamental in die Grenzziehungen zwischen den Kategorien „geschütztes Leben“, „Mensch“ und „Person“ involviert, obwohl es Großteils den Menschen als rechtlich vorgelagerte Einheit voraussetzt. Dies zeigt sich vor allem daran, dass sowohl der Beginn als auch das Ende des menschlichen Lebens stark – entweder ausdrücklich durch gesetzliche Regelungen oder implizit durch das Nicht-Tätigwerden des Gesetzgebers – reguliert sind. Wir bieten einen Überblick über die vorhandenen Regelungen des Gesetzgebers, deren Regelungszweck und über einschlägige Entscheidungen der Höchstgerichte. Dieser Überblick bildet die Basis für die kritische Diskussion der Rolle des Rechts in der (Re)Konstruktion der Grenzziehungen sowie von (un)gewünschten Körpern. In Bezug auf den Beginn des menschlichen Lebens werden wir auf Regelungen aus dem Bereich des Fortpflanzungsmedizinrechts eingehen. Anfang 2015 wird erstmals in Österreich eine ausdrückliche gesetzliche Regelung der Präimplantationsdiagnostik in Kraft treten. Ein Problemfeld, das sich dabei eröffnet betrifft die Selektion von gewünschtem Leben, die dadurch auf die Phase vor Implantation von in-vitro geschaffenen Embryonen vorgelagert wird. Die Selektionsmöglichkeit setzt sich bis zum Eintreten der Wehen fort, wenn „eine ernste Gefahr besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein werde“ (§ 97 Abs 1 Z 2 Strafgesetzbuch). Dies zeigt, dass der Lebensschutz in Österreich erst mit vollendeter Geburt vollkommen greift. Ein weiteres Problemfeld ist die ebenso ab 2015 erstmalig in Österreich zulässige Eizellspende, die der Gesetzgeber im Wesentlichen gleich geregelt hat, wie die Samenspende ohne dabei wesentliche Unterschiede zwischen den beiden angemessen zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang zeigen wir auch, dass über Körperteile (Zellen, Embryos) im Recht verfügt werden kann – ähnlich wie über (sonstige) Sachen. In Bezug auf das Ende des Lebens werden wir kurz auf das Thema Sterbehilfe eingehen. In Österreich ist die Mitwirkung am Selbstmord (§ 78 StGB) strafbar. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob den Grundprinzipien der Autonomie und Gerechtigkeit entsprochen wird, wenn zB Ehemänner, die ihre Ehefrau auf der Reise in die Schweiz begleiten, die dort assistierten Suizid in Anspruch nimmt, strafrechtlich verurteilt werden oder wenn hochbetagte, schwerkranke Personen, die versuchen sich umzubringen, und wo das misslingt, in der Psychiatrie eingesperrt und zwangsbehandelt werden. Der EGMR hat dazu im Jahr 2002 im Fall *Pretty/Vereinigtes Königreich* festgestellt, dass es sich um einen Eingriff in das durch Art 8 EMRK gewährleistete Recht auf Selbstbestimmung im Privatleben handelt, wenn jemand, daran gehindert wird, frei darüber zu entscheiden, wie er aus dem Leben scheidet. Ist dieser Eingriff gerechtfertigt, um Dritte zu schützen? ◇

James Garrison ◊ The Forgotten Rituals of Order: Remembering the First Aesthetic Technologies of Politics

Fire! Fire! Fire! This is what Prometheus brought. This is what defines humanity; this is what defines technology; this is what defines how the two are intertwined. We humans are human because we, having learned from Prometheus' transgressive gift, make fire—end of story. (And I'm sorry for yelling fire in a crowded room!) If only things were so simple. Indeed, ironies about with the myth of Prometheus. The story's origin is based on forgetfulness, on forgetfulness of how humanity is to be defined and survive, and that Prometheus' *other* gift is itself forgotten, the flame being so transfixing. This is just part of Bernard Stiegler's view. He goes on to describe how the proliferation of "technization" leads humanity to a profound forgetfulness, where access to origins is lost and remembering "originary temporality" occurs through attention not to organic or inorganic matter, but to how we organize matter, i.e. how techniques aesthetically temporalize existence. Contemporary Chinese philosopher Lǐ Zéhòu provides a similar perspective. Following Confucius, he describes early sages elevating shamanic practice in the development of ritual, language, art, and music, and how this occurs in the early proliferation of what Marx calls the humanization of nature and the naturalization of humanity. This is to say that the ritual, discursive arts are themselves material in how human society survives and thrives. Being material, ritual practice grows over time, but in a matter that covers itself over, almost like epochal geological strata, almost like sediment. Forgetfulness sets in as habits then sediment in the most basic use of religious-aesthetic- normative technologies, forming something akin to a Jungian collective unconsciousness, in ways similar to, but crucially different from, Stiegler's view. And so, Stiegler and Lǐ together show how humanity has always had an aesthetic bearing rooted in the ritualized organization of labor and material and why we ceaselessly work to forget this. The contention here is that Stiegler and Lǐ are describing the technology of social ritual in similar ways and that this is connected with a very particular mode of forgetfulness. Simply put, we forget in order *to survive* and we forget that we have forgotten. And this too is in order *to survive*. Despite the complexity of their works and their varying theoretical commitments, there is a genuine convergence in how Bernard Stiegler and Lǐ Zéhòu frame the issue of how finer techniques with a ritual basis lie at the root of human life (with whatever scope or definition) and how such techniques become covered over and lost with the passage of time. And even more telling, perhaps, are the divergences. Both will be explored here. ◊

Georg Gasser ◊ Kausalität und freies Handeln

In der aktuellen analytischen Debatte zur Metaphysik libertarischer Willensfreiheit gibt es zwei große Theorieblöcke: Ereigniskausale Ansätze (EKA) behaupten, dass freie Handlungen Ereignisse sind, die von anderen Ereignissen, welche den Handelnden *beinhalten* bzw. zum Handelnden *gehören*, auf *indeterministische* Weise hervorgerufen werden. Vor dem Vollziehen der Handlung ist es aufgrund der inneren Befindlichkeiten der handelnden Person also offen, welche der zur Verfügung stehenden Alternativen sie ergreifen wird. Entscheidend ist nur, dass eine Reihe von Bedingungen erfüllt ist, damit von einem bewussten und kontrollierten Handlungsvollzug gesprochen werden kann. Agenskausale Ansätze (AKA) bringen gegen EKA im Wesentlichen zwei Argumente vor. Erstens, den sogen. Einwand des verschwindenden Handelnden: Unter ontologischer Rücksicht gibt es in EKA die innere Verfasstheit der handelnden Person, die sich ereigniskausal rekonstruieren lässt, aber der handelnden Person selbst kommt keine davon verschiedene kausale Rolle zu. Die handelnde Person geht letztlich in ihren Motiven, Gründen, Charakterzügen oder Trieben auf. Zweitens, den sogen. Kontrolleinwand: Er besagt, dass die in EKA genannten Bedingungen nicht ausreichen, um jenes Ausmaß an Handlungskontrolle zu gewährleisten, damit von kontrollierten und freien Handlungen im Gegensatz zu indeterministisch und zufällig hervorgerufenen Vollzügen gesprochen werden kann. Aus diesen Gründen plädieren Vertreter von AKA dafür, neben den in EKA genannten Kausalfaktoren einer Handlung auch noch explizit die handelnde Person selbst samt einem *spezifischen kausalen Eigenbeitrag* anzunehmen. Dieser gibt den entscheidenden Ausschlag zum Handlungsvollzug, die sogen. Agenskausalität. Es stellt sich aber die Frage, ob die Einführung eines zusätzlichen Kausalfaktors, der direkt die handelnde Person als Ursache hat, das Problem der Handlungskontrolle tatsächlich lösen kann. Zur Beantwortung dieser Frage führe ich zwei Möglichkeiten an, die das Verhältnis zwischen den in EKA genannten Kausalfaktoren und dem in AKA zusätzlich eingeführten kausalen Eigenbeitrag der handelnden Person explizieren. Ich zeige auf, dass beide Möglichkeiten unbefriedigend sind. Die Gründe hierfür sind m. E. zweifach: Erstens liegt eine angemessene Antwort auf die Frage nach der erforderlichen Handlungskontrolle nicht im Auffinden weiterer Kausalfaktoren, sondern im Hinweis, dass eine handelnde Person über die Fähigkeit verfügt, eine Handlung im Lichte ihrer Gründe anzufangen. Diese Fähigkeit ist der handelnden Person unmittelbar zuzusprechen und lässt sich nicht mehr in feinkörnigere kausale Komponenten zerlegen. Die Frage, wie eine handelnde Person ihre Handlung anfängt und welche Kausalfaktoren hierfür erforderlich sind, führt ins Leere. Sie zeigt höchstens auf, welche physiologischen und psychologischen Mechanismen notwendig sind, damit jemand die Fähigkeit des Handelns erfolgreich ausüben kann. Zweitens ist die Fähigkeit zu handeln auch als ein rationales Vermögen zu deuten. Wenn jemand glaubt, gute Gründe für eine Handlung gefunden zu haben, so muss er bzw. sie sich diese Gründe aneignen, um ihnen gemäß handeln zu können. Die Rede von Gründen ist somit nicht nur in einem kausalen dritt-persönlichen, sondern auch in einem normativen erst-persönlichen Kontext eingebettet. Wenn daher in AKA vom *sui-generis*-Charakter von Agenskausalität gesprochen wird, so sollte dieser nicht in einer eigenen Kausalrelation parallel zu Ereigniskausalität gesucht werden; Agenskausalität sollte vielmehr ein irreduzibles und grundlegendes Moment der Aktivität benennen, das bewussten Lebewesen eigen ist und sich bei Personen insbesondere in der Ausübung ihrer Rationalität manifestiert. Ein gewisser Perspektivenwechsel ist also erforderlich, um den Schwierigkeiten zu entgehen, welche die derzeitige Debatte zwischen EKA und AKA in der Explikation freien Handelns bestimmt. ◊

Christopher Gauker ◊ On the Difference between Falsehood and Nontruth

In order to capture the logical relations between sentences, it has often proved useful to allow that a sentence, or an utterance of a sentence, may be either true, false, or neither. In particular, we want to account for semantic presuppositions, the nontruth of the liar sentence, and certain failures of contraposition. But what is the difference between falsehood and nontruth? The 20th century has seen a variety of attempts to answer this question, including Bertrand Russell's positing of negative facts, Dummett's equation of truth with warranted assertibility, and the more recent dynamic conception of semantics, according to which sentences that are neither true nor false simply fail to update the context set. Each of these attempts can be criticized for failing to adequately ground semantic facts in nonsemantic facts. A different approach starts with a conception of conversational context. On the one hand, there is what the context pertinent to a conversation actually is. On the other hand, each interlocutor will have his or her own *take* on the context pertinent to the conversation. Conversation can be conceived as aimed at ensuring that each interlocutor takes the context to be what it is. The context that really does pertain can be conceived as that which is such that cooperation between interlocutors will be maximized if they all take that one to be the context pertinent to their situation. From the standpoint of this conception of the aims of a conversation, we can say that a "true" utterance is one that facilitates the achievement of the aims of the conversation to which it belongs, a "false" utterance is one that makes a deleterious, misleading contribution, and an utterance that is neither "true" nor "false" is one that is just irrelevant. What is called "truth" on this account may not in every way conform to our prior expectations regarding the truth predicate. But so-called truth on this account may nonetheless serve as the positive semantic value in a semantic theory that generates the results desired from a three-valued semantics. ◊

Alexander Gebharder ◊ How Occam's Razor Provides a Neat Definition of Direct Causation

Occam's razor is typically seen as a methodological principle. There are many possible ways to apply the razor to the theory of causal Bayes nets. It could, for example, simply be interpreted to suggest preferring the simplest causal structure compatible with the given data among all compatible causal structures. The simplest causal structure could, for instance, be the one (or one of the ones) featuring the fewest causal arrows. In this talk, however, we are interested in a slightly different application of Occam's razor: Our interpretation of Occam's razor asserts that given a causal structure is compatible with the data, it should only be chosen if it satisfies the causal minimality condition (Min) in the sense of Spirtes et al. (2000, p. 31), which requires that no causal arrow in the structure can be omitted in such a way that the resulting substructure would still be compatible with the data. When speaking of a causal structure being compatible with the data, we have a causal structure and a probability distribution satisfying the causal Markov condition (CMC) in mind. In the following, applying Occam's razor always means to assume that the causal minimality condition is satisfied. In this talk we give a motivation for Occam's razor that goes beyond its merits as a methodological principle dictating that one should always decide in favor of minimal causal models. In particular, we show that Occam's razor provides a neat definition of direct causal relatedness in the sense of Woodward (2003), provided suitable intervention variables exist and CMC is satisfied. Note the connection of this enterprise to Zhang and Spirtes' (2011) project. Zhang and Spirtes prove that CMC and an interventionist definition of direct causation a la Woodward (2003) together imply minimality. So Occam's razor is well-motivated within a manipulationist framework such as Woodward's. We show, vice versa, that CMC and minimality together imply Woodward's definition of direct causation. So if one wants a neat definition of direct causation, it is reasonable to apply Occam's razor in the sense of assuming minimality. The talk is structured as follows: In part 1 we introduce the notation we use in subsequent sections. In part 2 we present Woodward's (2003) definition of direct causation and his definition of an intervention variable. In part 3 we give precise reconstructions of both definitions in terms of causal Bayes nets. We also provide a definition of the notion of an intervention expansion, which is needed to account for direct causal relations in terms of the existence of certain intervention variables. In part 4 we show that Occam's razor gives us Woodward's definition of direct causation if CMC is assumed and the existence of suitable intervention variables is granted. In part 5 we go a step further and show how Occam's razor allows us to account for direct causation Woodward style when only stochastic intervention variables (cf. Korb et al., 2004, sec. 5) are available. ◊

Paul Georg Geiß ♦ Domänenspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht in der gymnasialen Oberstufe

In Deutschland und Österreich stand die Curriculumsentwicklung des letzten Jahrzehnts in der gymnasialen Oberstufe im Zeichen der Kompetenzorientierung. Durch die Einheitlichen Prüfungsanforderungen (EPA) der deutschen Kultusministerkonferenz wurden kompetenzorientierte Prüfungsformate für das Abitur im Fach Philosophie für alle Länder verbindlich und führten in der Folge zur Ausarbeitung von kompetenzorientierten Kern- und Rahmenlehrplänen. Auch an den österreichischen Gymnasien entstand mit der Einführung der kompetenzorientierten standardisierten Reifeprüfung für das Jahr 2014/15 die Herausforderung, Schülerinnen und Schüler der 11. bzw. 12. Schulstufe für die Matura im zweistündigen Pflichtfach „Psychologie und Philosophie“ (PUP) vorzubereiten. In der Schweiz steht diese Entwicklung von kompetenzorientierten Lehrplänen und Maturitätsverordnungen für das Ergänzungs- und Schwerpunktfach „Philosophie, Pädagogik, Psychologie“ (PPP) unmittelbar bevor, nachdem die Deutschschweizer Erziehungsdirektoren-Konferenz im November 2014 die Kompetenzorientierung im ersten zentralen Rahmenlehrplan für 21 deutsch- und gemischtsprachige Kantone für den Kindergarten- und Pflichtschulbereich beschlossen hat. Der eingereichte Vortrag möchte die Grundlagen des kompetenzorientierten Philosophieunterrichts beschreiben und aufzeigen, dass die Kompetenzorientierung – richtig verstanden und auf den gegenwärtigen Forschungsstand der Philosophiedidaktik bezogen – nicht wirklich etwas Neues in diesem gymnasialen Unterrichtsfach darstellt und dass die Vermittlung von Sachwissen weiterhin ein wichtiges Unterrichtsziel bleibt. Durch die Erfahrungs- und Schülerorientierung wie auch durch die Transformation von Fachmethoden zu Arbeits- und Unterrichtsmethoden hilft die kompetenzorientierte Philosophiedidaktik philosophische Bildungsprozesse zu initiieren und das Problem des „trägen Wissens“ zu überwinden. Dabei werden die Grundlagen des kompetenzorientierten Philosophieunterrichts aus den philosophiedidaktischen Beiträgen von Rehfus, Martens und Rohbeck rekonstruiert und ein domänenspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht abgeleitet, welches das Kompetenzmodell der EPA der Kultusministerkonferenz in Hinblick auf den Unterricht sinnvoll erweitert. Dieses Kompetenzmodell spezifiziert und fokussiert auch das Kompetenzmodell des Leitfadens für die neue Reifeprüfung in PUP für den Fachbereich Philosophie. ♦

Tobias Götze ◇ Anthropologie als Negative Anthropologie. Zur Skizze eines (verschollenen) Forschungsprogramms

Die Wahlmöglichkeit, „Mensch zu sein“ als Fundament oder Floskel zu bestimmen, stellt vor ein Dilemma: Den Menschen als unhintergehbaren Ausgangspunkt aller Erkenntnis zu begreifen mutet ebenso unangemessen an, wie ihn zum spukenden Gespenst zu degradieren. In beiden Fällen wird die Erklärungsfunktion des Begriffs Mensch entstellt, einmal im Sinne transzendentalphilosophisch-hoffnungsvoller Überladung, dann im Sinne hysterischer Entleerung. Wohlwollender betrachtet zeigt die Formulierung ein Spannungsfeld an: Der Begriff Mensch muss zwischen diesen beiden Polen entworfen werden – und genau diesem Vorhaben widmet sich meine Promotion und mein darauf basierender Vorschlag eines Beitrages für den Kongress. Um die Anthropologie in diesem „Zwischen“ zu verorten, versuche ich, das Programm der Negativen Anthropologie (U. Sonnemann) zu rehabilitieren und zu erweitern. Das „Zwischen“ wird damit abgedeckt, da in der Negativen Anthropologie die Kritik angelegt ist, den Begriff des Menschen für wesensphilosophische Begründungszwecke zu missbrauchen, ohne ihn dabei aber als Erscheinung zu übergehen. Dies soll am Begriff des Negativen in doppelter Hinsicht verdeutlicht werden, einerseits, sofern das Negative das Gegenteil des Positiven und andererseits, sofern es das Gegenteil des Affirmativen (T. Rentsch) meint. Im ersten Schritt bedeutet dieses Vorhaben eine Suche nach den konstitutiven Negativitätsfiguren des Entzugs und der Passivität (K. Busch), die ich mit dem Paradigma des vermögenden und mächtigen Menschen kontrastieren will (das Negative also als Gegenteil vom Positiven). Nach dem klassischen Paradigma wird Macht primär als handlungslogische Macht verstanden und umfasst die Vermögen und Fähigkeiten des Menschen, seine Potenz. (Dieser handlungslogische Begriff kann auch als anthropologischer Machtbegriff bezeichnet werden (K. Röttgers)). Mit der Ausarbeitung einer „Negativik“ (hier durch die Darstellung des Gewichts von Konzepten der Passivität) wird dieses klassische Paradigma des aktiv-mächtigen Menschen hinterfragt und der Blick auf den Menschen einem Perspektivwechsel unterzogen. Damit bildet das Negative dann aber auch den Gegensatz zum Affirmativen, da es das klassische Paradigma in seiner positivistisch-kurzsichtigen Privilegierung entlarvt, was in einem zweiten Schritt reflektiert werden soll. Negative Anthropologie, dann gleichsam als „verneinende“ (lat. *negare*) Anthropologie, impliziert einen kritischen Gestus gegenüber den Definitionsversuchen des Menschen, die sich aus der Privilegierung einzelner Fähigkeiten (und damit des anthropologischen Machtbegriffs) speisen. Um diesen Gedanken zu bewähren und zu unterfüttern, soll Plessner als Referenzautor in seinen zentralen Thesen über den Menschen herangezogen werden, der damit als Vertreter einer Negativen Anthropologie *avant la lettre* gelesen werden kann. Anthropologie der Negativität muss demnach als *genitivus subiectivus* und *genitivus obiectivus* zugleich gedeutet werden: als Anthropologie, die von der Negativität handelt, indem die Negativität dem Paradigma des aktiv-mächtigen Menschen gegenübergestellt wird; und die *durch* Negativität handelt, sofern die Negativität der Anthropologie ihr kritisches Potential eröffnet. In einem letzten Schritt soll dann ein kurzer Ausblick auf die Verweise einer derartigen Negativen Anthropologie stehen. So nehmen die Medienanthropologie aber auch die Untersuchung von Deutungsmachtkonflikten (denen sich das GRK „Deutungsmacht“ widmet) den wesensphilosophischen Agnostizismus der Negativen Anthropologie zum Ausgangspunkt und schließlich ist auch eine humanistische Ethik ohne Freiheit (wiederum ein negativer Begriff) nicht zu denken. ◇

Sandro Gorgone ◊ Von Freiheit zu Verantwortung. Das ethische Wesen des Menschen

Der Beitrag will einen Spannungsbogen zeichnen von Heideggers Denken zur Freiheit über die Überlegungen Nancys über dieses Thema bis zu Lévinas' Gedanken der für den Anderen „investierten Freiheit“. Das Ziel ist die klassische Bestimmung des Menschen als vernünftiges und ‚freies‘ Lebewesen in Frage zu stellen zugunsten einer ursprünglichen ‚ethischen‘ Kennzeichnung des Menschenwesens als Verantwortung für das Andere. In Heideggers Denken kann man einen Bruch in der Betrachtung des Themas Freiheit feststellen: nachdem er die Freiheit als „die Grundfrage der Philosophie“ im Jahr 1930 charakterisiert hat, thematisiert er sie nicht mehr ausdrücklich. Meine These lautet: Wir finden uns noch im Schatten dieses Bruches, aber auch in dem von ihm freigelassenen Denkraum, in dem man ein neues ‚ethisches‘ Verständnis von Freiheit gewinnen kann. Trotz der Aussetzung der Behandlung dieses Themas bleibt nämlich bei Heidegger der denkerische Appell dieses Grundworts immer unbezwinglich: Der Appell der Freiheit ist der Ruf des endlichem und ekstatischem Ausgesetzt-Seins des Daseins. Allein solches Ausgesetzt-Sein kann die Freiheit von der langen Tradition ihrer subjektivistischen und voluntaristischen Aneignung befreien. Ursprünglicher als ihre positive oder negative Bestimmung ist die Freiheit existentielle Ausgesetztheit zur Entberging des Seienden als solchem, in dem das Da des Daseins besteht. Dabei entsteht ein Umbruch in der Bestimmung der Freiheit: von dem unheimlichen sich selbst Überantwortetsein des Daseins bei Heidegger zu der ebenso unheimlichen Verantwortung für den Anderen bei Lévinas. Nach der Erläuterung, wie der Einzelne der Transzendenz des Anderen ausgesetzt ist, worauf nach Nancy die Gemeinschaft beruht, wird die Freiheit nicht mehr aus der kantischen Kategorie der Autonomie, sondern aus der beunruhigenden Instanz der Heteronomie mit Lévinas gedacht. Der ontologische und nicht nur ethische Vorrang der Verantwortung vor der Freiheit wird schließlich durch die Absetzung des Subjekts erklärt, die sich in der anarchischen Intrige von Selbst und Anderem vollzieht, so dass die Subjektivität die radikale Form der Gastfreundschaft annimmt. Der ethische Anspruch der so bestimmten Subjektivität – die Pflicht der Verantwortung – stellt sich als nicht nur moralischer sondern ontologischer Kern eines neuen möglichen Humanismus, denn die von Lévinas als Bezug zum Anderen verstandene Ethik stellt keine theoretische Folge der Ontologie, sondern die *philosophia prima* dar. Der Beitrag wird schließlich versuchen, das philosophische Verständnis der Menschenrechte aus dem ontologischen Vorgang der Verantwortung vor der Freiheit neu zu denken. ◊

Sylvaine Gourdain ◇ Das Unvordenkliche denken. Das un-mögliche *Ethos* des Denkens bei Heidegger und Schelling

Ausgangspunkt des Vortrags bildet die These, dass es Heidegger sowie Schelling in den mittleren, bzw. späten Phasen ihres Denkens darum geht, eine nicht transzendente Konzeption des Bezugs zwischen dem Menschen und dem, was ist, zu entwickeln. Daraus geht ein gewandeltes Verständnis des Denkens und der Existenz des Menschen hervor, das auf einem fundamentalen, nicht normativen *Ethos* beruht. Gerade dieses *Ethos* repräsentiert für Schelling und für Heidegger nichts anderes als die Aufgabe der Philosophie. Hiermit lässt sich auch aufweisen, dass diese Suche nach einer angemessenen Haltung des Menschen zur Welt eine grundlegende Konvergenz zwischen Heideggers und Schellings Denken konstituiert, und zwar in einer systematischen Hinsicht, jenseits der rezeptionstheoretischen Perspektive. Auch wenn der menschliche Zugang zur Wirklichkeit nicht mehr transzendental konzipiert werden kann, wird der privilegierte Bezug des Menschen zum „Seyn“ in dieser Konzeption nicht geleugnet, sondern im Gegenteil hervorgehoben. Er wird sogar als das genuine Kennzeichen für die menschliche Existenz betrachtet, insofern diese sich in der Spannung zwischen höchster Freiheit und irreduzibler Faktizität entfaltet. Einerseits ist nämlich der Mensch das einzige Wesen oder Seiende, das es vermag, „das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*“ (Heidegger, GA 9, S. 307) zu verstehen, und in diesem Vermögen zu denken besteht seine größte Freiheit. Andererseits kann er über seine eigene Existenz nicht verfügen und muss permanent gegen seine eigene Faktizität und Endlichkeit stoßen. Wir befinden uns somit immer schon in einer besonderen hermeneutischen Konstellation, die wir weder gewollt noch gewählt haben, weil wir in ein Geschehen involviert sind, das uns vorhergeht und dennoch gleichzeitig in Anspruch nimmt. Alles, was sich uns zeigt, manifestiert oder offenbart, wird uns in einem zeit- und raumbundenen Kontext zugänglich, hinter den wir nicht zurückkommen können. Jedem Phänomen wohnen somit ein konstitutiver Entzug und eine irreduzible Verborgenheit inne, die die Möglichkeit des Erscheinens, d.h. die Phänomenalität selbst, gewähren. Obwohl das Denken gleichsam immer zu spät kommt, werden wir dazu aufgefordert, einen Raum für das Unverfügbare, das Verschlussene, den „nie aufgehende[n] Rest“ (Schelling, SW VII, S. 360) in unserem Denken freizulassen, um dieser Abgründigkeit gerecht zu werden. Diese Konzeption einer „Wirklichkeit“, die durch einen wesentlichen Entzug getragen wird, führt zu einer neuen Auffassung des Denkens, das der Vergegenständlichungs- und Aneignungslogik der Moderne zu entgehen sucht und die Erfahrung der eigenen Grenze und Machtlosigkeit in sich mit einbezieht. Dieses Denken löst sich von dem Selbstbegründungs- und Selbstermächtigungsanspruch der Metaphysik ab und kennzeichnet sich durch seine „Armut“ und seine Selbstbescheidung. Die Philosophie fängt nicht mehr mit ihrer Selbstsetzung an, sondern mit ihrer Depotenzierung und mit dem Lassen von sich selbst. Insofern ist dieses Denken „in sich ein Lieben“ (Heidegger, GA 75, S. 363), da nur die Liebe diese Scheidung von sich und diese Öffnung zur Alterität in einem Gestus der Freiheit ermöglicht. Das ekstatische Außer-sich-gesetzt-werden und das Seinlassen des Anderen, die in der Liebe geschehen, schaffen somit den gesuchten Freiraum für das Unverfügbare und Unvordenkliche. Diese Form der Liebe ist aber in sich ein Wagnis, das der Gefahr der Selbstnegation und des gänzlichen Verlustes permanent ausgesetzt bleibt. Es wird dann in dem Vortrag die Frage gestellt, ob dieses *Ethos* überhaupt erreicht werden kann oder ob es eine unmögliche Aufgabe bleibt. ◇

Gunter Graf ◊ Die Menschenrechte von Kindern

In diesem Beitrag soll ein genauere Blick darauf geworfen werden, wie sich die Menschenrechte, die von vielen als grundlegende normative Kategorie angesehen werden, zu einer bestimmten Gruppe von Menschen verhält: Kinder. Dies scheint aus mindestens drei Gründen relevant und erläuterungsbedürftig zu sein. Erstens hat sich die Sprache der Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten immer mehr durchgesetzt. Sie wird im politischen Diskurs weitgehend anerkannt und gilt in internationalen und globalen Zusammenhängen als „lingua franca“. Sie scheint daher auch prima facie angemessen, sie für die moralischen Ansprüche von Kindern zu verwenden. Zweitens ist es offensichtlich so, dass alle Kinder Menschen sind, und dass es deswegen nahezu liegen und unproblematisch erscheint, Menschenrechte eins zu eins auf Kinder umzulegen, zumal ja in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mit Nachdruck gefordert wird, dass jeder Mensch den Anspruch auf die angeführten Rechte und Freiheiten hat – völlig unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand (Artikel 2). Sie gelten, so viele Ihrer Verfechter, voraussetzungslos und sind jedem Menschen gleichermaßen zuzusprechen. Drittens besteht neben dem Konzept der Menschenrechte auch dasjenige der Kinderrechte, die in der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen von 1989 ihren bedeutsamsten politischen Ausdruck fanden. Zwar wird dort die allgemeine Gültigkeit der Menschenrechte bekräftigt (Präambel), doch werden gleichzeitig Rechte formuliert, die sich von denjenigen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unterscheiden, wobei der genaue Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Kinderrechten nicht im Detail geklärt wird. Im Zentrum meiner Argumentation steht, dass es eben gerade nicht der Fall ist, dass Menschenrechte problemlos auf Kinder angewendet werden können und dass der entsprechende, in der Praxis tatsächlich immer wieder anzutreffende Sprachgebrauch, bestenfalls als rhetorisches Mittel zu verstehen ist, um darauf hinzuweisen, dass Kinder als moralische Subjekte anzuerkennen sind. Doch Kinder uneingeschränkt als Subjekte der Menschenrechte zu sehen, ist nicht angemessen und sogar kontraproduktiv, da sie eben über Charakteristiken verfügen, die sie von Erwachsenen unterscheiden und die unbedingt mit ins Kalkül zu ziehen sind, ein Punkt, der von der Kinderrechtskonvention auch so argumentiert wird. Diese Einsicht, dass es ratsam ist, die Rede von Menschenrechten und Kinderrechten analytisch zu trennen, scheint auch aus theoretisch systematischer Sicht interessant zu sein, deutet er doch darauf hin, dass die Menschenrechte – zumindest zu einem Teil – nicht voraussetzungsfrei gelten, wie in vielen Kontexten betont wird. Sie müssen, vor allem wenn es um ihre Freiheitsdimension geht, sehr wohl an Bedingungen geknüpft werden – und dabei geht es nicht nur um Kompetenzen oder Fähigkeiten, sondern um die Überwindung eines Lebensabschnittes des Lernens und Erfahrungssammelns, der als Kindheit bezeichnet wird. In Bezug zu Kindern können die „normalen“ Menschenrechte sicher als relevanter Interpretationshorizont gesehen werden, und natürlich bestehen viele Verbindungen zur spezifischen Idee der Kinderrechte. Doch es braucht eben mehr, um dieses Konzept zu füllen bzw. zu begründen. ◊

Cheikh Gueye ◇ Human Rights, Cultural Diversity and Legal Relativism

Human rights and culture have very complex relationships. This complexity (or tension) can be seen in the fourth article of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity: “The defense of cultural diversity is an ethical imperative, inseparable from respect for human dignity. It implies a commitment to human rights and fundamental freedoms, in particular the rights of persons belonging to minorities and those of indigenous peoples. *No one may invoke cultural diversity to infringe upon human rights guaranteed by international law, nor to limit their scope.*” If, on the one hand, cultural diversity is an ethical imperative to be respected, human rights, on the other hand, should not be infringed even by the invocation of cultural diversity. This seems to grant human rights a priority over cultural diversity. The present paper aims at arguing for the thesis that *human rights should always have priority over cultural diversity*. The paper will argue further that, in order to occupy this primary role, human rights need to be legitimate. But the legitimacy of human rights are to be grounded. The grounding of human rights has been articulated through mainly two approaches: 1) the context of their emergence, and 2) the context of their justification. In this paper we argue that the attempt to ground human rights through the context of their emergence is not sufficient; furthermore, this attempt promotes indirectly a kind of cultural and legal relativism that runs counter the very essence and role of human rights in personal, social, and communal life. ◇

Thomas Hainscho ◇ Die Selbsterschaffung des Menschen. Zu Arnold Gehlens Resonanzphänomen und Ernst Kapps Organprojektion

Arnold Gehlen bestimmt den Menschen als ein mangelhaft konstituiertes Lebewesen, dem eine naturgegebene Aufgabe fehlt. Es ist wesentlich für den Menschen, sich selbst eine Aufgabe zu geben und damit eigene Mängel zu kompensieren. Philosophisch wie historisch setzt Gehlen den Beginn des Menschseins mit dem Herstellen und Verwenden technischer Werkzeuge an. Technik nimmt damit eine Schlüsselposition in seiner Bestimmung des Menschen ein. In seinen Texten zur Technik aus den 50er- und 60er-Jahren spricht er der Technik nicht nur zu, Entlastungsprinzip zu sein, mit ihrer Hilfe ist es dem Menschen auch möglich, sich selbst besser zu verstehen. Es gibt etwas in der Technik, das Gehlen als spiegelbildlichen Ausdruck des menschlichen Wesens versteht. In diesem Zusammenhang führt er den Begriff des Resonanzphänomens ein, womit ein innerer Sinn bezeichnet ist, der ein wortloses Verständnis des eigenen Wesens ermöglicht. Die Resonanz jenes spiegelbildlichen Ausdrucks in der Technik zu spüren, verhilft Menschen dazu, ihr eigenes Wesen zu begreifen. Die Ausführungen Gehlens in den Texten zur Technik lassen den Begriff des Resonanzphänomens m.E. jedoch im Dunkeln. Eine Interpretation dieses Konzept kann mithilfe der Technikphilosophie von Ernst Kapp gewonnen werden. Möchte Gehlen im 20. Jahrhundert den Menschen ausgehend von der Technik her denken, so versucht Kapp im späten 19. Jahrhundert, Technik vom Menschen ausgehend zu begreifen. Dabei teilen beide Denker die voraussetzende Annahme eines wesentlich mangelhaften Menschen, der Technik dazu eingesetzt, um seine Mängel zu kompensieren. Kapp beschreibt Organe des menschlichen Körpers als Vorbild für technische Werkzeuge. Stellen Menschen Werkzeuge her, dann produzieren sie sich stets nur selbst – diesen Zusammenhang bezeichnet Kapp als Organprojektion. Durch die Herstellung bzw. den Gebrauch eines bestimmten Werkzeugs kann sich ein bestimmter Zweck offenbaren, der auf ein Organ zurückführbar ist. So liefert Technik eine Analogie für die Konstitution des Menschen. Interpretiert man Gehlen mit Kapp, dann vermag es der Mensch im Umgang mit der Technik, seine Veranlagung zu erkennen, sich eines bestimmten Zwecks annehmen zu können. Ich möchte mit Bezug auf die skizzierte Interpretation Argumente für eine Position vorstellen, nach der Technik eine Bedingung für die Möglichkeit des Wissens über sich selbst ist. ◇

Choong-Su Han ◇ Der Begriff des Atmens bei Heidegger und Taoismus

Mein Vortrag verfolgt zwei Ziele. Zunächst ziele ich darauf ab, Heideggers Begriff des Atmens aufzuzeigen. Danach vergleiche ich diesen Begriff mit dem taoistischen Begriff des Atmens (息, xi), um dadurch eine Gemeinsamkeit zwischen dem Heideggerschen und dem taoistischen Denken sichtbar zu machen. Jüngst, im Jahr 2014, erschienen die sogenannten *Schwarzen Hefte* Heideggers. In einem Heft, das im Zeitraum 1934/35 entstanden ist, findet sich eine aussagekräftige Bemerkung, die eine neue Perspektive auf die ganze Philosophie Heideggers eröffnet. Die Bemerkung lautet: „[D]as Fragwürdigste ist das Seyn; dieses Würdigste ist es, weil es den höchsten Rang von allem Seienden, in allem Seienden hat. Das Seyn ist der Aether, in dem der Mensch atmet. Das Seyn als (Ereignis).“ (Heidegger, „Überlegungen IV“, in: Ders., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (GA 94) 2014, S. 231) Diese Bemerkung beinhaltet zwei Grundbegriffe Heideggers, nämlich den Begriff des Seyns und den des Ereignisses, die aber dasselbe Urphänomen bezeichnen. Mit diesem Phänomen setzt Heidegger den Äther gleich, in dem der Mensch atmet. Aufgrund dieser Bemerkung lässt sich das Verhältnis des Menschen zum Seyn nunmehr als Atmen im Seyn verstehen. Im sechsten Kapitel der Schrift *Zhuangzi* (莊子) geht es um die Beschreibung des wahren Menschen: „[...] So war der wahre Mensch des Altertums: Im Schlaf ohne Traum, im Wachen ohne Angst; seine Speisen waren nicht süß; er atmet [息] ganz tief [深深]. Der wahre Mensch holt den Atem gleichsam von den Fersen herauf. Die gewöhnlichen Menschen atmen nur mit der Kehle.“ (장자, 장자, übers. von 김학주, Seoul 2012, S. 171-172; vgl. Hubert Schleichert/Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, dritte, neu bearbeitete Auflage, Frankfurt am Main 2009, S. 164) An dieser Beschreibung ist bemerkenswert, dass sich der wahre Mensch und die gewöhnlichen Menschen voneinander unterscheiden, und zwar im Hinblick auf die Atemweise. Die gewöhnlichen Menschen haben das tiefe Atmen vergessen oder nicht gewonnen. Nachdem mein Vortrag den Begriff des Atmens jeweils bei Heidegger und Zhuangzi verdeutlicht hat, zeigt er eine gemeinsame Denkweise zwischen ihnen auf. In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger zwei verschiedene „Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*“. (Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2) 1977, S. 57) Dort ist der Mensch dadurch ausgezeichnet, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst“ geht. (Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), S. 16) Der im Modus der Uneigentlichkeit existierende Mensch aber flüchtet vor seinem Sein; somit vergisst er es. (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), S. 59) Die Seinsvergessenheit oder das flüchtige Verhältnis zum Sein kann im Hinblick auf die besagte Stelle aus dem *Zhuangzi* als das untiefe Atmen im Seyn verstanden werden. An dieser Stelle ist noch bemerkenswert, dass die anonyme Menschenmenge (衆) nicht tief atmet. Auch Heidegger nennt den Menschen im Modus der Uneigentlichkeit das „Man“. (Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), S. 152) Die gemeinsame Denkweise erklärt wohl einen Grund dafür, warum der Taoismus Heidegger fasziniert hat. ◇

Raul Heimann ◊ Sokrates und Jesus. Maßgebende Menschen?

Wie kaum zwei andere Persönlichkeiten prägten Sokrates und Jesus die Geschichte, das Selbstverständnis und nicht zuletzt das Menschenbild des Abendlandes. Sie gehören zu den „maßgebenden Menschen“ (Jaspers 1956). In ihrer Lehre und ihrem Leben beantworteten sie die Frage nach dem möglichen Menschsein. Ein genauerer Blick auf sie verspricht daher, auch dem heutigen Nachdenken über die Fundamente des Menschseins entscheidende Impulse zu geben. Im Vortrag soll der Frage nachgegangen werden, was Sokrates und Jesus heute noch zu „maßgebenden Menschen“ macht. Dazu sollen ihr Leben, ihre Lehre und ihr Denken auf grundlegende Strukturgemeinsamkeiten hin analysiert werden. Es wird die These vertreten, dass das Maßgebende beider Persönlichkeiten in der „Selbsttranszendenz“ (Sandvoss 2001) besteht, die in Leben und Lehre feststellbar, aber erst von ihrem Denken her verstehbar wird. Zum Leben: Sokrates und Jesus wirkten insbesondere durch ihre Lebenswirklichkeit auf ihre Mitmenschen und die Nachwelt. Sie ließen sich nicht von ihrer feindlichen Umwelt korrumpieren und hielten bis zum Tod an ihren Prinzipien fest. Gerade durch ihr souveränes Verhalten dem Tod gegenüber geben sie Antworten auf die Fragen nach dem richtigen Leben. Es soll gezeigt werden, dass diese Überschreitung des durchschnittlichen Lebens auf einem dauernden Bezug auf das Gute bzw. auf Gott als transzendente Größen beruht. Zur Lehre: Sokrates und Jesus zeichnen sich dadurch aus, dass sie weder ein definitives Wissen mitteilten noch eine eindeutige philosophische Position bezogen. Als Kern ihrer Lehre lässt sich dennoch jeweils die Forderung nach einer Wandlung im Denken verstehen. Sokrates forderte die Einsicht in das eigene Nichtwissen vom Guten (*Apol.* 23b) und die dauernde Prüfung des eigenen Lebens (*Apol.* 38a). Jesus fordert die Umkehr des Denkens (*Matth.* 4.17) und die dauernde Suche nach Gott (*Matth.* 6.33). Die dadurch für den Menschen erreichbare Seinswirklichkeit vermitteln sie in Form von Gleichnissen oder dialektischen Widerlegungen. Zum Denken: Gleichnisrede und Widerlegung fordern zur Frage nach dem dahinter stehenden Denken heraus. Auch hier gibt es strukturelle Gemeinsamkeiten, die von der Forschung bisher kaum beachtet wurden. Im sokratischen Tugenddialog (z.B. *Euthyphron*) und in der jesuanischen Bergpredigt (*Matth.* 5-7) findet sich jeweils eine stufenweise Argumentation, die die Prämissen des herkömmlichen Orientierungswissens und deren inneren Widersprüche aufdeckt. Hier zeigt sich das Denken von Sokrates und Jesus auf den verschiedenen Ebenen der menschlichen Existenz: dem Verhältnis zu anderen Menschen, zu sich und zur Transzendenz. Begrifflich lässt sich dieses Denken als „Aufstieg“ (Zehnpfennig 2011) fassen, der zur Selbsttranszendenz, d.h. zur Verwirklichung des möglichen Menschseins führt. Abschließend wird der mögliche Ertrag dieser Vergleichs-Analyse für die aktuelle Frage nach dem Menschsein skizziert. Es soll angedeutet werden, inwiefern das entwickelte Verständnis der Selbsttranszendenz ein Fundament zur Beantwortung anthropologischer, ethischer und rechtsphilosophischer Fragen bereitstellen könnte. ◊

Caroline Heinrich ◇ Der dressierte Mensch. Foucault im Philosophieunterricht

„Die Geburt der Wissenschaften vom Menschen hat sich wohl in jenen ruhmlosen Archiven zugetragen, in denen das moderne System der Zwänge gegen die Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen erarbeitet worden ist“, heißt es bei Foucault in *Überwachen und Strafen*. Demnach kann kein wissenschaftliches Interesse an der Frage, was der Mensch ist, getrennt von der Absicht betrachtet werden, den Menschen zu dressieren und zu disziplinieren, um seine Regierbarkeit ohne den Einsatz roher Gewalt sicherzustellen. Der Vortrag skizziert die Entstehung moderner Macht, die Foucault als „Disziplinarmacht“ bezeichnet, arbeitet ihre wesentlichen Elemente heraus und zeigt am Beispiel von modernen Personalführungsstrategien die Grenzen von Foucaults Machtverständnis auf. Eine Möglichkeit, wie Foucaults Gedanken in den Philosophieunterricht integriert werden könnten, wird am Ende des Vortrags vorgestellt. ◇

Cornelia Helfrich ◊ Definition der menschlichen Person nach Fernando Rielo

Innerhalb seinen Erfahrungen und seiner Freiheit zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er danach strebt, die Realität, die er selbst darstellt und die ihn umgibt, zu interpretieren, ihr eine Bedeutung zu geben und sie verwandeln zu wollen. Dies tut er mithilfe von zwei unterschiedlichen Vorgehensweisen: zum einen die gewöhnliche Art im Alltag und zum anderen die wissenschaftliche Vorgehensweise. Erstere wird beeinflusst von anderen Meinungen oder anderer Einflüsse von außen. Diese Vorgehensweise ist die einfachere, da sie wenig Anstrengung benötigt und sich durch eine schwankende Haltung auszeichnet, da sie zwischen vielen Meinungen hin und her schwankt. Um eine wissenschaftliche Haltung zu erlangen, die offen und authentisch ist, die im Dienst des Menschen steht und dessen aufrichtige Bedürfnisse in den Vordergrund stellt, sind nach Fernando Rielo zwei methodische Formen möglich, die den zwei Dimensionen entsprechen, in denen sich uns die Wirklichkeit präsentiert: die experimentelle Methode und die Methode der Erfahrung. Die experimentelle Methode geht so vor, dass sie auf mathematische und technologische Weise die zählbare Dimension der Wirklichkeit interpretiert und verwandelt. Diese Methode steht im Dienst der materiellen Realität des Menschen, was nicht nur seine dringendsten Bedürfnisse betrifft, sondern auch den Zuwachs seines Wissens, seine Herrschaft über den Kosmos, über die Natur und der Biologie und der Psyche des Menschen. Weiterhin betrifft diese Methode die materiellen Möglichkeiten, adäquate Bedingungen zu schaffen für das Wohl des Menschen in seinem persönlichen, familiären, sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, künstlerischen oder religiösen Umfeld; in diesem Sinn ist der Mensch das Subjekt und das Ziel jeder experimentellen, formalen und technologischen Kreativität der Wissenschaft. Die Methode der Erfahrung geht nach FR so vor, dass sie auf metaphysische und lebensbezogene Weise die unzählbare Dimension der Wirklichkeit interpretiert und verwandelt. Diese Methode steht im Dienst der geistlichen Werte und der letzten Bestimmung des Menschen, indem sie dessen Würde in den Mittelpunkt stellt und die besten Bedingungen dafür schafft, dass er seine persönlichen, gemeinschaftlichen, geistlichen, kulturellen, kreativen, religiösen und andere Erlebnisse entwickelt, die zu seiner Natur gehören, zu seiner Erkenntnis beitragen und seine ontologische Bestimmung erforschen. Der Höhepunkt dieser Methode besteht nach Fernando Rielo in der genetischen Konzeption der Methode. Sie bedient sich einer Logik, die auf eine lebendige Erfahrung mit den drei göttlichen Personen zurückgeht. Sie hat die Absicht, zu erklären, mit welchem Reichtum die menschliche Person ausgestattet wurde, um seinem Wissen und seinen Erfahrungen mit den göttlichen Personen Einheit und Ordnung zu verleihen, indem er in seiner Beziehung mit der Wirklichkeit seine Reflexion bis zum Letzten ausreift und damit bestimmen kann, welche Stufe der ontologischen Verbindung er erreichen will, im Sinne eines letzten transzendenten Grundes. ◊

Maximilian Gregor Hepach ◊ Versuch einer Anthropologie des Fremden

Die Frage, was es heute heißen kann Mensch zu sein, kann nur in Bezug auf die Schwelle beantwortet werden, die der Mensch mit Anbruch der Moderne überschritten hat. Ohne diese Schwelle genau definieren zu können zeichnen sich deren Folgen sowohl im Alltagsleben als auch in der Philosophie der Moderne ab. Jene Folgen lassen sich vorläufig sehr allgemein als *Sinnverlust* beschreiben. Unter den vielen PhilosophInnen des 20. Jahrhunderts hat exemplarisch Martin Heidegger gezeigt, dass dort, wo sinnhaftes Verstehen scheitert, Angst einsetzt. In *Sein und Zeit* geht folglich unser gesamtes Dasein auf in einem Verfallen an die Welt, oder modern gesprochen: in einem Verfallen an Sinn als Antwort auf den verängstigten menschlichen Grundzustand der Sinnlosigkeit. (Heidegger 1949, §38-44) Heidegger bezeichnet jenen Grundzustand später bekanntermaßen als *Heimatlosigkeit*. (Heidegger 1976, 338ff) Was dem Menschen verloren gegangen zu sein scheint ist also nicht ein Wissen um sich selbst, sondern der Grund, von dem aus der Mensch sich selbst zu verstehen beginnt, seine ‚Heimat‘. Die Frage, wer der Mensch ist, zeigt sich nun deutlicher als die Frage, *woher* sich der Mensch versteht. Diese grundlegende Erschütterung unseres Selbstverständnisses zieht im Folgenden weite Kreise, die schon immer den Bereich des bloßen Philosophierens verlassen. Ein Phänomen par excellence dieser Erschütterung in unserer Lebenswelt scheint die Somatisierung des Sinnverlusts in Diagnosen wie ‚Angststörung‘ oder ‚Depression‘ zu sein, die in den letzten Jahrzehnten rapide zugenommen haben. Doch es kann nicht an dem faktischen Leid des modernen Menschen gezweifelt werden. Vielmehr schwimmt in der Frage nach unserer Heimatlosigkeit die Grenze zwischen philosophischem Zweifel und Lebenspraxis. Ob sich die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ je bloß *philosophisch* beantworten lässt, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Im Folgenden sollen hingegen aus der philosophischen Tradition des 20. Jahrhunderts Antworten auf die zunächst diagnostizierte Bodenlosigkeit unserer Existenz geborgen werden. Auf dem Weg zu solchen Antworten verhilft uns zunächst Günther Anders, der in dem Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens kein pathologisches Symptom, sondern vielmehr ein „völlig berechtigtes Gefühl, ein Zeichen von unbeschädigter Wahrheitsbereitschaft [...]: ein *Symptom von Gesundheit*“ (AdM2, 369f) (Anders 2013) sieht. Die zumeist negativen Zeitdiagnosen von Günther Anders erlauben uns die Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins erneut zu stellen, jedoch diesmal nicht als Rettungsversuch, sondern als Infragestellung des Sinns überhaupt. So verlagert sich die Frage, *woher* sich der Mensch versteht, in eben jene Bereiche, die sich unserem sinnvollen Verstehen wessensgemäß entziehen. Auf zwei Denkwegen wollen wir in jene Bereiche vorzudringen versuchen: Watsuji Tetsuro stellt in seinem Frühwerk die anthropozentrische Methode Heideggers in Frage, in dem er uns auf unsere Vorannahme aufmerksam macht, dass nur der Mensch *verstehen* soll oder kann. (Watsuji 1997) Die Auflösung der Beziehung zwischen Verstehendem und Verstandenem erlaubt die Erschließung eines Feldes, das ungeahnte Antworten auf die Frage unseres *Wohers* birgt. In der europäischen Tradition können wir auf die *Phänomenologie des Fremden* von Bernhard Waldenfels zurückgreifen, in der sich zeigt, dass dasjenige, was uns am meisten auszeichnet, gerade unser Bezug zum Sinnlosen und Fremden ist. (Waldenfels 2006) So soll schließlich die Frage, wer der Mensch ist, nicht positiv, sondern wie folgt beantwortet werden: Der Mensch ist durch das, was er nie sein kann. ◊

Andreas Hetzel ◇ „Niemand darf eine Grenze ziehen“. Ethische Implikationen der Mensch-Tier-Differenz in der Anthropologie Herders

Johann Gottfried Herder, einer der Begründer der Philosophischen Anthropologie im 18. Jahrhundert, setzt sich in seinen Schriften immer wieder mit der Differenz zwischen Mensch und Tier auseinander. Er knüpft dabei explizit an eine Debatte zwischen Montaigne und Descartes an. In seiner *Schutzschrift für Raimond von Sebonde* führt Montaigne aus, dass wir Tieren moralisch signifikante Eigenschaften wie Sprachvermögen, Reflexivität und Leidenschaft wenn schon nicht einfach zusprechen, so doch niemals mit letzter Gewissheit „absprechen“ können. Selbst wenn wir diese Fähigkeiten an Tieren bisher nicht hätten beobachten können, sollten wir im Sinne eines *principle of charity* nicht davon ausgehen, dass Tiere keine moralisch signifikanten Fähigkeiten oder Eigenschaften haben: „Es ist noch nicht ausgemacht, an wem der Fehler liegt, dass wir einander nicht verstehen: denn wir verstehen sie eben so wenig, als sie uns verstehen. Sie können uns aus eben dem Grunde für unvernünftig halten, aus welchem wir sie dafür halten.“ (Essays, 12) Gegen Montaigne versucht Descartes zu zeigen, dass Tiere ganz dem Bereich der *res extensa* zuzurechnen sind. Tiere gelten ihm als „natürliche Automaten“ (Brief an den Marquess of Newcastle, 1646), die, wie Descartes explizit gegen Montaigne ausführt, niemals als *moral patient* in Betracht kommen könnten. In meinem Vortrag möchte ich zeigen, wie Herder auf die Debatte zwischen Montaigne und Descartes reagiert und Partei für Montaigne bezieht. Einerseits spielt die Mensch-Tier-Differenz in der Anthropologie, die Herder vor allem in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* entfaltet, eine zentrale Rolle. Herder trägt hier die alle spätere Anthropologie regelrecht definierende These vor, dass das Tier instinktgebunden und insofern auf einen engen „Kreis“ von Verhaltensmöglichkeiten beschränkt sei, wohingegen der Mensch frei und weltoffen sei. Umgekehrt betont Herder aber immer wieder einen Gradualismus und eine Kontinuität zwischen Mensch und Tier. Gegen Descartes macht er geltend, dass dessen Versuch, Tiere „als Maschinen betrachten wollen“, eine „Sünde wider die Natur“ (Ideen 97) sei. Im Anschluss an Montaigne führt er aus, dass wir zwar von einer Grenze zwischen Mensch und Tier auszugehen haben, dass wir diese Grenze aber aufgrund eines konstitutiven Nichtwissens um den Status einzelner Tierarten und -individuen nicht ein für alle Male definieren können. Gerade weil wir viele Arten „nicht nahe und innig genug kennen“ (Ideen 85) und weil diejenigen menschlichen Fähigkeiten oder Eigenschaften, die aus unserer Sicht für die Zugehörigkeit zur *moral community* vorliegen müssen, „kein absoluter Maßstab“ (Ideen 85) sein können, erwächst uns gegenüber unseren Mitgeschöpfen eine moralische Verantwortung. Herder regt also dazu an, die Frage danach wer in welchem Kontext als *moral agent* oder *moral patient* gelten kann, selbst als moralische Frage zu verstehen, die im Zweifelsfall ausgehend von einem *principle of charity* zu beantworten wäre. Moral verkörpert dann keine ethischen Prinzipien einer bereits über gemeinsame Werte und Normen definierten Gemeinschaft, sondern, wie Aldo Leopold das in den 1940er Jahren ausgedrückt hat, einen „community instinct in the making“ (Leopold 1968: 203), den Instinkt einer Gemeinschaft also, deren Grenzen nicht bereits feststehen. Ausgehend von den Autoren der Schottischen Aufklärung behauptet Herder vor diesem Hintergrund „ein gemeinschaftliches Mitgefühl zwischen Thieren, Menschen, Pflanzen und allem, was da lebt“ (Ideen 269). ◇

Torsten Hitz ◇ (Keine) Besonderheiten beim Philosophieren mit Behinderten?

Die Aufnahme von Kindern und Jugendlichen mit Behinderung an Regelschulen wird derzeit als „Inklusion“ politisch gefördert. Dadurch stellt sich auch für den Philosophieunterricht an Regelschulen die Frage, ob oder welche Besonderheiten beim Philosophieren mit beeinträchtigten Schülern zu berücksichtigen sind. Bislang existieren in der Philosophiedidaktik lediglich vereinzelte unterrichtspraktische Erfahrungsberichte zu diesem Thema, aber noch keine konzeptionellen Überlegungen. Es ist in der Philosophiedidaktik sogar die Auffassung vertreten worden, im Philosophieunterricht sei aufgrund seiner fachlichen Ausrichtung die Möglichkeit zur Inklusion „von je her schon angelegt“ und „längst etabliert“ (M. Bartsch). Im Gegensatz zu solchen vorschnellen Behauptungen soll der geplante Vortrag dazu beitragen, eine unbestreitbar noch bestehende Forschungslücke zu füllen, indem er konzeptionelle Grundlagen für das Philosophieren mit Schülern mit Behinderung zu erarbeiten versucht und dabei in interdisziplinärer Zusammenschau auch Erkenntnisse der Behindertenpädagogik einbezieht. Was das Philosophieren mit körperlich Behinderten angeht, so wird oftmals davon ausgegangen, dass es hier keiner besonderen didaktischen Vorkehrungen bedarf, wenn nicht zugleich eine geistige Behinderung vorliegt. Dieser zunächst scheinbar plausible Grundsatz verliert jedoch seine Gültigkeit, sobald die Behinderung selbst zum Gegenstand des Philosophierens gemacht wird. Dass es für Behinderte nützlich ist, sich mit der eigenen Behinderung auseinanderzusetzen, ist eine Erkenntnis der Behindertenpädagogik. Der Vortrag wird daher Überlegungen zu der Frage anstellen, ob und unter welchen Voraussetzungen im Unterricht ein Philosophieren mit körperlich Behinderten über körperliche Behinderung möglich und sinnvoll ist, und wie dabei vorzugehen wäre. Wie der Vortrag darlegen wird, machen sich bei diesen Überlegungen Widersprüche und Spannungen bemerkbar, die zwischen der Philosophie und ihrer Didaktik auf der einen Seite und der Behindertenpädagogik auf der anderen Seite bestehen. Nicht zuletzt unter dem Eindruck der Debatte um den Philosophen P. Singer hat sich die Behindertenpädagogik nämlich bereits vor Jahren ethisch, anthropologisch, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch teilweise neu orientiert. Aber auch unabhängig von der konfliktträchtigen Vorgeschichte der beiden Disziplinen ist das Verhältnis der Methoden des Philosophierens zu einigen Grundsätzen der Behindertenpädagogik nicht völlig spannungsfrei. So setzt die Behindertenpädagogik zum Beispiel häufig voraus, dass Behinderung ein „soziales Konstrukt“ ist, was nicht nur teilweise in der Fachphilosophie anders gesehen wird, sondern beim Philosophieren über Behinderung im Unterricht auch aus grundsätzlichen philosophiedidaktischen Erwägungen als offene Frage zu behandeln wäre. Was das Philosophieren mit geistig beeinträchtigten Schülern angeht, so geht aus den wenigen bereits existierenden behindertenpädagogischen Entwürfen dazu hervor, dass sich hier die Frage nach der Möglichkeit und dem Stellenwert nicht-sprachlicher Ausdrucksweisen für philosophische Inhalte stellt. Die Beantwortung dieser Frage hat, wie die zuletzt in der Philosophiedidaktik geführte „Mal mir was“-Debatte (u.a. M. Tiedemann, M. Tichy, T. Hitz) gezeigt hat, weitreichende Folgen für das Selbstverständnis der Philosophie und des Philosophieunterrichts. Im Vortrag wird die These vertreten, dass für den Philosophieunterricht sowohl mit geistig als auch mit körperlich beeinträchtigten Schülern nicht nur besondere philosophiedidaktische Überlegungen notwendig sind, sondern auch eine bildungsphilosophische Reflexion über die Ziele und Möglichkeiten, die der Philosophieunterricht mit Blick auf Schüler mit und ohne Beeinträchtigung hat. Ein Neuanfang im wissenschaftlichen Austausch zwischen Philosophie und Behindertenpädagogik ist dafür zwingend erforderlich. ◇

Herbert Hrachovec ◊ Gewissenserforschung an Drohnen

Im vergangenen Jahrzehnt sind tausende Personen durch Drohnen ums Leben gekommen. „Human Rights Watch“ hat sechs Einsätze im Jemen näher untersucht. Unter den 82 Toten befanden sich nach dieser Studie jedenfalls 57 Zivilisten. Der Umfang und die Reichweite gezielter ferngesteuerter Tötungen ausserhalb traditioneller Kriegsschauplätze wird im philosophischen Kontext, wie generell im öffentlichen Rahmen, nur zögernd wahrgenommen. Inzwischen kursieren allerdings Titel wie „Das schlechte Gewissen von Drohnen“ als Aufreißer für Diskussionsveranstaltungen, in denen Computerwissenschaftler sich mit Philosophinnen über Prinzipien der „Maschinenethik“ zu verständigen suchen. „Gewissenserforschung“ ist ein antiquierter Terminus. Angesichts der journalistischen Rhetorik von Maschinen als Verantwortungsträgern bezeichnet er ein retardierendes Moment, eine Vorgangsweise, die den Effekt umstandslos gesetzter (Sprech-)Handlungen prüft. In Publikationen wie dem „Journal of Intelligent Systems“, dem „Journal of Military Ethics“, „Ethics & International Affairs“ und „Ethics and Information Technology“ wird diskutiert, dass die moralische und ethische Bedeutung „intelligenter Systeme“ dringend der Klärung bedarf (M. Dougherty) und dass die politischen wie philosophischen Auswirkungen des US-amerikanischen Tötungsprogramms aufmerksam und kritisch zu prüfen seien (N. Sharkey, M. Braun & D.R. Brunstetter, Ch. Ene-mark). Es wird aber auch zu bedenken gegeben, dass die Enthumanisierung mittels telematischer Todeskommandos durch andere Techniken (Überwachung: „surveillance“) gemildert werden kann (M. Coeckelbergh). In der geplanten Präsentation soll keine ethische Argumentation im Anschluss an diese Kontroverse versucht werden. Es wird ein Blickwinkel eingenommen, der sie von aussen beleuchtet. Die effekthascherische Unterstellung, Drohnen könnten ein (schlechtes) Gewissen haben, erscheint bei näherem Zusehen befremdlich. In der europäischen Geschichte findet sich jedoch eine Denkfigur, die auf ähnlich unverständliche Weise moralische Verantwortung für Schadensfälle an nicht-menschlichen Akteuren festmacht. In der griechischen Antike, im Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit ist Gegenständen und Tieren, die sich „Straftaten“ „zu Schulde kommen ließen“, der Prozess gemacht worden. Derartige Rituale sind aus heutiger Sicht rätselhaft. Sie sind so wenig nachvollziehbar, wie die Vorstellung, Drohnen könnten im Gefolge der von ihnen ausgelösten Todesfolgen Gewissensbisse verspüren. Dennoch lassen sich gute Gründe dafür finden, dass diese Praktiken nicht einfach unsinnig waren. Sie erfüllen im Rahmen des ehemaligen Verständnishorizontes einen rekonstruierbaren Zweck. Angeleitet durch diese Perspektive kann man der Frage nachgehen, welche irritierenden, den *status quo* destabilisierenden, Problemstellungen die Denkfigur schuldfähiger, autonomer Geräte evoziert und zur Debatte zu stellen versucht. In diesem Licht erscheint erstens die Rede von Drohnen mit Schuldgefühlen nicht mehr gänzlich absurd und die angesprochene Problematik wird zweitens ansatzweise aus dem Bereich der Maschinenethik herausgerückt. Die Pointe ist nicht, dass wir raffinierten Werkzeugen moralische Qualitäten zuschreiben (oder nicht), sondern dass wir uns veranlasst sehen, angesichts einer selbstverursachten Erosion bestehender ethischer Orientierungsmuster, bei provokanten, paradoxen Welterklärungen Zuflucht zu suchen. ◊

Sebastian Hüsch ◊ Mensch-Sein im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz

„Der Mensch ist Geist“, so definiert Søren Kierkegaard kurz und prägnant in der *Krankheit zum Tode*, um zu präzisieren: „Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen [...]“. Die „Menschwerdung“ in einem eigentlichen Sinne setzt also bei Kierkegaard ein Überschreiten der Immanenz unhintergebar voraus. Diesseits der Transzendenz bleiben allein Langeweile und Verzweiflung beziehungsweise die Ausblendung beider im Pascalschen *divertissement* oder in der Poetisierung einer als defizitär erlebten Realität. Dem stellt Albert Camus im *Mythos von Sisyphos* die Suche nach einer Existenzweise „à la mesure de l’homme“ entgegen, die ein erfülltes Menschsein rein immanent begründet, wobei er freilich, anders als Nietzsche, das Transzendenz-*Bedürfnis* des Menschen nicht in Frage stellt. In seiner Konstruktion einer gelingenden immanenten Existenzweise verortet er dabei, wie als Spitze gegen Kierkegaard, das Glück genau dort, wo Kierkegaard die tiefste Form der Verzweiflung diagnostiziert, in dem bewussten Festhalten am Absurden. Gerade aufgrund seiner konsequenten Zurückweisung jeder Transzendenzperspektive wird Camus in Frankreich verbreitet als Denker von äußerster Aktualität betrachtet, wie die zahlreichen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit seinem Werk besonders anlässlich des 100. Jahrestages seines Todes 2013 sehr deutlich gezeigt haben. In gewissem Widerspruch dazu steht das gegenwärtig erkennbare verstärkte Interesse an Transzendenzperspektiven in einer postmetaphysischen Konstellation, wie es nicht nur für Teile der philosophischen Forschung beobachtet werden kann, sondern auch durch die soziologische Forschung als gesellschaftliches Phänomen identifiziert und analysiert wird, wo vermehrt von der postsäkularen Gesellschaft und der Rückkehr der Religion die Rede ist und das mithin auf eine bleibende Relevanz dieser Problematik in Bezug auf die Frage der Selbstvergewisserung des Menschen verweist. Der geplante Beitrag soll vor dem Hintergrund des durch die Positionen des von Kierkegaard und Camus erzeugten Spannungsfeldes das Problem der (Un)Hintergebarkeit des Transzendenzpostulats in Bezug auf die Frage entwickeln, wie ein gelingendes menschliches Leben unter den Bedingungen der (Post-)Moderne aussehen könnte. ◊

Martin Huth ◊ Die Unabweisbarkeit des Menschlichen

„Vielleicht ist es also gar keine Überraschung, wenn ich vorschlage, mit der Frage nach dem Menschlichen anzufangen und aufzuhören (also ob es für uns irgendeine andere Möglichkeit gäbe, anzufangen und aufzuhören).“ (Butler 2005, 36) Dieser Satz dient als Heuristik dafür, dass das Menschsein weder als Fundament (im Sinne eines *fundamentum inconcussum* normativer Erwägungen), noch als Imperativ und schon gar nicht als reine Floskel zu betrachten ist. Es handelt sich um einen impliziten oder expliziten Ausgangspunkt jeder Auseinandersetzung innerhalb der praktischen Philosophie. Damit erweist sich das Menschliche als grundsätzlich unabweisbar. Emmanuel Levinas versucht, die Unabweisbarkeit *des ethischen Anspruchs des menschlichen* Anderen philosophisch zu reflektieren. Waldenfels hat dies auf folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Vom Anderen als meinem Doppelgänger geht ein emphatischer Anspruch aus, der im Außermenschlichen nicht seinesgleichen hat.“ (Waldenfels 2006, 74) Angriffe auf die vermeintliche Metaphysik des Menschlichen sind mannigfaltig. Peter Singers Kritik des Speziesismus (der Bevorzugung von Menschen aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit), Foucaults berühmter (aber oft einseitig interpretierter) Abgesang auf den Begriff des Menschen in „Die Ordnung der Dinge“ oder Giorgio Agambens „Ende der anthropologischen Maschine“ sind nur einige augenfällige Beispiele. Wogegen sich diese Autoren auf unterschiedliche Weise wenden, ist die nur vermeintlich universale Einhegung des als sakrosankt erklärten Menschlichen durch die *differentia specifica* des *zoon logon echon*. Der Vortrag geht nun jedoch von dem Verdacht aus, dass hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Die genannte Definition kann natürlich nur als selektives und exklusives Kriterium gelten, die problematisch werden kann; dies wird sie in der Ausgrenzung von Tieren, aber mehr noch in der Ausgrenzung menschlicher Individuen aus dem ethischen Diskurs. Die Erfahrung, die Levinas beschreibt, zeigt, dass jede vorab bestehende Krieteriologie bzw. Begrifflichkeit sich potentiell als „Abfälschung“ (Diamond 2012, 39) einer ursprünglichen Erfahrung erweisen kann. Mit Judith Butler ist darauf zu beharren, „...daß meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will. (...) So entsteht das Menschliche immer als das, was wir erst noch kennenlernen müssen.“ (Butler 2005, 68) Das Menschliche erscheint aber nicht im luftleeren Raum. Es existieren kontingente Menschenbilder und selektive Anerkennungspraktiken und -mechanismen, die Menschen aus dem Bereich des Menschlichen ausschließen können. „Das bedeutet, daß jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfaßt ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist.“ (Butler 2005, 37) Diese Abhängigkeit von Normen der Anerkennung muss aber eine Fundamentalerfahrung des Menschlichen voraussetzen, wie oben anhand von Levinas angedeutet worden ist. Keine herrschende *Episteme* kann diese – obzwar geschichtliche! – *Fundamentalerfahrung* des Menschlichen auslöschen, auch wenn sie *marginal cases* zu Schatten des *gnothi seauton* macht; diese Fundamentalerfahrung ist nicht in absoluter technischer oder argumentativer Verfügung, sodass das Menschliche aus konkreter Verantwortung ausgeklammert werden könnte. Dies lässt sich etwa dadurch stützen, dass wir die Entmenschlichung gewisser Bevölkerungsgruppen in Unrechtsregimen immer als Verantwortung der handelnden Personen verstehen, auch wenn die *Bedingungen* dafür in herrschenden Verhältnissen zu suchen wären. ◊

Heikki Ikäheimo ◇ From the Old Hegel to the Young Marx and Back: Two Sketches of a Normative Ontology of the Human Life-Form

My aims in this paper are twofold. First, I wish to lay out what I think are the main elements of Hegel's concept of recognition, and spell out how it relates to another, even more fundamental concept in Hegel's Philosophy of Spirit, namely 'concrete freedom' which according to Hegel is the essence of *Geist*, and thus the *human essence*, in a normative Aristotelian sense. Secondly, I aim to provide a clear picture of how exactly the concept, or concepts of recognition, as well as the concept of concrete freedom figure in what is probably the most prominent text for a reading of Marx from this point of view, namely the *Comments on James Mill* written in Paris in 1844. Here I wish to clarify what exactly of Hegel's conception is present and what remains absent in Marx's normative essentialist idea of the human *Gattungswesen* in his *Comments*. Eventually, my aim is not merely scholarly, but also systematic since I believe an idea that both the old Hegel and the young Marx shared, namely that of a normative ontology of the human life-form—in which the concepts of recognition and concrete freedom are central—is something worth a serious philosophical scrutiny and perhaps even rehabilitation. In this presentation however, rather than trying to defend or develop this idea further, I will concentrate merely on reconstructing the two articulations of it by Hegel and Marx. ◇

Jonathan Jancsary ◊ Das scheinbar „Irrationale“, das uns zu Menschen macht

Die Frage, was ein Lebewesen zu einem Menschen macht, ist in der Philosophiegeschichte auf verschiedene Art und Weise beantwortet worden. Eine der menschlichen Charakteristika, die nur am Rande erwähnt und diskutiert wird und im akademisch-philosophischen Kontext kaum Beachtung erfährt, ist die Beziehung des Menschen zum scheinbar „Irrationalen“ und damit auch zum Transzendenten. Damit ist gemeint, dass das menschliche Wesen über verschiedene Eigenschaften und Vermögen verfügt, die mithilfe der szientistisch-rationalen Vernunft nicht vollständig erfassbar sind und deshalb zunächst im Dunklen bleiben. Dazu gehören unter anderem die Phänomene der Kreativität, der Imagination, der Intuition und der mystischen Erfahrung. Solche und ähnliche Eigenschaften beziehungsweise Vermögen sind aber für eine ganzheitliche Erfassung des Menschen essentiell und dürfen bei der Beantwortung der Frage, was den Menschen ausmacht und auszeichnet, keinesfalls vergessen werden. Anders gesagt: „Das Leben bildet einen eigenen logischen Raum, in dem andere Regeln herrschen als im gegenständlichen Erkennen.“ (Fellmann 1993, S. 23) Um die Bedeutung dieser Phänomene konkreter zu fassen, können exemplarisch die Philosophien von Henri Bergson (19./20. Jahrhundert) und Muhyiddin Ibn ‘Arabi (12./13. Jahrhundert) herangezogen werden, da in deren Denken Kreativität, Imagination, Intuition und auch mystische Erfahrung eine entscheidende Rolle spielen. Dies geht soweit, dass von ihnen postuliert wird, dass wir den Menschen nur dann verstehen können, wenn diese Eigenschaften beziehungsweise Vermögen als prägend angesehen werden. Für eine genaue Betrachtung der erwähnten Punkte ist es notwendig, den Vortrag auf drei Säulen aufzubauen: (i) Zunächst muss kurz geklärt werden, was damit gemeint ist, dass der Mensch über scheinbar „irrationale“ Vermögen und Eigenschaften verfügt. Der Begriff der „Irrationalität“ soll deshalb mit den Termini der „Rationalität“ beziehungsweise der „klassisch szientistischen Rationalität“ und der so genannten „A-Rationalität“ in Verbindung gebracht und davon abgegrenzt werden. (ii) Nach dieser begrifflichen Klärung soll genauer auf das Denken von Henri Bergson und Muhyiddin Ibn ‘Arabi eingegangen werden, wobei der Fokus auf deren Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Kreativität, der Imagination, der Intuition und der mystischen Erfahrung liegt. Dabei wird spezifisch aufzuzeigen sein, inwiefern diese Eigenschaften beziehungsweise Vermögen für das *Mensch-Sein* essentiell sind. Ihre Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen wird zusätzlich im Kontext ihres ontologischen Verständnisses (Prozessontologie) diskutiert werden, da dieses von großer Bedeutung für ihre Analyse besagter Phänomene ist. (iii) Die exemplarischen Ausführungen über die Philosophien von Bergson und Ibn ‘Arabi sollen im dritten Teil zusammengefasst und verallgemeinert werden, um sich einer allgemeingültigen Antwort auf die Frage, was den Menschen als Menschen auszeichnet, annähern zu können. ◊

Ulrike Kadi ◇ Schlafen Schlaufen beim Schleifen? Überlegungen und Fakten zu Lacans Gebrauch von Fäden und Knoten

Jacques Lacans Spätwerk ist unter anderem durch den Einsatz von topologischen Figuren gekennzeichnet. Der Knoten sei eine Schreibweise, sagte der Psychoanalytiker. Als solche dient er beispielsweise der pädagogischen Illustration, wenn von psychischen Strukturen die Rede ist. Er taucht auf, wenn metaphorisch auf Momente des Zusammenhalts oder der Zerreißung angespielt wird. Er ist geeignet, um früher eingeführte Begriffe wie das Phantasma neu zu entfalten. Und er verspricht eine punktgenaue Bestimmung von Situationen in der Kur. Lacans Einsatz der Fadenringe und der von ihnen gebildeten Knoten fällt in eine Zeit, in welcher er der Materialität der Sprache in ihren klanglichen Facetten in seiner eigenen Rede breiten Raum lässt. Wie mit den Knoten erweckt er mit solchen, vermehrt als Neologismen auftauchenden Produktionen den Eindruck, einer neuen psychischen Ökonomie auf der Spur zu sein. Verglichen mit früheren Auffassungen, die Lacan zum Subjekt und seiner (Patho)Genese ausgearbeitet hat, kommt dem Körper nun ein zwar weniger bedeutsamer, dafr aber keineswegs geringerer Stellenwert zu. Er wird jetzt als Relais zwischen dem Realen und dem Sinn genannt. Bekannte Grenzen schwinden. Die Materialität des Körpers und die Materialität des Unbewussten scheinen ineinander über zu gehen. Die Strenge einer topologischen Erfassung von Zusammenhängen steht in manchem späten Seminar einer Tendenz zur implodierenden Auflösung eben dieser Zusammenhänge gegenüber. Der Sinn und seine Effekte begleiten das Reden von Stuss, Debitt und Blabla. Der Knoten und die Theorien über ihn versuchen Orientierung zu geben, selbst dort, wo Lacan sie lediglich als Träger von etwas anderem und dem Realen zugehörig denkt. Zusammen mit den mathematischen Voraussetzungen werden im Vortrag unter Einbeziehung eines Teils der psychoanalytischen Rezeption der Fadenringe Formen und Spezialitäten von Lacans Anwendungen der Knoten gezeigt werden. Neben der Körperhaftigkeit der Knoten wird dabei der Körper in den Knotenbildungen Berücksichtigung finden. ◇

Peter Kaiser ◊ Selbstbewusstsein als anthropologische Differenz?

Wer über den Menschen nachdenkt, denkt auch über das Tier nach – und umgekehrt. Durchzieht nicht die abendländische Philosophiegeschichte, die sich so gerne mit der Eule der Minerva schmückt, eine Spannung zwischen „Differentialismus und Assimilationismus“ (Robert Brandom), zwischen problematischen *Anthropozentrismen*, die unsere mannigfaltigen Mensch- Tier-Beziehungen samt ethischen Konsequenzen durchziehen und kritisch- reflektierten *Anthropomorphismen*? Den Menschen in prinzipieller *anthropologischer Differenz* zu allen Tieren zu positionieren oder von Gemeinsamkeiten und lediglich graduellen Unterschieden zwischen den Lebewesen auszugehen, das ist als explanatorische Strategie von ungebrochener Aktualität: von Chrysipps Hund über Montaigne und Descartes bis zu Derridas Katze. Während Tierethik seit Längerem als Subdisziplin der Angewandten Ethik etabliert ist, hat in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum das Interesse an theoretischer Tierphilosophie des Geistes merklich zugenommen. Fragen zum Selbst-/Bewusstsein der Tiere spielen dabei eine entscheidende Rolle. Selbstbewusstsein verstanden als Bewusstsein, das ein Subjekt von sich selbst *als* von sich selbst hat, wurde oftmals – zusammen mit Sprach- und Handlungsfähigkeit – als exklusives Vermögen menschlicher autonomer Erfahrungssubjekte konzipiert. Selbstbewusstsein als „Alles-oder-nichts“-Phänomen diente paradigmatisch dazu, die anthropologische Differenz ontologisch zu verfestigen. Dieser Vortrag wählt den konträren „assimilationistischen“ Ausgangspunkt, Selbstbewusstsein als graduelles Phänomen verschiedener Formen und Stufen zu begreifen. Zwei zentrale Annahmen werden erörtert: *Erstens* wird dafür argumentiert, Selbstbewusstsein weder als genuin sprachliches Phänomen zu konzipieren noch als ausschließlich reflexive Fähigkeit der Selbsterkennung, wie sie u.a. mithilfe von „Spiegeltests“ bei einigen wenigen Tierarten nachgewiesen werden soll. Das hat auch entscheidende Konsequenzen für Positionen, die den *Personstatus* auf nichtmenschliche Lebewesen ausdehnen wollen, sich für ihren Begriff der Person jedoch nur an jenen komplexen Formen des Selbstbewusstseins orientieren, die höchstens den Großen Menschenaffen sowie Delphinen zugeschrieben werden können. *Zweitens* soll aufgezeigt werden, inwiefern jene komplexer definierten Formen einfacheres, nichtsprachliches, präreflexives Selbstbewusstsein voraussetzen. Dieses erschließt sich insbesondere als Körperbewusstsein, das Menschen in hohem Maße mit nichtmenschlichen Tieren gemeinsam haben. Auf dieser basalen Stufe nivelliert sich die anthropologische Differenz, was anhand von drei aktuellen Positionen aus unterschiedlichen philosophischen Traditionen erörtert wird. David DeGrazias analytisch geprägte Argumentation, wonach Formen introspektiven und sozialen Selbstbewusstseins bei Tieren körperliches Selbstbewusstsein voraussetzen, lässt sich um Dan Zahavis phänomenologische Perspektive auf leibliches phänomenales Bewusstsein ergänzen. Und das konvergiert in bemerkenswerter Weise mit Christine Korsgaards „kantianischem Ansatz“, Tiere ebenso wie Menschen aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit als selbstbewusste Wesen, „für die Dinge natürlich gut oder schlecht sein können“, als Zwecke an sich behandelt wissen zu wollen. ◊

Christian Kanzian ◊ Menschliche Vermögen, Fähigkeiten, Privationen

Eine in der Philosophie gut eingeführte Weise, nach dem *Mensch sein* und seiner Eigenart zu fragen, ist es, jene *Vermögen* aufzuzeigen, die Menschen von anderen Lebewesen und auch von nicht-lebendigen Dingen unterscheiden. Im Grunde gibt es sogar einen gewissen Konsens darüber, welche Vermögen das sind: Im Normalfall werden in diesem Zusammenhang gewisse kognitive, aber auch moralische und kulturelle Instanzen angeführt. Der Konsens in der philosophischen Debatte endet aber spätestens dort, wo nach einer Interpretation dieser Vermögen gefragt wird. Und hier soll mein Vortrag ansetzen. Vorausgesetzt wird, dass man diese Frage nach menschlichen Vermögen vor dem Hintergrund einer allgemeinen Ontologie angehen kann. In meinem Vortrag möchte ich dann auch einen bestimmten ontologischen Rahmen anwenden. Dieser Rahmen sieht vor, Menschen als *Substanzen* zu verstehen. Substanzen sind dreidimensionale „endurer“ (im Sinne David Lewis’): nicht nur synchron, sondern auch diachron (und quer-Welt- ein) in einem strikten Sinn identische Entitäten. Substanzen sind (deshalb) Träger von *Eigenschaften*, die ich als partikulare Entitäten („Modi“) interpretiere. Modi bringen Substanzen in bestimmte (ebenso partikulare) *Zustände* und (durch deren Wechsel) auch in *Ereignisse*. In Anwendung eines solchen ontologischen Rahmens möchte ich zunächst den Begriff einer *Disposition* einführen. Dispositionen sind kausale Funktionen, die Substanzen durch Modi verliehen werden. Dabei wird angenommen, dass man Modi nicht nur als qualitative Bestimmungen, sondern auch als *Kräfte* (frei nach Jonathan Lowe und John Heil) auffassen muss. Vermögen sollen nun dargelegt werden als bestimmte Dispositionsgefüge mit klar angebbaren Manifestationsbedingungen, für die nicht nur die Substanzen und ihre Modi, sondern auch bestimmte „günstige Umstände“ maßgeblich sind. In meinem Vortrag soll es vor allem darum gehen, die Anwendung dieser Theorie auf menschliche Vermögen zu versuchen. Darüber hinaus werde ich auch einige Unterscheidungen einführen, zum Beispiel zwischen „reinen“ Vermögen, aktuellen *Fähigkeiten*, Vermögen auszuüben, und konkreten *Akten*, die als Manifestationen von Vermögen gelten können. In diesem Zusammenhang soll auch der Begriff einer „*Privation*“ rekonstruiert werden.

◊

Helge Kminek ◊ Empirisch-qualitative Erschließungen von Philosophie-Unterricht an Schulen als Aufklärung der und für die Praxis

Die Geschichte der (Schul-) Pädagogik im Allgemeinen, wie auch der noch vergleichsweise jungen Disziplin „Fachdidaktik Philosophie und Ethik“ im Besonderen, lässt sich als „permanente Reform“ betiteln - wird vor allen Dingen der Bereich in den Blick genommen, welcher (vergleichsweise) unmittelbar auf Praxis wirken will. Von unterschiedlichen Akteuren (z. B. Schulpädagogen, Forschern) wurde und wird die in den Blick genommene Praxis als ungenügend, defekt, defizitär diagnostiziert. Auf diese Diagnose wurde und wird praktisch, mit dem Verweis auf (neue) Modelle für die Praxis reagiert. Diese sollen die gelingende Reparatur der Praxis gewährleisten. Diese Modelle hatten und haben folgende Ausrichtung: von (i) mehr von dem Bisherigen oder (ii) das Bisherige aber reformiert oder (iii) von einem gänzlichen neuen Modell wird der Erfolg erwartet. D. h., gegen die als verbesserungswürdige diagnostizierte Praxis werden (neue) normative Modelle gesetzt, diese versprechen den Erfolg. Auffällig ist, dass nicht gefragt wurde und wird, weshalb die Praxis ihren Ansprüchen nicht genügt. Nicht erschlossen und aufgeklärt werden die Gründe für das Scheitern der bisherigen Praxis. So wurden und werden unverstandene, unaufgeklärte Strukturprobleme mitgeschleift, auf welche die neuen Modelle blind antworten, so die These des Autors. Dieser Praxis der Schulpädagogik im Allgemeinen und der Didaktik des Philosophie- und Ethik- Unterrichts im Besonderen stellt der Autor einen alternativen Zugang und Entwurf entgegen. Als Ausgangspunkt wählt der Autor natürliche Protokolle der Praxis (anonymisierte Transkriptionen von Tonbandaufnahmen von Philosophie-Unterricht). Diese Protokolle werden mit dem Blick auf die verhandelte Sache, auf das Objekt des Unterrichts mittels Objektiver Hermeneutik analysiert. Ziel der Analysen ist es, die Praxis über sich selbst aufzuklären. Die Praxis, die Praktiker werden mittels dieser Aufklärung, um die Strukturprobleme aufgeklärt, in die Lage versetzt, ihre Praxis aufgeklärter und bewusster handelnd zu gestalten. Gehoben werden in der Analyse sowohl die Ansprüche und deren Rationalität der Praxis selbst als auch wie, an welchen Stellen und weshalb diese Ansprüche nicht erfüllt bzw. unterboten werden. In dem Vortrag würde das Forschungsprojekt dargestellt und begründet, der mögliche Nutzen für die Praxis exemplarisch dargestellt, eine transkribierte und analysierte Stunde im Fach Philosophie aus Österreich hierfür herangezogen. ◊

Dominikus Kraschl ◊ Indirekte Gotteserfahrung!?

Unserer Erkenntnis über die Wirklichkeit beruht auf Erfahrungen. Das scheint auch für religiöse Erkenntnisansprüche zu gelten. Wer religiöse Erkenntnisansprüche erhebt, muss deshalb wenigstens ansatzweise darüber Rechenschaft geben können, wie er zu ihnen gelangt ist und auf welche allgemeinen oder besonderen Erfahrungen er sich dabei bezieht. Der Vortrag versucht dieser epistemischen Forderung Rechnung zu tragen, indem er ein Modell *indirekter Gotteserfahrung* vorstellt und seine kognitive Relevanz diskutiert. In diesem Zusammenhang wird zunächst an die (im Bereich der Wahrnehmungstheorien geläufigen, in der zeitgenössischen religionsphilosophischen Literatur indes selten ausreichend berücksichtigten) Unterscheidungen zwischen *direkten* und *indirekten* sowie zwischen *propositionalen* und *vorpropositionalen* Erfahrungen angeknüpft. Darauf aufbauend wird dafür argumentiert, dass als angemessene Vermittlungsinstanz indirekter Gotteserfahrungen besonders Lebenszeugnisse unbedingter Zuwendung und Anerkennung (kurz: LUZ) in Frage kommen, die sich als Zeichen auffassen lassen, in denen das Bezeichnete – in diesem Fall eine unüberbietbar vertrauenswürdige Wirklichkeit (UVW) – sich selbst symbolisierend zur Erfahrung gibt. Dabei lassen sich prinzipiell drei Erfahrungsmodi unterscheiden: (i) ein Subjekt kann ein LUZ *als* Manifestation einer UVW erfahren; (ii) ein Subjekt kann erfahren, *dass* ein LUZ eine Manifestation einer UVW ist; (iii) ein Subjekt kann, vermittelt durch ein LUZ, eine Manifestation einer UVW erfahren (ohne dass ihm dies bewusst ist). Auf der Grundlage der genannten Unterscheidungen lässt sich *I. T. Ramseys* Rede von Erfahrungen der „religious disclosure“, im Rahmen derer z. B. geschichtliche Ereignisse sich in einer neuen und unerwarteten, religiös relevanten Weise erschließen neu durchbuchstabieren. Im zweiten Teil des Vortrags werden (überblicksartig) die notwendigen Voraussetzungen reflektiert, die gegeben sein müssen, damit indirekte Gotteserfahrungen als Form der Gotteserkenntnis qualifiziert werden können. Indirekte Gotteserfahrungen werden dabei sowohl aus externalistischer als auch aus internalistischer Perspektive betrachtet. Es wird dafür argumentiert, dass indirekte Gotteserfahrungen kognitive Relevanz zukommen kann, wenn sie ein theistisches Weltbild stützen, das sich als weltanschaulich-religiöses Paradigma verteidigen lässt, indem es eine kohärente und umfassende Deutung menschlicher Erfahrung ermöglicht. Die kognitive Relevanz indirekter Gotteserfahrungen ist dabei umso eher gegeben, je eher es zu einem Zusammenspiel verschiedener Erkenntnisgründe kommt. ◊

Lukas Benedikt Kraus ◊ Können mereologisch einfache Gegenstände ausgedehnt sein?

In einigen neueren Beiträgen zur analytischen Ontologie wird die umstrittene These vertreten, es könne materielle Gegenstände geben, die jeweils eine zusammenhängende, ausgedehnte Region des Raumes einnehmen und dabei dennoch keine echten Teile haben. Einige Autoren sind sogar der Meinung, dass die fundamentalen Grundbausteine der materiellen Wirklichkeit genau von dieser Art sind. Als Bezeichnung für solche Gegenstände hat sich der Ausdruck „extended simples“ eingebürgert. Die Wahl dieses Ausdrucks zeigt, dass man dabei durchaus davon ausgeht, dass extended simples *ausgedehnte* Gegenstände sind. Weil sie jeweils eine zusammenhängende, ausgedehnte Region des Raumes einnehmen, gelten auch die extended simples selbst als ausgedehnt. Andererseits gibt es eine weit verbreitete Auffassung, nach der ausgedehnte Gegenstände insbesondere dadurch gekennzeichnet sind, dass sie zumindest gedanklich unendlich oft teilbar sind. Die Möglichkeit zur Teilung eines Gegenstandes setze aber voraus, dass dieser Gegenstand echte Teile hat. Ein mereologisch einfacher Gegenstand könne also nicht geteilt werden, weder real noch gedanklich. Mereologisch einfache Gegenstände können, nach dieser Auffassung, nicht ausgedehnt sein. Die Bezeichnung der fraglichen Gegenstände als „extended simples“ wäre demnach unangemessen, wenn nicht gar irreführend. Außerdem scheint es verschiedene Auffassungen darüber zu geben, was als echter Teil eines Gegenstandes gelten soll. Der Ausdruck „Teil“ kann einerseits einen *Bestandteil* bezeichnen, aus dem, gemeinsam mit weiteren Bestandteilen, ein komplexer Gegenstand *zusammengesetzt* ist. Andererseits kann mit dem Ausdruck „Teil“ aber auch das *Produkt* eines realen oder imaginären *Teilungsprozesses* gemeint sein. Beide Bedeutungen spielen in der Debatte um die Existenz von extended simples eine Rolle. In diesem Vortrag soll näher beleuchtet werden, welche Konzepte von „ausgedehnter Gegenstand“ und „echter Teil“ in den unterschiedlichen Beiträgen zur Debatte um die Existenz von extended simples jeweils implizit vorausgesetzt werden. Dadurch wird klar, wie die in dieser Debatte vorgebrachten Argumente jeweils zu bewerten sind. Es stellt sich heraus, dass die Meinungsverschiedenheiten unter den beteiligten Autoren zu einem beträchtlichen Teil darin begründet liegen, dass die verwendeten Begriffe unscharf gebraucht werden. ◊

Maria Kronfeldner ◊ Die normative Kraft eines Begriffs der menschlichen Natur in den Wissenschaften vom Menschen

Im 20. Jhd wurde der Begriff der menschlichen Natur einer harschen wissenschaftlichen wie politischen Kritik unterzogen. Ein Darwinistisches Menschenbild, dass auf Variation, Veränderung und Genealogie setzt, habe keinen Platz dafür, so die wissenschaftliche Kritik. Zudem, so die politische Kritik, hat die Verwendung des Begriffs im Sozialen erheblichen Schaden verursacht, da er zur sozialen Ausgrenzung bestimmter Personengruppen beiträgt. Der Vortrag führt zuerst in die Gemengelage ein, um auf dieser Basis die normative Kraft des Begriffs einer Natur in der Geschichte derjenigen Wissenschaften, die Menschen zum Gegenstand haben, analysieren zu können. Die Analyse erlaubt, eine pragmatische Dimension hinter der Verwendung des Begriffs aufzudecken. Die Analyse erlaubt zudem, der sozialen Ausgrenzung eine epistemische Ausgrenzung gegenüberzustellen, eine Gegenüberstellung, die Einblick in die Verschränkung von Wissenschaft und Gesellschaft gestattet. ◊

Peter Kügler ◊ Ontologische Relativität, Fundamentalontologie und verkörperte Kognition

Mit „ontologischer Relativität“ ist gemeint, dass Antworten auf die Frage, welche Arten von Entitäten es gibt, von den verwendeten Begriffen abhängen. Unabhängig von Begriffssystemen können ontologische Fragen nicht gestellt werden. Verschiedene Begriffssysteme implizieren verschiedene Ontologien. Im Gegensatz dazu geht der metaphysische Realismus von der Existenz „natürlicher Arten“ aus, auf die allgemeine Begriffe referieren. Was als eine solche natürliche Art gilt, hängt für den metaphysischen Realismus nicht vom Begriffssystem ab. Ontologische Relativisten wie Quine und Putnam beziehen sich allerdings ebenfalls auf etwas, das vor oder unabhängig von der Beschreibung mittels Begriffen existiert. Sie bezeichnen es als „rohe Erfahrung“ oder eher unreflektiert als „Wirklichkeit“ oder „Welt“. Würde man dieses Nicht-Konstruierte aus der Theorie streichen, so erhielte man einen reinen „Konstruktivismus“, gegen den es Einwände gibt. Andererseits lässt sich das Nicht-Konstruierte nicht begrifflich erfassen, was die Frage aufwirft, ob man überhaupt versteht, was damit gemeint ist. Hier bietet sich die Fundamentalontologie des frühen Heidegger als Lösung an. Das in *Sein und Zeit* erörterte praktische Seinsverständnis ist „vorontologisch“, und zwar auch dann, wenn man „ontologisch“ im Sinn von Quine und Putnam versteht – als Behandlung der Frage, was es gibt. Charakteristisch für dieses vorontologische Verstehen von Welt ist die Zuhandenheit der Dinge („Zeug“), während Ontologien die Dinge als vorhandene konzipieren. Die Entstehung einer Ontologie aus dem vorontologischen Seinsverständnis ist ein Übergang von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit der Dinge. Heidegger erklärt diesen Übergang auf eine Weise, die erahnen lässt, warum die Fundamentalontologie manchmal als kontinentaleuropäische Variante des amerikanischen Pragmatismus gesehen wird. Man findet z.B. Parallelen zu Dewey, wenn dieser beschreibt, wie aus einer „unbestimmten“ Situation ein „Problem“ wird. Doch auch wenn der Pragmatismus betont, dass sich die Bedeutungen von Begriffen aus praktischen Bezügen ergeben, bleibt sein Begriff von Kognition dem Intellekt verpflichtet. Erst das begrifflich formulierbare Problem führt zu Kognition, während für Heidegger auch das vorontologische Verstehen eine Art Kognition ist. Heidegger wurde daher zurecht zu einem philosophischen Helden des Forschungsprogramms der „verkörperten Kognition“, das von der Annahme ausgeht, dass der Körper und seine Einbettung in die Umwelt für Kognition konstitutiv sind und nicht nur einen kausalen oder instrumentellen Beitrag zu kognitiven Prozessen leisten. Während der Kognitivismus (Computationalismus und Konnektionismus) für konstruktivistische und realistische Interpretationen anfällig ist, dürfte für die verkörperte Kognition der ontologische Relativismus als metaphysischer Rahmen besser geeignet sein, jedenfalls in der von Heidegger inspirierten fundamentalontologischen Variante. Der Hauptgrund für diese Affinität liegt eben in der übereinstimmenden Deutung der vorbegrifflichen Praxis als einer Art von Kognition. ◊

Michael Kühler ◊ Narrative Identität und Autorschaft

Narrative Identitätstheorien erfreuen sich seit geraumer Zeit großer Beliebtheit. Sie betreffen unser grundlegendes Selbstverständnis als je besondere Personen mit einer je eigenen (sozialwissenschaftlich verstandenen) Identität. Ihnen zufolge konstituiert sich die Identität einer Person *narrativ*, d.h. dass die Frage nach der Identität einer Person nur durch eine *Erzählung* adäquat zu beantworten ist. Werde ich also gefragt, wer ich bin, so muss meine Antwort darin bestehen, dass ich „meine Geschichte“ erzähle. Der Umstand, dass damit *ich selbst* der Autor „meiner Geschichte“ bin oder zumindest sein kann, wirft allerdings die Frage auf, ob dies nicht impliziert, dass *ich als Autor* bereits eine bestimmte Identität haben muss, von der ausgehend ich allererst meine eigene Geschichte entwerfen und erzählen kann. Dieser Frage möchte ich in meinem Vortrag nachgehen. Hierzu werde ich zunächst exemplarisch Paul Ricœurs Konzeption narrativer Identität skizzieren und partiell durch Positionen weiterer Vertreter narrativer Identitätstheorien ergänzen. Anschließend werde ich vor diesem Hintergrund dafür argumentieren, dass Ricœurs Konzeption – und jede hinreichend ähnliche Konzeption narrativer Identität – die Frage der Konstitution der Identität des Autors in der Tat nicht hinreichend klären kann. Denn wenn im Anschluss an die Frage, wer *ich* bin, sogleich die Frage auftaucht, *wer* denn aus welchen Gründen welche Aspekte und welche Zusammenhänge für den narrativen Zusammenhang „meiner Geschichte“ auswählt, und dies im Falle der eigenen Autorschaft zumindest partiell *ich selbst* bin, so stellt sich erneut die Frage, wie *ich als Autor* wiederum konstituiert bin. Ist hier eine spezifische Identität als Autor vorauszusetzen, so kann diese offenbar nicht erneut durch eine Erzählung konstituiert sein, da ansonsten ein infinites Regress droht. Wird hingegen darauf verzichtet, mir als Autor eine spezifische Identität zuzuschreiben, so bleibt offen, aufgrund welcher Kriterien und welcher Basis ich die Spezifika „meiner Geschichte“ auswähle, entwerfe und erzähle. In diesem Fall droht die Erzählung ein Ergebnis des Zufalls zu werden. Mit Blick auf die Konstitution der Identität des Autors der eigenen Erzählung bleiben narrative Identitätstheorien folglich notwendig unvollständig. ◊

Iris Laner ◇ Ästhetische Erfahrung und Knowing-How. Über die epistemische Qualität ästhetischer Erfahrung bei Maurice Merleau-Ponty

Eine der zentralen Herausforderungen neuerer Debatten im Bereich der philosophischen Ästhetik ist es zu fragen, ob und inwiefern ästhetische Erfahrungen unser Wissen erweitern können: Gibt es eine epistemische Qualität, die mit der Erfahrung ästhetischer Phänomene zusammenhängt? Wenn ja, handelt es sich um eine spezifische Qualität, die ausschließlich in der Teilnahme an ästhetischen Praktiken konstituiert wird? Während es zahlreiche Ansätze gibt, die ästhetische Praxis und Erfahrungen als nicht-epistemisch klassifizieren, um ihnen einen eigenen Geltungsbereich zu sichern, der sich von Wissenschaft und Alltag klar unterscheidet, finden sich auch eine Reihe verschiedener Positionen, die behaupten, dass ästhetische Erfahrungen ganz wesentlich zum Wissenserwerb beitragen kann. In meinem Vortrag möchte ich Maurice Merleau-Pontys Ausführungen zu ästhetischer Erfahrung und Praxis auf dieses Thema hin untersuchen. Ich werde die Position vertreten, dass sich seine Überlegungen in besonderer Weise dafür eignen, die epistemische Dimension des Ästhetischen als verschieden von anderen Formen des Wissens verständlich zu machen. Im Zuge dieser Explikation werde ich auch jenen weit verbreiteten Eindruck zu entkräften suchen, dass die phänomenologische Ästhetik sich auf eine deskriptive Analyse von Erscheinung beschränken lässt. Im Rahmen meiner Ausführungen werde ich nicht nur die epistemische Qualität ästhetischer Erfahrung zu bestimmen versuchen. Ich werde auch den spezifischen Charakter *ästhetischen Wissens* beleuchten. In einer Lektüre von Merleau-Pontys ästhetischem Werk – beginnend im Jahr 1945 mit einem Vortrag über „Das Kino und die neue Psychologie“ zusammen mit dem ersten Text über Paul Cézanne mit dem Titel „Der Zweifel Cézannes“ und abschließend mit seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Aufsatz „Das Auge und der Geist“ (1961), der sich ebenfalls Cézannes Bildern widmet – werde ich zeigen, dass der Phänomenologe mehr und mehr auf einen fundamentalen Begriff des Wissens hinweist, der im Bereich ästhetischer Erfahrung und Praxis lebendig wird. In Anschluss an die Gedanken von Merleau-Ponty lässt sich ästhetisches Wissen als eine Form des Wissens verständlich machen, das sich von anderen Wissensformen unterscheidet, insofern es im Rahmen einer responsiven Erfahrung erworben wird, die von einer kategorisierenden Suche nach begrifflich vermittelbarem Wissen Abstand nimmt und sich ausschließlich im Vollzug praktisch-leiblichen Tuns artikuliert. Es handelt sich damit um eine Form von Wissen, in der die Wissenden untrennbar an ein Tätigsein rückgebunden sind, das gleichsam zu einer epistemischen Praxis wird. Mit Bezug auf Merleau-Ponty werde ich dieses *ästhetische Wissen* erläutern als eine nicht-propositionale Form von „Knowing-How“, eine Weise des Wissens, die uns dabei hilft, uns in unseren ganz praktischen Fertigkeiten, der Welt zu begegnen, weiterzuentwickeln. ◇

Erwin Lengauer ◇ Heiligkeit des menschlichen Lebens? Von Peter Singers „*Unsanctifying Human Life*“ zu Jeff McMahan „*Ethics of Killing – Problems at the Margins of Life*“

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es sämtliche im Philosophers Index seit 1945 zum Schlagwort „*Sanctity of Life*“ erfassten Publikationen – zirka 120 – einer begründungstheoretischen Analyse zu unterziehen und auf seine Relevanz für aktuelle bioethische Gegenwartsdiskurse zu prüfen. Im Zentrum der Analyse stehen mit Peter Singer und Jeff McMahan die Arbeiten zwei der meistdiskutierten Philosophen der modernen anglo-amerikanischen Bioethik. Helga Kuhse publizierte 2002 erstmals die wichtigsten akademischen Aufsätze Peter Singers unter den prägnanten Titel *Unsanctifying Human Life* – in weiterer Folge UHL. Das bioethische Konzept UHL steht spätestens mit den Klassikern *Animal Liberation* (1975) und *Practical Ethics* (1979) im Zentrum Peters Singers Bioethik. 1994 formulierte Peter Singer in seinem heftig diskutierten Werk *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics* neuerlich seine fundamentale Kritik an einer christlichen Ethik mit „The traditional ethic is still defended by bishops and conservative bioethicists who speak in reverent tones about the intrinsic value of all human life, irrespective of its nature or quality.“ Hierzu in der vorliegenden Arbeit besondere Berücksichtigung findet die 2012 erschienene Arbeit des amerikanisch-katholischen Theologen Charles Camosy mit seinem kontrovers diskutierten Werk *Peter Singer and Christian Ethics. Beyond Polarization*. Jeff McMahan, der zweite im Zentrum stehende Philosoph liefert mit dem im Jahr 2002 erschienen 500 Seiten Opus Magnum *Ethics of Killing – Problems at the Margins of Life* – nach mehr als 20 Jahren an wissenschaftlicher Vorarbeit – das weitere theoretische Grundlagenwerk. Dieses Werk steht seither im anglo-amerikanischen Sprachraum im Zentrum bioethischer Fachdiskurse, nicht jedoch in der deutschsprachigen Bioethik. Im Gegensatz steht Peter Singers Bioethik im deutschsprachigen Raum spätestens seit der Stellungnahme der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (AGPD) mit der Erklärung deutscher Philosophen zur sog. „Singer- Affäre“. 1989.09.29 in Mainz im Zentrum heftiger akademischer und öffentlicher Debatten. Ziel dieser Arbeit ist es nun zusätzlich die Argumente von Jeff McMahan und seiner möglichen Relevanz zur Kritik mancher Konzepte von „*Sanctity of Life*“ auch im deutschsprachigen Raum klarer sichtbar zu machen. ◇

Kevin Liggieri ◊ Der Mensch als „logische Maschine“? Zur Problematisierung einer totalen Berechenbarkeit

„Haben Sie sich schon einmal klar gemacht, daß nahezu alles, was die Menschheit heutigen Tages noch denkt, denken nennt, bereits von Maschinen gedacht werden kann, hergestellt von der Kybernetik, der neuen Schöpfungswissenschaft?“ (Benn 1991, S. 71) Die Hochphase der Kybernetik in den 1950-1970er Jahren gilt weitestgehend in der wissenshistorischen sowie philosophischen Forschung als Zäsur im Denken. Indem sie einen neuen Wahrnehmungs- und Denkstil prägte, der nicht nur auf den wissenschaftlichen Raum beschränkt blieb, bot sie gleichzeitig auch interdisziplinäre Anschlusspunkte einer „Transformation des Humanen“. (vgl. Hörl/Hagner, 2008) Die Sonderstellung des Menschen, der cartesianische Dualismus sowie die Dichotomie von Mensch und Technik werden in dieser neuen von Norbert Wiener begründeten „Universaldisziplin“ zugunsten einer „kognitivistische[n] ‚Menschenfassung‘ in logischen Schaltungen“ subvertiert. (Wiener 1990, S. 47) Die Idee einer „Denkmaschine“ wurde in der Kybernetik zum Paradigma und bot Raum für Spekulationen und Ideen, in denen Natur und Materie, Mensch und Maschine analog in ein berechenbares Ordnungsprinzip eingespannt wurden. Folgt man diesem Ansatz, so kann Logik „in natürlichen wie in künstlichen Systemen“ in Materie „verkörpert und ausgedrückt“ werden. (Dupuy 2000, S. 12) Zahl und Mensch überlappen und werden zusammen lesbar. Diese „Physiologie des Berechenbaren“ (Arbib 2000, S. 207) führt zwangsläufig zu einer „celebralen Mathematik“ (Lem 1981, S. 163) und das Nervensystem wird zur „logische[n] Maschine *par excellence*“. (McCulloch 2000, S. 94) In den kybernetischen Konzepten scheinen sich Maschinen zielorientiert und ordnungsgemäß wie Menschen zu verhalten. In Anbetracht dessen ist die große Änderung, die mit der Kybernetik einhergeht, die Stellung des Menschen: Die Maschine steht dem Menschen nicht mehr gegenüber, sondern gleich. Mit dem neuen Denken kommt zwangsläufig auch ein neuer Menschentypus der Selbststeuerung auf, der nicht mehr in ein antiquiertes Menschenbild passt. Doch um dieses neue Menschenbild zu verstehen, muss man die Kybernetik in einem größeren diskursiven Feld einordnen, d.h. ihren Entstehungskontext historisch betrachten. Die Kybernetik wird nicht von einer Politik pervertiert, „[v]ielmehr ist die Kybernetik selbst schon von Anfang an eine politische Technologie gewesen“. (Pias 2004, S. 305) Wiener reagierte mit seiner „Kybernetik“ von Beginn an auf ein militärisches Problem: die Konstruktion effizienter Flugabwehrgeschütze, die durch Selbstorganisation die unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Geschoss und feindlichem Flugobjekt aufeinander abzustimmen. Das Unkalkulierbare (Verhalten des feindlichen Piloten) soll antizipiert werden, um Trefferwahrscheinlichkeit zu erhöhen. Diese ursprüngliche Zielsetzung fügte den üblichen Feindbildern des Zweiten Weltkriegs ein weiteres hinzu: Der berechenbare Gegner. Dieses ‚neue‘ Menschenbild fungiert im Rahmen einer Ordnung, die weitgehend frei vom Zufall ist. Hierbei zeigt sich schon in der Geburtsstunde der Kybernetik der Wille zur Kontrolle des Chaos, zum Rückbinden des Unkalkulierbaren (dessen Zentrum der Mensch ist) in die Kalkulation. Indem sich die Disziplinargesellschaft Foucaults mit der Kontrollgesellschaft Deleuzes verbinden, zeigen sich Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit als zwei Seiten einer technikwissenschaftlichen Medaille. In dem Vortrag soll ausgehend von diesem Hintergrund verschiedenen Problematisierungsdiskursen nachgegangen werden, die das Dispositiv der Mensch-Technik-Interaktion betreffen: Inwieweit ist der „Faktor Mensch“ vollkommen berechenbar? Läßt sich der Mensch in ein rein mathematisches Ordnungsmuster einspannen? Oder weist nicht vielleicht gerade die Kybernetik in ihrem Niedergang um 1980 exemplarisch auf ein Defizit der Übersetzung naturwissenschaftlich-technischer Messparameter auf den Menschen hin, und entwirft damit ein neues, vielleicht kreativeres Menschenbild auch

unserer Gegenwart? ◇

Winfried Löffler ◊ Hermeneutische Schlüsselaussagen. Vorüberlegungen zu einer logischen Modellierung

Der Vortrag geht von der Annahme aus, dass Verstehensprozesse weniger mit einem irreduziblen „Einfühlen“ in Sinnträger zu tun haben, sondern einer impliziten (häufig probabilistisch modellierbaren) Logik folgen. Ich möchte diese Annahme erhärten an einem uns allen bekannten Phänomen, das ich „hermeneutische Schlüsselaussagen“ nennen möchte. Darunter seien Aussagen verstanden, „in deren Licht plötzlich alles anders aussieht“. Durch das Hinzutreten einer einzigen Aussage kann sich die Glaubwürdigkeit einer Aussagenmenge plötzlich sehr markant verschieben, sei es, dass sie (oft nach einem eigentümlichen Schwebezustand beim Adressaten („Soll man das jetzt wirklich glauben? Das ist entweder genial oder reine Phantasie.“)) völlig zusammenbricht oder auch, dass sie beinahe gewiss erscheint – ohne dass es aber klare Implikations- oder Ausschlussbeziehungen innerhalb der Aussagenmenge gäbe. Wir halten uns bei solchen Einschätzungsverschiebungen aber für durchaus rational. Merkwürdig und einer Betrachtung wert sind dabei mindestens drei Aspekte: Erstens die Schnelligkeit der Glaubwürdigkeitsveränderung (probabilistisch modelliert, würde man ja aufgrund einzelner zusätzlicher Aussagen eher kleine Verschiebungen der Glaubwürdigkeit erwarten), zweitens der erwähnte Schwebezustand (der schon phänomenologisch nicht leicht zu beschreiben ist) und drittens der prima-facie-Verstoß gegen das Konjunktionstheorem in Fällen, wo die Gesamtglaubwürdigkeit durch zusätzliche Aussagen steigt: Normalerweise wäre ja $Ws(A \& B)$ kleiner oder gleich $Ws(A)$, hier dagegen scheint es umgekehrt zu sein, die Wahrscheinlichkeit steigt durch die Hinzunahme von B. Ich möchte – nach einigen Beispielen zur Abgrenzung des Phänomens – Ansätze zur logischen Modellierung dieser Zusammenhänge aufzeigen. ◊

Dejan Makovec ◊ Eine Erkenntnistheorie der Fabeln

Wir Menschen nehmen gerne an, dass wir aus der Geschichte lernen. Geschichtswissen ist das Wissen darum, wie etwas überliefert ist oder wie es sich tatsächlich ereignet hat. In einem Fall wissen wir was geschrieben ist oder gesagt wird. Im anderen Fall wissen wir was die Tatsachen der Vergangenheit sind. Wir sagen auch gerne, dass unsere Kinder aus Märchen und Fabeln etwas lernen. Meine Frage ist: was wissen wir, nachdem wir es aus einer Fabel gelernt haben? Wieder können wir zum einen wissen was geschrieben ist oder gesagt wurde. Zum anderen wissen wir jedoch nicht so recht, ob eine Fabel Tatsachen beschreibt. Das ist meist ihrem fabulösen Inhalt geschuldet – ein Charakteristikum, welches sie mit philosophischen Gedankenexperimenten teilt. Doch erwarten wir von einer Fabel gar nicht, dass sie uns mit einer Reihe neuer Tatsachen, welche sich ereignet haben und nun bezeugt werden, bekannt macht. Von philosophischen Gedankenexperimenten wird hingegen sehr wohl das Aufzeigen neuer Tatsachen erwartet. So erheben experimentelle Philosophinnen und Philosophen die Reaktionen verschiedener Gruppen auf philosophische Gedankenexperimente mit Fragebögen und stellen anhand divergierender Ergebnisse die traditionellen Schlüsse aus diesen Gedankenexperimenten in Frage. Als Reaktion hierauf wird in der traditionellen, analytischen Erkenntnistheorie und Metaphilosophie die Zuverlässigkeit von Intuitionen diskutiert. Die Reaktion auf ein Gedankenexperiment ist eine Intuition und Intuition als Vermögen soll neben der Wahrnehmung und etwa der Introspektion eine weitere Wissensquelle in der Erkenntnistheorie darstellen, welche uns philosophische Tatsachen zu erkennen erlaubt. Diese Tatsachen sind jedoch nicht im Gedankenexperiment enthalten. Sie müssen erschlossen werden – mit Intuition. Dieser Umstand legt es nahe Gedankenexperimente mit Fabeln zu vergleichen. Im Geschichtsstudium wird zweifellos ‚Geschichte gelernt‘. Es wird jedoch nicht zwingend ‚aus Geschichte gelernt‘. Dieser Unterschied markiert die Aufgabe der Fabel: Kinder lernen ungezwungen Fabeln, doch sie sollen auch aus den Fabeln lernen; etwa eine Moral davontragen. So eine Moral der Geschichte weist eine überraschende Ähnlichkeit mit der durch Intuition erkannten philosophischen Tatsache auf. Fabeln sollten eigentlich ein Fall für eine andere Wissensquelle sein, jene der Zeugnisse: Ich glaube oder weiß etwas, weil es mir gesagt wurde. Zumindest als Erwachsene wollen wir allerdings nicht sagen, dass wir eine bestimmte moralische Interpretation eines Kindermärchens für wahr halten, bloß weil sie uns jemand gesagt hat. Vielmehr glauben wir, wir könnten das moralische Urteil selbst hervorbringen und hierfür im Zweifelsfall auch Rede und Antwort stehen. Meine Eingangsfrage führt mich zu den folgenden Fragen: 1) Liefert die Fabel ein Wissen durch Zeugnis oder durch Intuition? 2) Unterscheidet sich dies bei Kindern und Erwachsenen? 3) Wie kann ein wahrer Schluss aus einer fiktionalen Geschichte gezogen werden? 4) Können wir von Philosophinnen und Philosophen erwarten, dass sie uns keine Märchen erzählen? In meinem Vortrag werde ich diese Fragen weiter analysieren und wo möglich Antworten geben. ◊

Reinhard Margreiter ◊ Tierethik im Spannungsfeld von Moralität und Sittlichkeit

Tierethik wird von Seiten der Tierschutzbewegung und Tierrechtsbewegung (*animal welfare vs. animal rights*) mit unterschiedlicher Radikalität und unterschiedlichen Reichweiten der Zielsetzung vertreten. Gemeinsamkeit und Konkurrenz der beiden Richtungen ähneln dem komplementär--dichotomischen Verhältnis zwischen den Lagern der sog. Reformisten und der sog. Revolutionäre in der Geschichte der Arbeiterbewegung. Es stellt sich einerseits die Frage nach Legitimität und Opportunität kleiner Reformschritte und Kompromisse und andererseits die Frage nach Sinnhaftigkeit und Konsequenzen gewaltsamer und illegaler Aktionen. Die Tierrechtsbewegung hat es, obwohl ihre Forderungen in der Gesellschaft zunehmend breitere Akzeptanz finden, mit einer in überkommenen Denk- und Lebensformen sowie handfesten ökonomischen Interessen verankerten starken Gegnerschaft zu tun, die nicht nur defensiv reagiert. Politische und polizeilich-juristische Repression – Rechtsstaat und Grundfreiheiten werden zum Teil, wie (nicht nur) der sog. Tierschützerprozess in Wiener Neustadt gezeigt hat, in zynischer Weise ausgehebelt – haben die Tierrechtsaktivisten in eine Lage gebracht, die strukturelle Ähnlichkeiten aufweist mit der Lage der Arbeiterbewegung in den 1920-er und 1930-er Jahren. Die Aktivisten stehen vor der Wahl, entweder zu resignieren oder trotz alledem Widerstand zu leisten. Wählen sie die Auseinandersetzung, müssen sie sich aber auch entscheiden, nach welchen Prinzipien und mit welchen Mitteln sie zu führen ist. In seiner Rechtsphilosophie formuliert Hegel eine Kritik an der Moralphilosophie Kants. Er kritisiert Kants Begriff der – subjektzentrierten, rigoristischen und unbedingten – „Moralität“ als abstrakt und unangemessen angesichts der Erfahrungswirklichkeit. Moralität stellt für Hegel eine Form „unglücklichen Bewusstseins“ dar, das im Jakobinerterror der Französischen Revolution Ausdruck gefunden habe. (Das strategische und moralische Dilemma der RAF wäre ein historisch späteres, ebenso anschauliches Beispiel.) Zwar sei Moralität ein unbestreitbarer Fortschritt gegenüber „primärer Sittlichkeit“ – d.i. dem unbesehenen Gutheißen faktisch geltender Normtraditionen –, doch sei Moralität zu überführen in „absolute Sittlichkeit“. Gemeint ist damit eine reflektierte Haltung, die keine starren Prinzipien mehr kennt und den konkreten Handlungssituationen jeweils pragmatisch Rechnung trägt. – Diesem Konzept von Sittlichkeit ist allerdings zweifach mit Skepsis zu begegnen. Kognitiv fragwürdig ist der Begriff des Absoluten und evident die Gefahr des Abgleitens in bequemen Opportunismus. Was lässt sich daraus folgern? Eine gelingende Ethik muss stets – eine These, die auf eine Metakritik an Hegels Kantkritik hinausläuft – in einem nicht abschließbaren Spannungsfeld von Moralität und Sittlichkeit verbleiben und hat immer wieder aufs Neue verantwortbare Entscheidungen zu treffen. In welcher Hinsicht eine solch allgemeine Diagnose auch für entscheidende Fragen der Tierethik relevant erscheint, soll im Vortrag näher erläutert werden. ◊

Sandra Markewitz ◇ Das Versprechen des Humanen. Sprachliche Bilder der Sorge

Die Sorge, eine begrifflich an Heidegger anschließende „Ethics of Care“ (C. Gilligan), ist eine Haupteigenschaft von Sozialitäten, die versuchen, sich über historische Erschütterungen und Entwicklungen hinweg zu erhalten. Die Unwägbarkeit dieser Entwicklungen geht nicht nur in die Performanzen und Darstellungsweisen schützender und bewahrender Tätigkeit der Menschen untereinander ein, sie ist aufgefangen in den symbolisierenden Medien alltäglicher Kommunikation wie ihrer exzeptionellen Fälle. Sprachlich läßt sich, in der philosophischen Argumentationslinie der „Verletzenden Worte“ (S. Krämer et al.), eine Spiegelung der Funktionen und Durchführungen sorgender Handlungen beobachten, die ethisches Tun in der Verwendung bestimmter Begriffe sichtbar werden läßt. Mit Rekurs auf Christine Korsgaards Überlegungen zur Herausbildung von Normativität in menschlichen Gemeinschaften, Grundlagen der philosophischen Anthropologie sowie Konzepte der modernen Sprachphilosophie (Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ (1953), v. Savignys „Der Mensch als Mitmensch“ (1996)) oder Blumenbergs Überlegungen zum Begriff des Selbstverständlichen in „Die Sorge geht über den Fluß“ (1987) und „Zu den Sachen und zurück“ (2007) sollen jene Verbindungslinien untersucht werden, die anthropologische Konstanten verbalisieren und damit den Rahmen philosophischer Sachdiskussionen an Vorstellungen des Humanen rückbinden: Wie kann ich vom Anderen sprechen? Läßt sich das Rätsel der Alterität (Levinas) sprachlich ausdrücken? Warum darf ich mit den „Tiefen des Andern“ (Wittgenstein) oder dem, was ihm „selbstverständlich ist“ (Blumenberg) nicht spielen? Auf diese Fragen soll anhand von Überlegungen und Beispielen Antwort gegeben werden: die sprachliche Formierung des Humanen bedeutet nicht nur die Abbildung der menschlichen Sorge und ihre symbolische Vermittlung, sondern deren Konstitution. Das Mediale (Mersch) ist der Raum, in dem Menschliches visibilisiert und im Blick auf gegebene Sachverhalte immer wieder überprüft wird. Der ontologische Reichtum der Phänomene von Sorge, Schutz und Güte findet in seiner symbolischen Vermittlung zugleich einen eigenen Raum, der die Grenzen überlieferter Phänomenalität von Sorge und Zuwendung auslotet und als sprachliche Gesten sichtbar macht, die auf Handlungsbereiche menschlicher Kultur entscheidend bezogen sind und diese in ihrer Gestalt prägen, ohne in der bloßen Vermittlungsdimension zu verharren oder ein striktes Abbildverhältnis gegebener Bilder des Humanen und ihrer zeichenhaften Darstellung zu implizieren. ◇

Gerhard Medicus ◊ Verhaltensbiologische Grundlagen des Mensch-Seins

Was macht den Menschen zum Menschen? Was unterscheidet ihn von seinen evolutionären Vorgängern? Die Humanethologie untersucht mit den Methoden des Tier-Mensch-Vergleichs, der Rekonstruktion phylogenetischer und ontogenetischer Entwicklungen, was in verschiedenen Verhaltensbereichen das Mensch-Sein ausmacht. Auch die Wurzeln der „Humanitas“, des Ideals des „edlen Menschentums“ und der Menschenliebe, der Toleranz und der Bereitschaft zur Hilfe in körperlicher und geistiger Not finden sich als *emotionale Vorbedingungen* bereits bei frühen *Säugetiervorfahren* in der Brutpflege, später als Sozial- und Gruppenverhalten, mit reziprokem Altruismus und der Fähigkeit zur Internalisation, bei *Tieraffen*; *kognitive Wurzeln* lassen sich ab den frühen *Hominoidenvorfahren (Menschenaffen)* beobachten: die Fähigkeit zur Selbstexploration, emotionalen Perspektivenübernahme und Empathie, bei *Homo erectus* Zeithorizont und Emphronesis (Theory of Mind), bei *Homo sapiens* Wort-Sprache, Reflexion und verantwortliche Moral. Mit Hilfe der Wortsprache können auf der Grundlage der Perspektivenübernahme und Emphronesis Regeln für „gut“ und „böse“ formuliert und tradiert und damit altruistische Einstellungen und Verhaltensweisen kulturell gefördert werden. Der Mensch kann Problembereiche seiner natürlichen Bereitschaften erkennen (Affekthandlung, Affektlogik, Aggression, Gruppenaggression) und ihnen durch Reflexion und persönliche Entscheidungen und mit Hilfe der Kultur gegensteuern. ◊

Ulrich Metschl ◊ Is Discounting the Future Fair to Future Generations?

Intergenerational aspects of climate change have been intensively discussed in recent years, in particular with regard to questions of distributive justice between generations. A peculiar difficulty in this connection stems from the fact that the positions of different generations are asymmetric because, in broadest terms, each generation can causally influence the future course of things but cannot alter the past. More specifically: future generations depend on our generation's (environmental) decisions to the extent that they may benefit from the present generation's investments ("savings") or lose from the present generation's inaction ("consumption"). The present generation, on the other hand, while not depending on what future generations will or will not do, is facing the situation that investments aiming at climate mitigation must seem entirely altruistic (because any net benefit will accrue only to future generations), while inaction is largely ruled out on ethical grounds. Thus, to specify in some detail the demands of fairness between generations is still a challenge. In an attempt to meet this challenge, economists have suggested to "discount the future", i.e. to calculate the investments required by the present generation on the basis of a previously defined discount rate. This suggestion is behind the formulation of the well-known Ramsey rule

$$r = \delta + \gamma g$$

where the discount r is related the growth rate (of consumption) g weighted by the measure for aversion to generational inequality γ and the rate of impatience δ . So far, debates have concentrated on determining the precise values for the rate of impatience and the measure for inequality aversion while the suitability of the Ramsey rule itself has rarely been questioned. But even a cursory glimpse reveals that the Ramsey rule is ethically not entirely innocuous. For one, its formulation is firmly rooted in a utilitarian tradition (as Ramsey himself candidly pointed out). Second, and more importantly, the discount rate is actually applied only to the first (present) generation's investment decision, leaving it thereby rather unclear how the interests of future generations may influence these decisions. In its original context, where an efficient rate of saving was concerned, this was clearly unproblematic. And as long as investment decisions are simply substituting pure saving, it may still be one generation's perspective only which will count. There is, however, a widespread belief that discounting is a tool for fairness to future generations, in the sense that it results in a compromise with respect to the costs and benefits for consecutive generations given a chosen climate regime. But is it? Intuitively, however, fairness calls for a trade-off between different agents' (or groups') interests which accordingly should at some point be represented in the course of the deliberations. Elaborating on this, we will argue that although discounting may at times be a necessary condition for fairness towards future generations it is hardly sufficient and must be supplemented by further ethical considerations. A recent debate between P. Dasgupta and J.E. Roemer is a convenient starting point to shed some light on the still intricate question as to what fairness to future generations demands. ◊

Markus Moling ◊ Anthropologische Implikationen des Friedensbegriffs bei Nicolaus Cusanus

In der Schrift „De Pace Fidei“ und in verschiedenen Predigten entwickelt Nicolaus Cusanus seinen Friedensbegriff, der in diesem Vortrag auf die anthropologischen Implikationen hin befragt werden soll. Diese Implikationen lassen sich besonders gut herausarbeiten, wenn man den Friedensbegriff des Cusanus mit jenem des Augustinus vergleicht. Der Friedensbegriff des Augustinus bestimmt das Mittelalter und setzt sich im Denken des Thomas von Aquin weiter fort. Während Augustinus und mit ihm Thomas den Frieden als Ruhe der Ordnung versteht, sieht Cusanus den Frieden als eine gewaltfreie, durch Dialog erreichte Einigung, die den Blick auf ein gemeinsames, Einheit stiftendes Ziel voraussetzt. Im Hintergrund dieser Gedanken steht die Überlegung, dass sich Menschen mit der Vielheit von verschiedenen Anschauungen, Religionen und Völkern konfrontiert sehen. Die Vielheit, der Pluralismus birgt Konfliktpotential und trägt die Gefahr in sich, dass Gewalt und Krieg aufbrechen. Doch diese Vielheit ist nach Cusanus nicht in sich negativ, da sie erstens von Gott selber hervorgebracht worden ist und zweitens eine Einigung durch den Menschen ermöglicht. Diese Möglichkeit ist Ausdruck eines positiven Menschenbildes, das den Menschen des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit als gestaltende, kreative Größe in der Welt wahrnimmt. Diese kreative Fähigkeit des Menschen liegt bei Cusanus in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet. Cusanus betont, dass der Mensch als *imago Dei* und *copula universi* von Gott her eingeladen ist, eine Welt des Friedens zu gestalten. Wenn der Mensch Frieden fördert, dann nimmt er am Schöpfungswirken Gottes teil und spiegelt das Unendliche im Endlichen. Dass der Mensch erstens ein kreatives Wesen ist, das wesentlich auf den Frieden ausgerichtet ist, bzw. im friedlichen Miteinander sein Menschsein am Besten entfalten kann und zweitens die Spannungen aus der Vielheit durch eine Einheit stiftende Idee überwinden kann, ohne die Vielheit zu eliminieren, sind zwei Ansätze im Menschenbild des Cusanus, welche sich auch in der Gegenwart zu bedenken lohnt. ◊

Andreas Th. Müller ◇ Straßburger „Unschärferelation“. Rechtsphilosophische Reflexionen zum Menschenbild von EMRK und EGMR

Die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) und der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) bilden die Grundlage für das wichtigste und effektivste überstaatliche Menschenrechtsschutzsystem, das wir kennen. Interessanterweise wird jedoch nur selten die Frage gestellt, welches Menschenbild die EMRK und der EGMR vor Augen haben. Menschenrechte schützen heißt aber auch, Rechenschaft darüber abzulegen, wie „der Mensch“ beschaffen ist bzw. sein soll, den es zu schützen gilt. An diesem Punkt kann die rechtsphilosophische Reflexion ansetzen. Die EMRK selbst beinhaltet keine Definition „des Menschen“, und auch der EGMR äußert sich nur ausnahmsweise zu Menschenbildfragen. Im *Gäfgen*-Urteil, in dem der EGMR der „Rettungsfolter“ eine Absage erteilt, spricht er etwa von der „philosophical basis underpinning the absolute nature“ des Folterverbots und ächtet Folter dergestalt als eine stets „un-menschliche“ Behandlung, was uns auch etwas über das Menschenbild der Konvention lehrt. In Zusammenhang mit dem sog. „death row phenomenon“ erklärt er im *Soering*-Urteil die Ausschöpfung aller verfügbaren Rechtsmittel durch die Delinquenten so: „it is equally part of human nature that the person will cling to life by exploiting those safeguards to the full“. Abgesehen von diesen ephemeren Äußerungen vermeidet der EGMR aber Aussagen zum Menschenbild der Konvention. So wollte er sich etwa in der Abtreibungsfrage nicht darauf festlegen, wann nach der EMRK ein Menschenleben beginnt. Elemente eines „Straßburger Menschenbildes“ lassen sich zwar indirekt aus den einzelnen Menschenrechtsgarantien ableiten. In vielen Bereichen belässt der EGMR dessen Konturen aber bewusst im Unschaffen. Welche Gründe lassen sich jenseits urteilstaktischer Überlegungen für diesen *judicial self-restraint* ausmachen? Weshalb beschränkt sich Straßburg auf eine „Schmalspuranthropologie“? In diesem Zusammenhang verdient einmal die sog. „margin of appreciation“-Judikatur Erwähnung. Mit dem Anwachsen der Zahl der Konventionsstaaten auf 47 mit ca. 800 Mio. Menschen und dem verstärkten Eindringen der Rechtsprechung in kontroverse Bereiche (z.B. bioethische Fragen, Rechte sexueller Minderheiten, Religionsfreiheit, Sterbehilfe) ist die Heteronomie der Menschenbilder im „espace juridique“ der Konvention merklich angestiegen. In Folge dessen gesteht der EGMR den Staaten in Bereichen, in denen „kein europäischer Konsens existiert“, einen nationalen Beurteilungsspielraum zu. Manche sehen darin den Königsweg, insofern er eine gewisse Subsidiarität und innere Differenzierung im europäischen Menschenrechtsschutzsystem ermöglicht und so auf zentrifugale Tendenzen „mit Augenmaß“ zu reagieren erlaubt. Andere beklagen das Kapitulieren vor heteronomisierenden Tendenzen und die wachsende Spannung zwischen der Idee der Menschenrechte, die auf den Schutz der Rechte des Menschen qua Menschen und damit Universalität zielen, und der Fragmentierung des Menschenrechtsschutzes entlang einzelstaatlicher Linien. Für ein bewusst im Unschaffen gelassenes Menschenbild wird auch in diachroner Perspektive argumentiert. Menschenbilder sind, so lässt sich zumindest beschreibend sagen, erheblichen Wandlungen entworfen, und dies gilt insbesondere auch für die seit zwei Generationen existierende EMRK. Namentlich mit seiner „living instrument“-Judikatur sucht der EGMR die Entwicklungsfähigkeit der Judikatur zu gewährleisten und vermeidet im Lichte dessen anthropologische Festlegungen. Schließlich geht es auch um ein Bekenntnis zum Pluralismus verschiedener Lebensentwürfe. Die Konvention soll für unterschiedliche Menschenbilder, nicht nur der Konventionsstaaten, sondern vor allem der darin lebenden Menschen offen sein und bleiben. Die Straßburger „Unschärferelation“ ist mithin Ausdruck struktureller Schwächen im EMRK-Schutzsystem ebenso wie menschenrechtlich gebotener richterlicher Zurückhaltung. ◇

Julien Murzi ◊ Manifestability and Decidability

The Manifestability Argument is familiar enough. On the one hand, we are invited to take for granted that differences in meaning, and understanding, must be manifestable in linguistic use. On the other, we are told that, if there were sentences whose truth-conditions obtained, or failed to obtain, undetectably, there would be no way for us to *manifest* their understanding in linguistic use. Truth, semantic anti-realists conclude, cannot outstrip our capacity to know. (Dummett 1973; 1976) In this paper, I won't question the soundness of the Manifestability Argument. Rather, I'll focus on a recent objection by Timothy Williamson and Peter Pagin, according to which the argument, if sound, warrants a much stronger conclusion, viz. that the central concept of a theory of meaning—the concept in terms of which the recursive compositional clauses of a truth-definition are stated—must be *decidable* (Williamson 2008; Pagin 2009). For any sentence *A*, it must always be possible to tell, in a finite amount of time, whether the concept applies, or fails to apply, to *A*. Only then, in Williamson's and Pagin's view, would understanding be manifestable. They maintain that the central semantic concept of an anti-realist theory of meaning cannot be *truth*, since all parties agree that truth is *not* decidable. Rather, they conclude, it must be *warranted assertibility*, or, more precisely, the relation 'x is a proof of y', which is standardly taken to be decidable. Williamson proceeds to argue that, since contemporary semantics is essentially truth-conditional, its empirical success should be taken evidence against the Manifestability Argument, and semantic anti-realism more generally. While I agree with Williamson and Pagin that their argument applies to important historical incarnations of the anti-realist doctrine, I argue that it fails to refute weaker, and more sensible, brands of anti-realism—one according to which the assumption that any true sentence *A* can in principle be known (what is sometimes referred to as the Knowability Principle) suffices to guarantee the manifestability in principle of one's knowledge of *A*'s truth-conditions. Semantic anti-realism has many defects (Fitch 1963), but *a priori* incompatibility with truth-conditional semantics isn't one of them, or at least so I argue. ◊

Lukas Naegeli ◊ Schefflers menschliche Moral

Es scheint (i) Moraltheorien zu geben, die *mehr* von uns verlangen als andere, und es scheint (ii) Moraltheorien zu geben, die *zu viel* von uns verlangen und die Grenzen dessen, was die Moral von Menschen fordern kann, nicht respektieren. So sind beispielsweise viele der Ansicht, dass kantianische Ansätze anspruchsvoller sind als kontraktualistische, während sie den klassischen Utilitarismus sogar für überfordernd halten. Doch wie sind die beiden Thesen (i) und (ii), die als Kernbestandteile des *Demandingness*-Problems gelten können, genau zu verstehen und zu begründen? In seinen Monografien „The Rejection of Consequentialism“ (1982) und „Human Morality“ (1992) sowie im neueren Aufsatz „Potential Congruence“ (2008) erprobt Samuel Scheffler unterschiedliche philosophische Strategien, mithilfe derer man sich dieser Herausforderung stellen kann. Moralische Forderungen können, so argumentiert Scheffler, nicht beliebig anspruchsvoll sein, weil der moralische Standpunkt ein zutiefst *menschlicher* ist: Wer ihm Rechnung tragen möchte, der sollte nicht bloss berücksichtigen, dass aus einer unpersönlichen Perspektive alle Menschen gleich wertvoll sind (a), sondern auch beachten, dass uns unsere eigenen Interessen aus einer persönlichen Perspektive überproportional wichtig sind (b). Infolgedessen erklärt sich Scheffler zufolge, weshalb es vertretbar sein kann, äusserst anspruchsvollen Moraltheorien vorzuhalten, sie seien zu anspruchsvoll. Wenn eine Theorie nur den Aspekt (a) widerspiegelt, ohne auch den Aspekt (b) miteinzubeziehen, dann konfliktiert sie zu häufig mit dem Eigeninteresse von Handelnden, um eine wahrhaft menschliche Moral zum Ausdruck zu bringen, und wird dem moralischen Standpunkt daher nicht gerecht. Mit meinem Vortrag möchte ich zur Beantwortung der Ausgangsfrage nach der Erläuterung sowie der Begründung der Thesen (i) und (ii) beitragen, indem ich mich mit Schefflers Vorschlägen zum *Demandingness*-Problem auseinandersetze. Dabei sollen in einem ersten Schritt zwei zusammenhängende Ziele verfolgt werden. Einerseits ist zunächst zu klären, *wie* Scheffler genau *wofür* argumentiert, wenn er sich auf das Ideal der Menschlichkeit („Ideal of Humanity“) beruft. Und andererseits sollte deutlich werden, welcher Zusammenhang zwischen Schefflers Überlegungen und demjenigen moraltheoretischen Einwand besteht, der in der philosophischen Diskussion als Überforderungseinwand („Over-Demandingness Objection“) bekannt ist. Schliesslich ist dann in einem zweiten Schritt zu prüfen, welche Einwände sich gegen die Argumentation Schefflers erheben lassen und welche Schlüsse aufgrund dessen im Hinblick auf die Beantwortung der Ausgangsfrage zu ziehen sind. ◊

Bruno Niederbacher SJ ◇ Metaethischer Kognitivismus ohne robuste moralische Tatsachen.
Zum nichtmetaphysischen Kognitivismus Derek Parfits

Metaethische Kognitivisten gehen von der semantischen Auffassung aus, dass moralische Äußerungen Behauptungen sein können, die darauf abzielen eine moralische Wahrheit festzustellen. Sagt z. B. eine Person, dass der Russlandfeldzug Napoleons moralisch schlecht war, so behauptet sie, dass dieser Feldzug moralisch schlecht war. Mit dieser Behauptung bringt sie ihre Überzeugung zum Ausdruck, welche etwa die Proposition zum Inhalt hat: *Napoleon handelte schlecht, als er in Russland einmarschierte*. Die Person ist davon überzeugt, hält diese Proposition also für wahr. Angenommen, diese Proposition ist wahr, so könnte man fragen: Was macht sie wahr? Was ist ihr Wahrmacher? Nichtreduktive Realisten werden antworten: Die Proposition *Napoleon handelte schlecht, als er in Russland einmarschierte* wird durch eine moralische Tatsache wahr gemacht, die Tatsache nämlich, dass Napoleon schlecht handelte, als er in Russland einmarschierte. Nun stellt sich die Frage: Was ist eine moralische Tatsache? Was sollen wir uns darunter vorstellen? Für viele Philosophen ist die Annahme moralischer Tatsachen schräg, mysteriös, ja geradezu peinlich. Sie suchen nach Wegen, die es erlauben, metaethische Kognitivisten zu sein, ohne moralische Tatsachen im robusten Sinn annehmen zu müssen. Ein erster Versuch dazu besteht darin, den realistischen Wahrheitsbegriff – zumindest im Bereich der Moral – zugunsten eines epistemischen Wahrheitsbegriffs aufzugeben. Wenn die Wahrheit einer Überzeugung in ihrer epistemischen Stärke besteht, z. B. darin, wie gut diese Überzeugung mit dem Rest des Überzeugungssystems einer Person kohäriert, dann sind wir die mysteriösen moralischen Tatsachen los. Neuerdings wurde von Derek Parfit in seinem Buch *On What Matters* ein anderer Weg eingeschlagen. Parfit ist nichtreduktiver Kognitivist und vertritt die Auffassung, dass moralische Propositionen im stärksten Sinne wahr sein können. Er spricht auch von normativen Fakten. Diese Redeweise habe jedoch keine metaphysischen Implikationen. Daher seien sie auch nicht metaphysisch mysteriös. Er schreibt: „There are some claims that are irreducibly normative in the reason-involving sense, and are in the strongest sense true. But these truths have no ontological implications. For such claims to be true, these reason-involving properties need not exist either as natural properties in the spatio-temporal world, or in some non-spatio-temporal part of reality.“ (*On What Matters*, Oxford 2011, Vol. II, S. 486) In meinem Beitrag möchte ich erstens die Hintergründe der Theorie Parfits skizzieren, zweitens ihre Schwierigkeiten darzulegen versuchen, und drittens plausibel machen, warum die Annahme von moralischen Tatsachen nicht so mysteriös ist wie sie manchmal erscheint. ◇

Jörg Noller ◊ „Ideieren“. Zur Dialektik von Geist und Leben bei Max Scheler

Max Scheler hat in seiner 1928 erschienenen Schrift über „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ ein Stufenschema psychischer Kräfte entwickelt, welches der Reihe nach den Gefühlsdrang, den Instinkt, das assoziative Gedächtnis und die organisch gebundene praktische Intelligenz umfasst. Der Mensch als *Mensch* darf nach Scheler nicht der vierten Stufe – der organisch gebundenen praktischen Intelligenz – zugeordnet werden, da auf dieser auch intelligente Tiere wie höhere Primaten anzusiedeln sind und der Mensch sich so nur quantitativ vom Tier unterscheiden würde. Dagegen möchte Scheler eine *qualitative* Differenz zwischen Mensch und Tier denken. Diese Differenz analysiert Scheler durch seinen kritischen Begriff des Geistes weiter. Der Bereich des Geistes ist ausdrücklich *nicht* Gegenstand der Naturwissenschaften. Wie aber kann ein solcher nicht-reduktiver Begriff des Geistes positiv weiter bestimmt werden, ohne damit den Bezug zur Natur des Menschen zu verlieren? Ich werde dafür argumentieren, dass sich Schelers Begriff des Geistes als ein Versuch interpretieren lässt, Freiheit und Natur im Menschen kompatibilistisch, d.h. produktiv zusammenzudenken. Die konkrete Wirklichkeit des Geistes besteht nach Scheler in seiner spezifischen Operationsweise und Tätigkeit, die er als „*Akt der Ideierung*“ bestimmt. Scheler verdeutlicht diesen Akt am Beispiel des Schmerzes. Die positiven Naturwissenschaften können den Schmerz *erklären*, indem sie ihn auf natürliche Ursachen zurückführen. Durch eine geistige Betrachtung des Schmerzes wird hingegen nicht nach einer dahinterliegenden natürlichen Ursache gefragt (also etwa das Feuern von Neuronen), sondern vielmehr die Frage nach seinem *Wesen* gestellt. Die Reflexionsbewegung ist also dabei nicht die einer Reduktion, sondern die einer *Transzendenz* des konkreten Schmerzes hin zu seiner holistischen Verortung in der Welt als ganzen. Die für den Menschen spezifische geistige Frage lautet nach Scheler also nicht: „Was ist die Ursache von Schmerz allgemein?“, sondern zielt vielmehr auf Erstes und Letztes: „Warum gibt es überhaupt Schmerz in der Welt?“. Indem eine solche *radikale* Frage gestellt wird, die an die allerersten Wurzeln des Schmerzes an sich rührt, und nicht mehr den Schmerz als natural erfahrbares und wirksames Phänomen betrifft, kann Scheler sagen, dass im Ideieren die „Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge, der Welt“ besteht, indem der Wirklichkeit ein „kräftiges ‚Nein‘“ ‚entgegengeschleudert‘ wird. Durch die dadurch gewonnene *negative Freiheit* von der Natur unterscheidet sich der Mensch gerade vom Tier, welches selbst auf Basis seiner organisch gebundenen praktischen Intelligenz „immer ‚Ja‘ zum Wirklichen sagt“. Trotz seiner negativen Freiheit von der Natur ist der Mensch qua Geist nicht gänzlich der Natur entbunden – er ‚schwebt‘ nicht über der Natur. Vielmehr erhält er seine *positive Freiheit* erst im Verbund mit der Natur. Der „Grundirrtum“ der klassischen Theorien des Geistes besteht nach Scheler denn auch darin, dass sie den Geist kräftemäßig als autark und als der Natur überlegen verstehen. Nun ist im Geistigen das Verhältnis zur eigenen Natur jedoch nicht das einer Unterdrückung, sondern gerade dasjenige einer *Umlenkung* oder *Transformation*. Scheler beschreibt diese Ausnutzung des naturalen Triebpotenzials als Tätigkeit der *Sublimierung*. Diese Sublimierung oder Vergeistigung lässt sich als eine Reflexion und kontrollierte Kultivierung der eigenen Natur verstehen, in welcher Geist und Natur dialektisch miteinander verwoben sind: „[D]er Geist ideiert das Leben – den Geist aber von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.“ ◊

Thomas Oehl ◊ Kants Fichtekritik und ihre Berechtigung aus der Perspektive Wittgensteins

In einer *Öffentlichen Erklärung* aus dem Jahr 1799 verwirft Kant den Ansatz von Fichtes Wissenschaftslehre, welche er „für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn“, so Kant weiter, „reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als *bloße Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher *ein reales Object herauszuklauben* vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist“ (Kant, AA XII:370, Hervorh. T.O). Diese Kritik wurde kaum je ernstgenommen; sie erschien zu pauschal, wurde von Fichte und Schelling schlicht dem Altersstarrsinn Kants zugerechnet und schien im Angesicht „besserer“ Fichtekritik, etwa von Seiten Schellings und Hegels, ohnehin überflüssig. Doch was, wenn die Kritik berechtigt und schlicht kurz, da prägnant, ist? Dafür lässt sich, so meine These, argumentieren, wenn man sie im Lichte einer unhintergehbaren, zu einem Standard der Philosophie gewordenen Einsicht des frühen Wittgenstein betrachtet. Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) entwickelt den gesuchten höchsten Punkt bekanntlich am Satz „Ich = Ich“ (Fichte, GA I,2:257). Darin soll etwas nicht Hintergehbares, unbedingt Vorausgesetztes sichtbar werden, das Ursprung aller Realität ist: „das Ich, als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige [...] muß gezeigt werden, daß aus dem Ich *Realität* darauf übertragen werde“ (Fichte, GA I, 2:262). Entscheidend ist also, dass in diesem „Ich“ nicht nur Denken, sondern zugleich Sein ist; denn sonst ließe sich von ihm her nicht die „Realität“ des „übrige[n]“ begreifen. Kant beschreibt Fichtes Programm also richtig mit dem Versuch, „ein reales Object“ (oder die Gesamtheit aller realer Objekte welcher Art auch immer) abzuleiten. Doch ist Kant auch in seiner Kritik rechtzugeben? Ja, wenn man eine zentrale Einsicht Wittgensteins berücksichtigt: Da Tautologien Sätze sind, deren Wahrheit *aus der Zeichenkette allein* (d.h. ohne Bezug auf etwaige Sachverhalte) abgelesen werden kann, macht es überhaupt keinen Unterschied, *welche Zeichen* man verwendet: Der Satz „A = A“ ist ein- und dieselbe Tautologie wie der Satz „B = B“ oder eben „Ich = Ich“. Fichtes Ansatz liegt aber genau in der - somit falschen - These begründet, es bestehe ein (onto)logisch signifikanter Unterschied zwischen dem Satz „A = A“ und dem Satz „Ich = Ich“: „[D]er Satz: Ich bin Ich, hat eine *ganz andere Bedeutung*, als der Satz A ist A“ (Fichte, GA I,2:258, Hervorh. T.O). Genau diesen Fehler hat Kant - im Vorgriff auf Wittgenstein - markiert, indem er die *Wissenschaftslehre* als „bloße“ oder „reine Logik“ bezeichnete, die fälschlich meint, mehr als dies zu sein. Auch Kant spricht von der „*logischen Identität*“ des Subjekts (vgl. Kant, KrV A 363), verwendet jedoch - ganz im Sinne Wittgensteins - *niemals* die Zeichenkette „Ich = Ich“. Denn diese bildet nicht ab, was die logische Identität des Subjekts ist: Nämlich der *reine Ichgedanke*. Er ist, wie Gunnar Hindrichs gezeigt hat, leer im Sinne Kants (d.h. ohne jede Anschauung), aber nicht sinnlos wie die Tautologien nach Maßgabe Wittgensteins, daher auch nicht im Satz „Ich = Ich“ zu fassen (vgl. Gunnar Hindrichs, *Negatives Selbstbewusstsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich*. Hürtgenwald 2002, S. 38). Vielmehr *vergegenwärtigt* sich das Subjekt im Ichgedanken die apriorisch gewisse Identität seiner selbst als Subjekt, woraus, wie Kant im *Paralogismuskapitel* ausführlich zeigt, *keinerlei* ontologische Verpflichtung folgt. Somit ist jede Möglichkeit, „ein reales Objekt“ aus der apriorischen Gewissheit der Selbstidentität des denkenden Subjekts „herauszuklauben“, versperrt. ◊

Thomas Ogrisegg ◊ Adornos negative Anthropologie

Eine positive Bestimmung dessen, was der Mensch sei, gestaltet sich schon deshalb schwierig, weil das was als genuin menschlich angenommen wird, sich von Epoche zu Epoche unterscheidet und selbst wenn Merkmale gefunden werden könnten, die auf das Menschenbild aller bisherigen Gesellschaften zutreffen würde, so wäre damit noch lange nicht gesagt, dass diese auch für die Zukunft Gültigkeit hätten. So zeichnet es sich bereits heute ab, dass jede Bestimmung des Menschlichen welche alleine auf Natur rekurriert durch den medizinisch-technischen Fortschritt obsolet werden wird. Adornos negative dialektische Anthropologie geht einen anderen Weg als die meisten Spielarten traditioneller Anthropologie: Was der Mensch ist, lässt sich nur aus der jeweiligen Gesellschaftsform heraus bestimmen. Ein ahistorisch gültiger Menschenbegriff würde nur die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse als scheinbar genuin menschliches verdinglichen. Das „Negative“ der negativen Anthropologie ist dabei aber nicht einfach eine rein negative Bestimmung des menschlichen, als das was es eben nicht ist. Vielmehr ist es die Beschreibung – jedenfalls soweit es die bürgerliche Gesellschaft betrifft – eines Verfallsprozesses, in dem das eben noch als genuin menschlich Erscheinende (wie etwa Liebe und Kunst) vom gesellschaftlichen Prozess aufgesogen und zerstört wird. Erst durch ein in Bezug setzen des gesellschaftlichen Prozesses mit dem was Subjektivität und Individualität in ihm bedeutet, wird klar werden, dass es schwierig, bzw. vermutlich unmöglich ist ahistorische Kategorien zu finden, die sich nicht ständig mit dem gesellschaftlichen Prozess wandeln. Denn gerade Subjektivität und Individualität sind zutiefst gesellschaftlich vermittelt und nicht etwas das aus einem ontologischen Inneren des Individuums entspringt. Im Vortrag sollen die Grundlagen von Adornos negativer Anthropologie skizziert und in einen Zusammenhang mit dessen Verständnis von Kunst und Kulturindustrie gebracht werden. Dabei wird die Spannung in der die Grundidee der negativen Anthropologie mit gewissen Elementen der (freudschen) psychoanalytischen Anthropologie steht analysiert und problematisiert. Es wird sich zeigen, dass Adornos negative Anthropologie in gewissen Fällen nicht „negativ genug“ (Stefan Breuer) ist und diskutiert welche Auswirkungen dies auf seine gesellschaftskritische Philosophie hat. ◊

Stefano Papa ◊ Deontischer Opportunismus

Neuerdings vorgelegte Versuche, moralische Dilemmata bzw. Pflichtenkollisionen im Rahmen einer Parakonsistenten Deontischen Logik zu formalisieren (Marcelo Coniglio 2007); aber auch die Aufmerksamkeit, die Inhaltseffekten beim deontischen Schließen im theoretischen Rahmen einer Modelltheorie (naive deontics, M. Bucciarelli, P.N. Johnson-Laird 2004) gewidmet wird; werden im vorliegenden Beitrag im Hinblick auf eine allgemeine Theorie der Normativität als Gleichgewicht in institutionalisierten Interaktionen kritisch untersucht: Oft wird behauptet, dem Mensch-sein liege eine Äquivalenz zugrunde zwischen rationalen Gesichtspunkten und Verhaltensspielräumen (das sogenannte kantische Dictum „sollen impliziert können“); die leitende Frage der vorliegenden Untersuchung ist hierzu komplementär: welche Bedingungen und Einschränkungen stellen bestimmte Normensysteme an die Modellierung eines deontischen Agens, wird hier gefragt. In Normensystemen mit einer zyklischen Regulierung können idiosynkratische Verhaltensweisen verschiedenen Typs koexistieren (z.B. „vorsichtige Fahrerin“ mit einer dominanten Präferenz für geschlossene Phasen unter Absehen von Justament--Standpunkten, sowie andererseits „just-in-time-Präferenzen“ mit der Tendenz, Regulative auf als unscharf gedeutete Zwischenphasen abzubilden zwecks opportunistischer Auslegung); dies kann einerseits in einem Gleichgewicht resultieren, obwohl die Generalisierung eines bestimmten Typs (d.h. die Berücksichtigung von Fairness Gesichtspunkten) andererseits zu einer relativen Unvorhersehbarkeit und Instabilität der Regulation führen kann. Es kann also dazu kommen, dass der imperativische (funktionale) Aspekt eines Normensystems inkonsistent wird, ohne dass ein normativer Konflikt im strikten Sinne vorliegt. Die vorhergehende Konstruktion dient unter anderem dazu, eine Analyse des Normen-Begriffs zu motivieren, die zwischen Aspekten des Imperativs einerseits und semantischen Interpretationen von modalen Begriffen andererseits unterscheidet. Das Auftreten von Inkonsistenzen des angegeben Typs führt weder zu einer Trivialisierung der formalen Sprache, die zur Modellierung von Intuitionen und Schlussfolgerungen zugrunde gelegt wird; noch kann die normativ bedingte Verzerrung mittels einer Formalisierung von Inkonsistenz (Parakonsistenz) beseitigt werden. ◊

Norbert Paulo ◇ Levels of Moral Enhancement

Jean-Jacques Rousseau famously declared that the task of political philosophy is “to consider if ... there can be any legitimate and sure principle of government, taking men as they are and laws as they might be.” The fiercely debated problem whether or not the enhancement of moral dispositions through biomedical means is desirable has strong implications for our very understanding of political philosophy and of democracy in particular. Proponents of moral bioenhancement (MBE)—above all Julian Savulescu and Ingmar Persson—are about to reverse Rousseau’s feasibility claim. They argue that, if we want to fight global injustice, to stop climate change, or to minimize general aggression, we already have a sufficiently settled system of shared moral laws; what we lack is the right men. That is to say that we *take laws as they are and men as they might be*. Proponents of MBE argue that there can be nothing wrong with making people morally better, e.g. through increased levels of empathy and decreased tendencies for aggression. Given the current human traits and dispositions there is not even an alternative to the use of MBE if we want to make the world a better place, or so they argue. In this paper I outline the different levels on which MBE is currently discussed. Most arguments for MBE start from the assumption that every change that helps people conforming to widely accepted moral rules—and, thus, to show good behavior—is desirable. Since moral insight and moral motivation tend to contribute to such conformity, changes in moral insight and moral motivation are desirable. Even on this simplistic picture, there are at least three levels that deserve attention separately, insight (or beliefs), motivation, and behavior. Critics of MBE usually do not argue that MBE could not yield better behavior. They rather claim that this focus on behavior misses the point of morality since moral behavior implies autonomy and “freedom to fall.” There are at least two further levels of MBE that are currently not sufficiently separated, namely (1) MBE of a consenting individual and (2) MBE as a policy (i.e. suggested or compulsory MBE). Many proponents of MBE start their arguments by discussing enhancements of consenting individuals that help them to overcome dispositions they themselves regard as obstacles to what they really want; the conclusions, however, often play on the policy level. I exemplify the relevance of the distinction between the various levels with a brief discussion of some implications of MBE on the policy level that have been neglected so far. Most views in the liberal tradition of political philosophy rely heavily on the individual, its participation, its decisions, its interests, its views. They not only emphasize respect for persons, they are built on it. I conclude that, once the levels of MBE are better understood and discussed separately, the currently harsh opposition between proponents and critics of MBE will disappear. ◇

Gerald Posselt ◊ „Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“. Sprachliche Gewalt und Handlungsmacht bei Hannah Arendt

In den Debatten um sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit, wie sie in der Sozial- und Sprachphilosophie seit Anfang der 1990er Jahre intensiv geführt werden, spielt Hannah Arendt bestenfalls eine marginale, wenn nicht sogar eine negative Rolle. So unterstreichen aktuelle Positionen – im Anschluss an Austin, Foucault, Derrida, Butler u.a. –, dass wir mit sprachlichen Äußerungen nicht nur Gewalt ausdrücken, beschreiben oder artikulieren, sondern auch Gewalt ausüben und andere verletzen können, oder sie argumentieren dafür, dass der Sprache selbst ein gewaltsames Moment inhärent ist, insofern die Strukturen und Normen unserer Sprache mitbestimmen, was sich wie sagen lässt und was vom Bereich des Sag-, Hör- und Sichtbaren ausgeschlossen bleibt. Dagegen scheint Arendt – entsprechend der traditionellen Auffassung der abendländischen Philosophie – von einer strikten Entgegensetzung von Sprache und Gewalt auszugehen, wenn sie schreibt, dass „Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“. Folgt man dieser Auffassung, dann ist es ebenso wenig möglich, Gewalt Sinn und Bedeutung zuzuschreiben, wie Sprache und Sprechen gewaltsam sein können (Hirsch). „Sprachliche Gewalt“ wäre dann geradezu eine *contradictio in adiectio*, insofern das „spezifisch Böse der Gewalt“ gerade in ihrer Stummheit liegt (Arendt), während Sprechen selbst niemals gewaltsam sein kann. Wenn Sprache dennoch gewaltsam ist, so bestenfalls, insofern sie an einer vorgängigen Gewalt partizipiert oder insofern die Grundlagen verständigungsorientierten Handelns – mit Habermas gesprochen – für rein strategische Zwecke instrumentalisiert werden. Dagegen möchte ich fragen, ob sich ausgehend von der politischen Philosophie Arendts nicht zentrale Aspekte für eine Theorie sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit gewinnen lassen. Gerade indem Arendt die Gleichursprünglichkeit von Sprechen und Handeln unterstreicht und realisierte Macht dort am Werk sieht, wo „Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten sind“, d.h. in dem Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten, weist sie den Weg zu einem Verständnis sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit, das sprachliche Gewalt weder einfach im performativen Handlungscharakter der Sprache lokalisiert noch allein in der Struktur der Sprache, sondern gerade dort wo Sprechen und Handeln nicht mehr aufeinander bezogen sind und auseinanderfallen. Mit sprachlicher Gewalt wären wir folglich überall dort konfrontiert, wo Rede über nichts mehr Aufschluss gibt und sich an niemanden mehr richtet, während sich umgekehrt auch noch in dem zielbewusstesten Handeln und Sprechen das Wer des Sprechenden und Handelnden in seiner Prekarität und Verletzbarkeit offenbart. ◊

Nicolae Râmbu ◊ Der philosophische Diskurs über die Die Dämonie der Macht im Dritten Reich

Im 1940 erschien zum erstenmal ein Buch unter dem provokativen Titel *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus* von Gerhard Ritter. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte eine neue Auflage unter dem Titel *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit* erscheinen. Der Begriff der Dämonie der Macht wurde von Gerhard Ritter in seinem Buch ganz klar bestimmt und illustriert. Es geht eigentlich nicht nur um die politische Macht, sondern um ein besonderes Ereignis, das überall in der Gesellschaft vorkommt, wo der Wille zur Macht in Erscheinung tritt. „Wo immer in der Geschichte die Menschen etwas vom Dämonischen der Macht verspüren, brauchen sie diese nicht gleich als böse schlechthin zu empfinden. Das Dämonische ist nicht reine Negation des Guten; es ist nicht die Sphäre des völligen Dunkels im Gegensatz zum Licht, sondern des Zwielfichts, der Mehrdeutigkeit, des Ungewissen, des zutiefst Unheimlichen“ (Gerhard Ritter). Die Dämonie der Macht ist die einzige Fähigkeit des Machtmenschen, etwas völlig Neues in der Geschichte zu schaffen und das hebt Gerhard Ritter schon am Anfang seines Buches hervor: „Dämonie ist Besessenheit. Und die Dämonie der Macht ist nichts anderes als jene Besessenheit des Willens, ohne die kein großes Machtgebilde zustande kommt, die aber gleichzeitig gefährlich zerstörerische Kräfte in sich schließt“ (Gerhard Ritter). Man muß bemerken, daß Ritter das Wort *das Dämonische* verwendet hat, d.h. es geht um *die Dämonie der Macht* im Sinne Goethes. Ein solches Phänomen wurde immer mit etwas sowohl Gefährliches als auch Faszinierendes assoziiert. Es gibt eine mysteriöse, ungeheure Anziehungskraft der möglichen Katastrophen, die die dämonischen Machtmenschen mitbringen können. Um die Mißverständnisse zu vermeiden, soll präzisiert werden, daß *das Dämonische* bei Goethe kein Erkenntnisvermögen, sondern eine besondere Willensfähigkeit ist, deshalb ist die Politik der Bereich wo die dämonische Menschen sich zu Hause fühlen. In der Nazi-Zeit ist das Buch Ritters keine Ausnahme sondern gibt es zahlreiche Beiträge über die Dämonie der Macht. Dieser Vortrag stellt ein Versuch dar, die Formen der Dämonie der Macht im philosophischen Diskurs im Dritten Reich hervorzuheben. ◊

Esther Redolfi ◇ Wie müsste eine Gesellschaft beschaffen sein, damit ein Mensch auch im Alter ein Mensch bleiben kann? Simone de Beauvoirs Entwurf einer existentialistischen Altersethik

Die Frage des Alters, was es bedeutet und impliziert „alt“ zu sein, berührt Philosophie, Gesellschaft und Politik. Dennoch vermag sich dieser in unserer scheinbar alterslosen Gesellschaft kaum jemand aufrichtig stellen zu wollen. Bis heute erregt Simone de Beauvoir mit ihrem in den Siebzigern erschienenen Essay *Das Alter* aus zweierlei Gründen die Gemüter. Zum einen zwingt sie den Leser, der Realität – dass dies unser aller Schicksal ist – in die Augen zu sehen, und zum anderen prangert sie den skandalösen sozialen und menschlichen Umgang mit alten Menschen an: „Hier liegt das Verbrechen unserer Gesellschaft. Ihre <Alterspolitik> ist ein Skandal. Skandalöser aber noch ist die Behandlung, die sie der Mehrzahl der Menschen in ihrer Jugend und im Erwachsenenalter angedeihen lässt. Dadurch bereitet sie schon früh die verstümmelten und elenden Lebensbedingungen vor, die das Los der Menschen in ihren letzten Jahren sind. Es ist Schuld der Gesellschaft, wenn der Altersabbau bei ihnen vorzeitig einsetzt und wenn er sich so rasch vollzieht, in einer physisch schmerzhaft und seelisch grauenvolle Weise, weil sie ihm mit leeren Händen gegenüberstehen. Als ausgebeutete, entfremdete Individuen werden sie, wenn ihre Kräfte sie verlassen, zwangsläufig zum <Ausschuss>, zum <Abfall> der Gesellschaft. Deshalb sind alle Mittel, die zur Linderung der Not der Alten empfohlen werden, so unzulänglich: Keines davon vermag die systematische Zerstörung, der manche Menschen während ihrer gesamten Existenz ausgesetzt sind, wieder gutzumachen. Auch wenn man sie pflegt – ihre Gesundheit kann man ihnen nicht zurückgeben. Damit, dass man ihnen menschenwürdige Altersheime baut, kann man ihnen nicht die Bildung, die Interessen und die Verantwortung vermitteln, die ihrem Leben einen Sinn gäben. Ich sage nicht, dass es vergeblich wäre, ihre Lebensbedingungen heute verbessern zu wollen; doch trägt dies in keiner Weise zu einer Lösung des eigentlichen Problems bei.“ (Simone de Beauvoir, *Das Alter*) Beauvoirs Ausführung zeigt auf, welche folgenschweren Konsequenzen die Entfremdung bzw. die Reduzierung eines Menschen, in diesem Fall eines alten Menschen, auf einen ökonomischen Faktor bzw. auf einen vermeintlich defizitären Posten einer Bilanz mit sich bringt. Neben Fragen der Menschlichkeit und der Menschenwürde drängt sich – angesichts einer immer älter werdenden Weltbevölkerung, Angst einflößender Hiobsbotschaften über Pflegenotstand und Altersarmut sowie einer dramatisch ansteigenden Zahl von Alterssuiziden – die Notwendigkeit eines neuen Altersethikmodells auf. Die klassische Morallehre – so Beauvoir –, deren Vertreter (Seneca, Aristoteles, Cicero, Montaigne, Bloch u.v.a.) ein gelassenes Hinnehmen des Alters als ein notwendiges Übel predigten, um Junge und Alte davon zu überzeugen, dieses Ertragen verleihe eine innere Größe, war und ist nur ein Spiel mit Worten. Tatsächlich sieht sich der bejahrte Mensch, der sich nach Simone de Beauvoirs existentialistischer Auffassung des Alters bis zuletzt als eine sich auf die Zukunft werfende Transzendenz wahrnimmt, sowohl durch biologisch-faktische als auch durch (umgehbaren bzw. vermeidbaren) gesellschaftlich-kontingente Bedingungen dazu verdammt, ein Dasein in einer nicht frei gewählten Immanenz fristen zu müssen. Die ethischen Grundsätze von Beauvoirs Altersphilosophie könnten zu einem rechtzeitigen An- bzw. Umdenken von unmittelbar Betroffenen und von Entscheidungsträgern beitragen und somit sowohl aus ökonomischer (eine frühzeitige Einbindung bejahrter Menschen in Wirtschaft und Soziales oder bei geistiger und körperlicher Gesundheit getroffene Entscheidungen über Vorsorge- und Pflegemaßnahmen) als auch aus humanitärer Sicht zu einem perspektivreicheren, würdevolleren und folglich einem tolerierbarerem Altern beitragen. ◇

Anne Reichold ◇ Zur normativen Struktur von Peter Strawsons „General Framework of Human Life“

Das menschliche Leben ist nach Strawson ohne reaktive Haltungen, moralische Begriffe und Praktiken „practically inconceivable“ (Strawson 1974: 11). Diese Praktiken und Begriffe sind historisch und kulturell veränderlich, sie können kritisiert und modifiziert werden. Strawson spricht allerdings von einem „general framework of human life“ (Strawson 1974: 13), der die Variationen übergreift und der die menschliche Lebensform insgesamt charakterisiert. Im Vortrag soll gefragt werden, wie diese allgemeine Form des menschlichen Lebens näher bestimmt werden kann und wie das Verhältnis veränderbarer Praktiken zu einem „general framework“ zu verstehen ist. U.a. mit Bezug auf den kurz vor *Freedom and Resentment* entstandenen Text *Social Morality and Individual Ideal* (Strawson 1961) soll die Bedeutung sozialer Regeln für Strawsons Konzeption des menschlichen Lebens herausgearbeitet werden. In allen seinen Formen enthält menschliches Zusammenleben die Bindung an soziale Regeln sowie spezifische Reaktionen auf den Verstoß dieser Regeln. Diese allgemeine normative Struktur kann material unterschiedlich ausgeprägt sein, ist allerdings inhaltlich nicht völlig leer: sie enthält in irgendeiner Form Forderungen nach wechselseitiger Anerkennung, Respekt oder Wohlwollen (Reichold 2013). Auch unter Einbeziehung von Texten aus dem mit Strawson eng verbundenen Oxforder Umfeld von Austin (Austin 1956/57) und Hart (Hart 1948/49) soll gezeigt werden, wie Strawson eine Form der internen Rechtfertigung moralischer Praktiken und Begriffe formuliert, die insbesondere auf die Rolle sozialer Regeln für das menschliche Leben verweist. ◇

Gerson Reuter ◊ Menschliches Leben. Unsere biologische Natur und die Rolle geistiger Fähigkeiten

Menschliches Leben ist im Kern ein biologisches Phänomen: Lebendig zu sein, besteht für uns Menschen – wie für andere Tiere – darin, bestimmte biologische Prozesse zu realisieren. Entsprechend haben wir – wie andere Tiere auch – *biologische Existenz und Persistenzbedingungen*. Das ist die zentrale Auskunft einer Position, die mittlerweile als *Animalismus* bekannt geworden ist. Auf der grundlegenden Ebene unserer Existenz- und Persistenzbedingungen scheinen geistige Fähigkeiten demnach keine Rolle zu spielen. Sie kommen uns offenbar nur kontingenterweise zu und sind in diesem Sinn für unser Menschsein *ontologisch irrelevant*. Gegen dieses Bild unserer ‚Natur‘ rebelliert die in unserem Selbstverständnis fest verankerte Überzeugung, dass doch gerade geistige Fähigkeiten unser Menschsein auszeichnen – sei es unsere Rationalität, unsere Sprachfähigkeit oder was auch immer. Mein Vortrag ist im Wesentlichen eine Reaktion auf diesen Aspekt unseres Selbstverständnisses. Ich versuche auszuloten, wie man geistigen Fähigkeiten mehr ‚ontologisches Gewicht‘ für ein Verständnis unserer Natur verleihen könnte, *ohne* dabei allerdings von der Annahme abrücken zu müssen, dass wir biologische (insbesondere eben nicht-mentale) Existenz- und Persistenzbedingungen haben. Zu diesem Zweck diskutiere ich drei Vorschläge: *Erstens* bespreche ich die naheliegende Idee, dass zu unserer menschlichen Natur zumindest das *Potential* gehört, geistige Fähigkeiten zu entwickeln. Die zweite Idee greift den Begriff der *natürlichen Funktion* von Ruth Millikan auf. Prüfen möchte ich, ob es womöglich eine wesentliche Eigenschaft von uns Menschen ist, ein Gehirn mit der natürlichen Funktion zu haben, geistige Fähigkeiten hervorzubringen. *Drittens* arbeite ich in Anknüpfung an Überlegungen von Michael Thompsons die Idee aus, dass die ontologische Relevanz geistiger Eigenschaften in der Beschreibung unserer *allgemeinen menschlichen Lebensform* zum Vorschein kommen könnte. Zumindest die beiden letzten Ideen möchte ich als aussichtsreiche Vorschläge profilieren – und dadurch letztlich zeigen, dass wir getrost am Animalismus festhalten können: Man kann in den von ihm aufgespannten ontologischen Rahmen durchaus die Überzeugung integrieren, dass zur menschlichen Natur geistige Fähigkeiten gehören. ◊

Markus Riedenauer ◊ Mensch sein. Antike Grundlagen einer mehrdimensionalen Anthropologie

Der Vortrag zeigt, dass in der antiken Tradition eine Basis gegeben ist, um die spezifisch menschliche Seinsweise auf den Begriff zu bringen - einschließlich heute wichtiger Themen des Sozialbezugs, der individuellen Persönlichkeit und der Selbstgestaltung. Hierfür werden die vier Dimensionen des Personbegriffs bei Cicero analysiert und mit der Anthropologie des Aristoteles verglichen. Ohne viel Mühe auf eine stringente Systematisierung zu verwenden, nennt Cicero (De off. I, 107-125) die soziale Rolle, die einem Menschen zukommt, sowie die Qualität, mit der er sie erfüllt, als eine Dimension des Personseins - auf der Grundlage des klassischen Topos, dass das erste, fundamentale Kriterium der Personalität in der Begabung mit *logos, ratio*, Vernunft liege. Den Aspekt psychologischer Individualität oder der „Persönlichkeit“ und die vierte Bedeutung von *persona*, Selbstgestaltung durch eine stimmige Lebenswahl, integriert er ebenfalls in seinen Personbegriff. Diese Anthropologie ist aufmerksam auf die existenzielle Integration von individualpsychologischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Menschseins, welche in den mittelalterlichen Diskussionen des Personbegriffs kaum zur Sprache kommt. In Pol. I,2 erklärt Aristoteles, warum ein gut verfasstes Gemeinwesen die natürliche Organisationsform für das Menschsein ist: In ihm kann sich Menschsein vollenden über die Möglichkeiten der kleineren Gemeinschaften Familie und Dorf hinaus. Auf Seite 1253a erklärt er das mithilfe seiner drei Bestimmungen des Menschen als von Natur politisches Wesen, als vernunft- und sprachbegabtes sowie als moralisches Wesen. Sein Verständnis des Menschseins ist nur im Zusammenhang aller drei Momente gegeben. Cicero greift den aristotelischen Grundgedanken implizit auf, weil für ihn als Römer die Republik der Verwirklichungsraum des Menschseins ist. Es werden diese Zusammenhänge bei Aristoteles und Cicero in einem Überblick systematisiert. So wird sichtbar, dass nach Aristoteles der Mensch nicht ein Lebewesen ist, das so wie manche andere in größeren Gemeinschaften (oder Herden) lebt und außerdem vernunftbegabt und moralisch ist, sondern dass jede dieser Dimensionen mit den anderen beiden zusammenhängt. Diese Einheit zeigt sich nirgends sonst denn in der Erfahrung gelungenen Menschseins in Gemeinschaft - aus der Perspektive der ersten Person, die zu sich selbst kommt, weil sie angesprochen wurde, so sprechen und unterscheiden gelernt hat und die Fülle ihrer Möglichkeiten entdeckt im Sprechen über das, was sich durch gemeinsame Projekte zu machen, zu beurteilen und zu denken gibt. Darin ist die Geschichtlichkeit des Menschseins grundgelegt. Wenn Menschen sich gegenseitig anerkennen als Wesen, deren Natur die Vernünftigkeit und Sprache einschließt, können sie das Zusammenleben so gestalten, dass alle sich selbst verwirklichen können. Nach Cicero gehört dazu eine Auseinandersetzung mit der Herkunft, mit charakterlichen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten mit dem Ziel einer kohärenten, überzeugenden Lebensform und Selbstgestaltung. Gezeigt wird, dass bei Aristoteles durchaus eine Grundlage gegeben ist, um zu verstehen, dass und wie Menschsein sich auszeichnet durch Selbstgestaltung in Freiheit, die real von der politischen Gemeinschaft abhängt, die responsorisch auf Bedingungen antwortet und als eine Lebensgeschichte existiert, worin schließlich eine spezifische Würde besteht. ◊

Tina Röck ◇ Metaphysik jenseits des Metaphysischen. Spekulatives Denken als Gründung von Sinn und Bedeutung

Heute spricht man gern vom Ende der Metaphysik und wähnt sich im ‚postmetaphysischen Zeitalter‘. Damit ist die Überzeugung verbunden, dass mit der Überwindung der Metaphysik auch die Schwächen und Probleme des klassischen Denkens überwunden seien. Um diese Behauptungen zu überprüfen, ist es zunächst notwendig, die Frage zu klären, was so problematisch an der Metaphysik und dem metaphysischen Denken ist. Dann gilt es zu untersuchen, ob diese problematischen Aspekte dem Wesen der Metaphysik entstammen oder ob es sich dabei vielleicht nur um kontingente historische Auswüchse der Metaphysik handelt und nicht um notwendige Aspekte. D.h. ich werde im Rahmen dieses Vortrages danach fragen, ob das Wesen der Metaphysik nicht auch eine völlig andere formale Gestalt erlaubt als jene, die uns überliefert wurde, und damit den Sinn einer vermeintlichen „Überwindung“ der Metaphysik in Frage stellen. Das metaphysische Denken beginnt üblicherweise mit dem Staunen über eine Welt, die keine absolute Sicherheit und Gewissheit mehr bieten kann. Die Metaphysik ist demzufolge jene grundlegend optimistische Wissenschaft, die danach fragt, ob und wie in einer solchen Welt wieder Halt gefunden werden kann. Diesen Charakter hat die Metaphysik seit ihrem Entstehen in der griechischen Antike: „Mit dieser Ausrichtung auf den Grund und das Ganze hängt schließlich die Affirmativität des metaphysischen Denkens zuinnerst zusammen. Als letzten Abschluss sucht Metaphysik einen Grund, der das Gutsein des Wirklichen verbürgt. Zu ihrem Telos gehört, nicht nur die größtmögliche intellektuelle Transparenz zu erreichen, sondern den positiven Grund im Negativen, die vernünftige Ordnung im Chaos aufzuweisen und dadurch, nach Hegels Wort, das Bewusstsein mit der Welt zu versöhnen.“ (Emil Angehrn, *Der Weg der Metaphysik, Vorsokratik–Platon–Aristoteles, Vebrück Wissenschaft, 2000, Weilerswist, S. 59*) Im Folgenden möchte ich die These verteidigen, dass eine solche Suche nach haltenden Gründen eben nicht notwendigerweise eine Suche nach notwendigen und zeitlosen Entitäten, nach absoluter Gewissheit oder nach endgültiger Wahrheit ist, auch wenn die Geschichte der Philosophie zeigt, dass absolute Gründe dieser Art meist das Ziel des metaphysischen Suchens waren. Diese Art von dogmatischen Antworten auf die Frage, wo und wie wir denn nun Halt finden können, ist, so meine These, ein Ergebnis der Tatsache, dass auf die metaphysische Frage nach den haltenden Gründen meist inhaltliche Antworten gegeben wurden. Es lässt sich aber in der Tradition auch eine andere Art von Antwort ausmachen, welche uns vielleicht den Weg zu einer Metaphysik eröffnet, die jene eingangs genannten problematischen Aspekte nicht mehr aufweist und sich somit dem Topos der Überwindung entzieht. ◇

Hans-Walter Ruckebauer ◊ Selbstvergessenheit am Leitfaden des Leibes. Personale Identität im Antlitz dementieller Entfremdung

Ein Gespenst geht um in der Gesellschaft neoliberalen Zuschnitts, deren Mitglieder dank der Segnungen des medizinischen Fortschritts mehr und mehr die Gipfel der Hochaltrigkeit erklimmen: Das Gespenst hört auf den Namen Demenz. Die damit beschriebenen Phänomene einer kognitiven Verlustgeschichte fokussieren die Angstdiagnose unserer Gegenwart. In der Tat vermag die mit dem Krankheitsbild assoziierte In-Frage-Stellung der Leitkategorien Produktivität und Rationalität das vorherrschende Menschenbild der Leistungsgesellschaft nachhaltig zu irritieren. Gedächtnisschwund, Kontrollverlust und Sprachzerfall heißen die Moiren des befürchteten Zersplitterns der personalen Identität am Eisberg Alzheimer; und sie unterminieren schleichend das mit vor Stolz geschwellter Selbstgewissheit inszenierte „Selfie“ eines autonomen Individuums. Der Engführung des Demenz-Problems auf den kognitiven Abbau werden für gewöhnlich ein auf Erinnerungs narben spezialisiertes Leibgedächtnis und ein relationales Konstrukt von Identität entgegen gehalten. Beides greift unbefriedigend kurz: Die Analogie der Wundmale beschränkt sich auf den passiven Blick zurück, zumal als Retrospektion der Anderen, die die Furche im Antlitz der/s Dementen einer gemeinsamen Geschichte zuordnen, die sich ihrem Gegenüber jedoch gerade entzogen hat. Noch eindrücklicher zeigt sich das Missverhältnis im Beziehungsmodell. Die Bezugnahme zu früheren Verhältnissen bleibt einseitig und stützt allenfalls die Identität(en) der im Bannstrahl der Demenzerkrankung erstarrten Angehörigen. Inspiriert von Friedrich Nietzsches ganzheitlicher Leib-Konzeption, die er in *Also sprach Zarathustra I* unter den Stichwörtern der „grossen Vernunft“ und des „schaffende[n] Selbst“ (*Von den Verächtern des Leibes*) ausführt, lässt sich ein tiefer liegender Marker der existenziellen Kontinuität gewinnen: der Leib, der Ich tut, auch wenn er nicht (mehr) Ich sagt. Dies gilt es durchzubuchstabieren. Zudem benötigt Nietzsches Denken in Perspektiven keinen Standpunkt umfassender Rationalität. Sofern sich Welt ausschließlich in Interpretationsprozessen ereignet und alle Phänomene als fluktuierende Zeichen einem beständigen Immer-Anders-Werden ausgesetzt sind, bringt die genealogische Konstruktion von vorläufigen Sinnkonstellationen gerade die „*Verschiedenheit* der [...] Affekt- Interpretationen“ (*Genealogie der Moral* III, 12.) zur Geltung. Sie ist eine Leistung des leiblichen Selbst. Die Fähigkeit zu verstehen manifestiert sich in der Demenz in einem radikal zugespitzten Sinn im Gefühl. Gilt der Leib wie bei Nietzsche als eine Totalität, neben der es nichts mit vergleichbaren Status gibt („Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem“, sprach Zarathustra), dann ändert sich auch die Verortung seiner „Vernünftigkeit“ bei Demenz. ◊

Eckart Ruschmann ◊ Mensch sein – doch nach welchem Menschenbild?

Der Beitrag möchte die Bedeutung der Menschenbilder für den aktuellen philosophischen Diskurs aufzeigen und die möglichen unterschiedlichen bis kontroversen Positionen charakterisieren. Dabei wird auch der Anwendungsaspekt (Philosophische Praxis / Philosophische Beratung) einbezogen. *Was ist der Mensch?* so wird die „anthropologische Frage“ – mit Bezug auf Kant - häufig formuliert. Dass die Frage in dieser Form nicht angemessen zu beantworten ist, wurde vor knapp 100 Jahren besonders deutlich, als zeitnah drei anthropologische Entwürfe vorgelegt wurden (von Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen), die in ihrer Beantwortung eben dieser Frage äußerst unterschiedlich ausfielen. Seither wurden vermehrt andere Zugänge gewählt oder entwickelt, etwa der (rein deskriptive) Ansatz der „Historischen Anthropologie“, kulturalanthropologische Versuche sowie die Orientierung am Personbegriff. Nun lässt sich die anthropologische Frage auch auf andere Weise stellen, die sie angemessener beantwortbar macht, nämlich als eine nach dem *Menschenbild*. Statt also zu fragen: *Was ist der Mensch?* lautet dann die Formulierung: *Welches ist dein Menschenbild?* (Mit der Folgefrage: Und welche Auswirkungen hat dies für den Umgang mit dir selbst und mit anderen Menschen.) Dann wird – wissenschaftstheoretisch betrachtet – deutlich, dass Menschenbilder Hintergrundannahmen darstellen, weitgespannte Theorien, die eine weltanschauliche Fundierung haben. Sie sind empirisch nicht zu stützen, sondern bieten vielmehr den Deutungshintergrund für erfahrungsmäßige Daten, im persönlichen wie im wissenschaftlichen Kontext. Das wird eher selten thematisiert, im wissenschaftlichen Diskurs bleiben die eigenen anthropologischen Hintergrundannahmen vielfach implizit. In der Psychologie hat diese Frage eine gewisse Aufmerksamkeit gefunden, vor allem vor dem Hintergrund, dass die paradigmatische Auseinandersetzung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts sehr stark auf unterschiedlichen Menschenbild-Annahmen beruhte – die Humanistische Psychologie (die sich selbst als „Dritte Kraft“ bezeichnete) grenzte ihr positives Menschenbild scharf ab gegen die damals dominanten (miteinander konkurrierenden) anthropologischen Konzeptionen der behavioristischen Psychologie und der Psychoanalyse, zu dem Zeitpunkt noch die führende psychotherapeutische Richtung. Dieses Thema wird in der Psychologie bis heute diskutiert und auch empirisch untersucht, etwa durch die Befragung von Psychologie-Studenten hinsichtlich ihres Menschenbildes. Auch in der Philosophie stehen sich seit ihrem Beginn unterschiedliche, ja gegensätzliche Menschenbilder als Deutungshintergrund gegenüber. In der heutigen Zeit sind es insbesondere drei unterschiedliche Grundpositionen:

- Naturalistische Ansätze, die dem Menschen den Status eines Tieres mit besonderer kognitiver Ausstattung geben,
- humanistische Ausrichtungen, die den Sonderstatus des Menschen betonen (oft mit starker Orientierung am Kultur- bzw. Personbegriff) und schließlich
- Ansätze, die den Menschen als ein mit „Geist“ (etwa im Sinne Schelers) ausgestattetes Wesen betrachten, das sich insbesondere auch durch Bezogenheit auf Transzendenz vom Tier unterscheidet. ◊

Georgios Sagriotis ◊ Ist Kants teleologische Anthropologie praktisch oder pragmatisch?

Der Vorrang der Selbst- gegenüber der Welterkenntnis stellt den Angelpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie dar, und zwar in dreifacher Hinsicht. Erstens fasst dieser Vorrang den mit der „kopernikanischen Wende“ einhergehenden Perspektivenwechsel der philosophischen Fragestellung als Prinzip zusammen. Zweitens erlaubt er die Vereinheitlichung der strukturell ausdifferenzierten Gegenstandsbereichen der Philosophie, und zwar sofern die anthropologische Frage den gemeinsamen Bezugspunkt der drei Teile der alten *metaphysica specialis* darstellt. Drittens ermöglicht diese Priorität der anthropologischen Problematik die Herausarbeitung einer teleologischen, geschichtsphilosophischen und pädagogischen Theorie, die der aufklärerischen Intention Kants programmatisch eingeschrieben sind. Es ist jedoch gerade kennzeichnend für die nachfolgende philosophische Entwicklung, die Austragfähigkeit des aufklärerischen Projekts zu hinterfragen. Der methodische, strukturierende und inhaltliche Beitrag der philosophischen Anthropologie gerät unter den Verdacht, mit einem sich als leere Formel sich erweisenden Ideal von Selbstbestimmung unauflöslich verbunden zu sein. Die Spannweite der Vorbehalte gegen dieses Ideal reicht von der Suche nach einem alternativen Verständnis von Autonomie bis zur endgültigen Verabschiedung von den damit verknüpften philosophischen Ansprüchen. Angesichts der ontologischen, sprachphilosophischen, intersubjektivistischen und poststrukturalistischen Kritik an der kantischen Anthropologie und ihren Voraussetzungen, scheint diese nicht mehr zu retten zu sein. Durch die Diskreditierung der subjektphilosophischen Anthropologie Kants scheint jedoch auch eine seiner zentralsten Intuitionen zur Bestimmung der Philosophie verloren zu gehen. Erscheint das kantische Pathos der Selbstbestimmung des vernünftigen Subjekts heute als weltfremd, so stilisierte Kant seinen Gegensatz zu seiner eigenen philosophischen Vergangenheit durch eine Gegenüberstellung eines Welt- zu einem Schulbegriff der Philosophie. Es gehe nicht nur um die logische Vollkommenheit der Erkenntnis als ein System sondern darüber hinaus um ihre Beziehung auf „die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ (AA, III, 542). Die kantische *teleologia rationis humanae* bleibt natürlich auf die Idee einer absoluten Selbstgesetzgebung des menschlichen Subjekts bezogen. Nichtsdestotrotz liegt gerade einer solchen Teleologie eine pragmatische Perspektivierung insofern zugrunde, als der Begriff des Menschlichen dem der Vernunft vorgeordnet bleibt. Demnach lässt sich eine Grundspannung konstatieren. Einerseits wird das, was der Mensch sein soll, von der reinen praktischen Vernunft diktiert. Andererseits ist das, was menschliche Vernunft ist, von dem abhängig, was der Mensch gerade „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht“ (AA, VII, 119). Im ersten Fall, der noch dem Schulbegriff der Philosophie folgt, geht es um die Bestimmung des menschlichen Seins und Handelns aus der Perspektive des immer schon gegebenen Moralgesetzes, d.h. nach dem Modell der „bestimmenden Urteilskraft“. Im zweiten Fall handelt es sich jedoch um eine Frage, die nur aus der Perspektive der „reflektierenden Urteilskraft“ überhaupt gestellt werden kann, weil die allgemeine Bestimmung vom Besonderen abhängig bleibt. Die Fokussierung auf die kantische Anthropologie, die bekanntlich nicht in praktischer sondern in pragmatischer Hinsicht entwickelt wird, vermöchte dann vielleicht die Möglichkeit einer pragmatischen Lesart der kantischen Philosophie zu eröffnen. Welche Anhaltspunkte für eine solche unorthodoxe Interpretation Kants bietet das kantische Werk selbst, und welche Verbindungsmöglichkeiten ließen sich mit der zeitgenössischen Enttranszendentalisierung der philosophischen Anthropologie herstellen? ◊

Daniel Saudek ◊ Ein physikalisch plausibles Zeitmodell jenseits von A- und B-Theorie

Spezielle und allgemeine Relativitätstheorie stellen A-theoretische Zeitmodelle massiv in Frage, da sie der gängigen Einteilung der Zeit in die eindeutig definierten Bereiche Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft jedes *fundamentum in re* zu entziehen scheinen. B-theoretische Modell, insbesondere das des „Block-Universums“ entgehen diesem Problem, werden jedoch der alltäglich erlebten Einsinnigkeit und Asymmetrie der Zeit nicht gerecht und können nicht erklären, warum die Vergangenheit als „fix“, die Zukunft aber als „offen“ und beeinflussbar erscheint. Ich werde argumentieren, dass ein aristotelisches, kausales Zeitmodell, insbesondere wie es von Suárez weiterentwickelt wurde, in Kombination mit Augustinus' Überlegungen zur Zeitasymmetrie in der Agens-Kausalität hier eine Brücke schlagen kann: bewusste, mit Uhren (im weitesten Sinne) ausgestatte Agenten konstruieren bi-jektive Abbildungen zwischen ihren eigenen zeitlich indizierten Phasen und Mengen von Propositionen über kausale Wechselwirkungen zwischen ihnen selbst und ihrer Umwelt. Dem für jede kausale Theorie der Zeit bedrohlichem Problem, dass die Zeit-Symmetrie der Naturgesetze mit der charakteristischen zeitlichen Asymmetrie der alltäglich erlebten Ursache-Wirkungsbeziehungen kontrastiert, wird beigegeben, indem die unterschiedlichen Identitätsbedingungen von Objekten der Mikrophysik und denen der Makrophysik berücksichtigt werden. A-theoretische Prädikate werden in diesem Modell als invariante, objektiv existierende Relationen zwischen Agenten und ihrer kausalen Umgebung rekonstruiert, nicht jedoch als Eigenschaften von Ereignissen. Somit haben alle wirklich stattfindenden Ereignisse in der Entwicklungsgeschichte des Kosmos den gleichen ontologischen Status. Insbesondere ist kein objektiv existierendes „moving now“ nötig, um die auf den Weltlinien bewusster Agenten sich ergebende Asymmetrie zwischen der fixen Vergangenheit und der offenen Zukunft zu erklären. Dennoch ist eine evolutionäre Kosmologie, zumindest für den für uns sichtbaren Bereich des Universums möglich: Zum einen finden innerhalb der Raumzeit, als ganzer betrachtet, kausale Prozesse statt, die nicht durch die für sie kausal relevante Vergangenheit impliziert sind und die genuin neue Zustände hervorbringen können, wie dies insbesondere für die Akteurskausalität der Fall ist. Zum anderen können aufgrund von Homogenität und Isotropie kosmische Zeitfunktionen konstruiert werden, die erlauben, die Entwicklung des uns bekannten Universums als zeitlichen Prozess zu verstehen. Den durch derartige Funktionen konstruierten zeitlich indizierten Weltzuständen können jedoch keine A-theoretischen Prädikate zugesprochen werden. ◊

Gesine Schepers ◇ Der ästhetische Wert biologischer Vielfalt

Im Rahmen der naturethischen Debatte wird seit einiger Zeit die Frage erörtert, wie man den Schutz von Biodiversität begründen kann. Dabei gibt es eine Reihe von Versuchen, überzeugend für Biodiversitätsschutz zu argumentieren. So werden z. B. das Existenzargument, das Gesundheitsargument und das Ästhetikargument für Biodiversitätsschutz vorgebracht. Ich widme mich in meinem Beitrag dem Ästhetikargument für Biodiversitätsschutz und damit der Frage: Sollte man biologische Vielfalt schützen, weil sie einen ästhetischen Wert für uns hat? Ich prüfe das Argument kritisch im Hinblick auf seine Überzeugungskraft und lege dar, ob und inwieweit es trägt. Dazu stelle ich zunächst das klassische ästhetische Naturschutzargument dar und untersuche, inwieweit es generell überzeugt. Dabei gehe ich zum Beispiel der Frage nach, ob man Naturschutz wirklich mit ästhetischen Konzepten wie der Schönheit und der Erhabenheit der Natur begründen kann. Danach prüfe ich, ob das ästhetische Argument für den Schutz von Biodiversität im Besonderen fruchtbar gemacht werden kann. Ich lote die Stärken und Schwächen des ästhetischen Biodiversitätsschutzargumentes aus und komme zu einer abschließenden Ansicht darüber, ob man biologische Vielfalt aufgrund ihres ästhetischen Wertes für uns schützen sollte. ◇

Georg Schiemer ◊ Husserl and Carnap on Completeness

The consolidation of *formal axiomatics* in mathematical work by Hilbert, Dedekind, Peano, and others also led to a philosophical re-evaluation of the nature of the discipline. Thinkers from as different philosophical traditions as Edmund Husserl and Rudolf Carnap developed detailed investigations of the axiomatic method and its metatheory of axiomatized theories. In recent years, considerable scholarly attention has been dedicated to Husserl's early contributions to the philosophy of mathematics. One focus here has been put on Husserl's exchange with Hilbert around 1900 and, more specifically, on Husserl's so-called *Doppelvortrag* held at the *Mathematische Gesellschaft* in Göttingen in 1901 (see, e.g., Centrone 2010, Hartimo 2007). The main topic of this lecture is clearly metatheoretic in character: based on Hilbert's prior work on *axioms of completeness* in geometry and analysis, Husserl investigates several notions of *definiteness* of axioms systems and their ontological correlates, "pure manifolds". A second line of historical research has recently focused on Carnap's early logical work on "general axiomatics" from the late 1920s. The main attention here has been dedicated to his posthumously published manuscript *Untersuchungen zur Allgemeinen Axiomatik* (Carnap 2000) and the logical explication of several model-theoretic notions of *completeness* of axiom systems presented in it (Awodey & Carus 2001, Reck 2007). Surprisingly, these two lines of scholarly research have so far remained unconnected, in spite of the striking philosophical and technical similarities between Husserl and Carnap's contributions. The present talk will take up this task and provide a first systematic comparison of the two early metatheoretic accounts as documented in Husserl's *Doppelvortrag* and Carnap's *Untersuchungen*. Specifically, the aim here will be to defend two claims: first, there are several points of contact between Husserl and Carnap's respective understanding of different properties of completeness of theories as well as of the logical relationship between them. The focus here will be on Husserl's notions of "absolute" and "relative definiteness" of axiom systems on the one hand and on Carnap's notions of the "monomorphism" and "(non-)forkability" of theories on the other hand. The comparison of these metatheoretic properties will be developed in terms of a logical reconstruction, that is, in terms of a translation into modern model-theoretic concepts such as categoricity, semantic completeness and model maximality. The second claim to be defended here concerns the general philosophical background of these early contributions to axiomatics. Specifically, it will be argued that both Husserl and Carnap assume what is now usually labelled as a *structuralist* conception of mathematics. In Carnap's *Untersuchungen*, this mathematical structuralism is characterized explicitly in logical terms: "model structures", i.e. abstract structures of relational systems, are defined as the isomorphism classes of models. Based on this, additional structuralist terminology (including the notions of "structure extension" and "extremal structures") is introduced and applied in Carnap's formulation of the mentioned metatheoretic properties of completeness. Arguably, a similar kind of mathematical structuralism is also implicit in Husserl's early work on axiomatics, specifically in his understanding of the central notion of "pure" or "formal manifolds" as the ontological correlates of formal axiomatic theories. In the present talk, Husserl's remarks on the notion of "formal manifolds" and of "expansions of manifolds" in the *Doppelvortrag* and in related writings will be compared to Carnap's structuralist account in Carnap (2000). Based on this, the relevance of this *proto-structuralist* terminology for Husserl and Carnap's metatheoretic work will be analyzed. ◊

Thomas Schmaus ◊ Homo faber fabricatus? Alternativen zur Vermessung des Menschen

Das (Selbst-)Verständnis des Menschen als Homo faber, der die Natur mithilfe von (Kultur-)Techniken so umformt, dass er dadurch seine natürlichen Mängel kompensiert und seine naturgegebenen Fähigkeiten überbietet, führt zu einem Gestaltungsprozess, in den der Mensch nicht nur als Subjekt (faber), sondern auch als Objekt (fabricatus) involviert ist. Demnach ist die praktische Intelligenz mit einer Reflexivität verbunden, die nicht nur denkend, sondern auch handelnd vollzogen wird. Der Produzent beugt sich produzierend auf sich selbst zurück, er macht sich zum Produkt – und versteht sich auch als ein solches, also technisch. Die digitale Gesellschaft unserer Zeit eröffnet für ein solches Selbstverhältnis noch mehr Möglichkeiten als der industriellen zur Verfügung standen, in welcher diese Leitvorstellung des Menschseins erstmals artikuliert und terminologisiert wurde. Neben den vielversprechenden Biotechnologien, die fundamental in die genetische ‚Natur‘ des Menschen eingreifen können und darüber hinaus medikamentöse Mittel zur Leistungssteigerung bereitstellen, sind die vielfachen Schnittstellen von Mensch und Computer von zunehmender Relevanz für den humanen Selbstgestaltungsprozess. Sie sind dies nicht zuletzt aufgrund ihrer leichten Zugänglichkeit, der kaum öffentlichkeitswirksame ethische und rechtliche Hürden gesetzt sind, wie das bei den Biotechnologien (noch) der Fall ist – selbst von der Datenschutzproblematik sieht sich ein Großteil der Betroffenen nicht tangiert. Jeder, der will, kann sich innerhalb einer erweiterten Realität (Augmented Reality) mithilfe von Messgeräten und Smartphone-Apps dabei unterstützen lassen, sich selbst zu verbessern und zu optimieren (Enhancement, Self-Tracking, Quantified Self). Was im beruflichen Umfeld lange als Nötigung empfunden wurde – möglichst effektiv zu funktionieren – wird heute zunehmend freiwillig in das Alltagsleben implementiert. Man erhofft sich damit eine Verbesserung der Lebensqualität, die letztlich auf dem Anspruch beruht, sich von fundamentalen natürlichen Bedingtheiten und Einschränkungen zu emanzipieren, um die Welt und sich selbst autonom kultivieren zu können. Gegner dieser Einstellung versuchen meist, diese Befreiung als nur scheinbare zu entlarven, bringt sich der Mensch damit doch in eine vorher nicht gekannte Abhängigkeit von der Technik. Diese führt zum einen dazu, dass bei einem technischen Versagen eine nicht gekannte Hilflosigkeit zutage tritt. Eine andere Problematik entsteht gerade dann, wenn alles reibungslos funktioniert und der Mensch sich voll und ganz auf die Bedingungen ausrichtet, die dazu nötig sind. Die Reduktion auf das, was sich messen und quantifizieren lässt, schränkt den Spielraum der menschlichen Selbstentfaltung auf das technisch Machbare ein, der sich zwar stetig erweitert, aber nur innerhalb der Grenzen, die ihm gesetzt sind. Der vermessene Mensch ist berechenbar in all den Bedeutungen, die dieses Adjektiv beinhaltet. Er verhält sich selbst kalkulierend und berechnend, um seine Selbstoptimierung voranzutreiben und wird zugleich zum berechenbaren Manipulationsobjekt für die ökonomischen und politischen Interessen Anderer. Jenseits der Utopien und Dystopien, die in diesem ambivalenten Zusammenhang gezeichnet werden, lassen sich Alternativen aufzeigen, die weder der Technophilie noch der Technophobie verpflichtet sind, sondern den menschlichen Denk- und Handlungsspielraum aus der Verengung zu befreien versuchen, in die sich der Homo faber fabricatus gebracht hat. Sie bestehen in Handlungsweisen, die weder aktivisch noch passivisch sind, sondern – nach einer grammatikalischen Bezeichnung für das dazwischenliegende Genus verbi – medial. So lässt sich etwa das sogenannte Flow-Erleben, also das selbstvergessene Aufgehen in einer Tätigkeit, nicht herstellen, sondern muss sich ergeben und entzieht sich damit der Berechenbarkeit. Exemplarisch kann man solche und ähnliche Handlungsformen (Mitgestalten, Wachsenlassen) und (Resonanz-)Erfahrungen am aktuellen Phänomen des Urban Gardening studieren. Der Garten als ursprünglicher Kulturraum

erfährt hier eine zeitgemäße Aktualisierung – nicht in einer nostalgischen oder eskapistischen Idylle außerhalb unseres technologisch geprägten Lebensraumes, sondern innerhalb seiner und in – freilich unkonventionellem – Bezug dazu, bis hinein in ökonomische Zusammenhänge. ♦

Martina Schmidhuber ◇ Menschen oder Personen mit Demenz?

Entgegen unserem Alltagsverständnis werden in der Philosophie die Begriffe Mensch und Person häufig getrennt. Viel wurde und wird darüber diskutiert, was Menschen und Personen unterscheidet und warum eine solche Unterscheidung überhaupt wichtig sein sollte (vgl. z.B. Sturma 2001). Lebewesen, denen als personal geltende Fähigkeiten fehlen, wird in manchen Überlegungen der Personstatus abgesprochen. Welche Fähigkeiten personal sind, darüber wird gestritten. Vernunft, Sprachfähigkeit und Selbst-Bewusstsein sind jene Fähigkeiten, die häufig genannt werden. Das Absprechen des Personstatus hat praktische Konsequenzen, weil damit Rechte und Pflichten verbunden sind. Befürwortern der Trennung zwischen Mensch und Person ist es jedoch meist wichtig zu betonen, dass mit dieser Ausdifferenzierung keine moralische Bewertung vorgenommen wird, wie dies oftmals unterstellt werde. Es wird argumentiert, dass auch Lebewesen ohne Personstatus Teil einer ethischen Anerkennungskultur sind. Dennoch scheint ein intuitives Unbehagen zu entstehen, wenn davon die Rede ist, dass manche Menschen aufgrund gewisser nicht vorhandener Fähigkeiten keine Personen sind. Menschen, die keine Personen sind, nimmt man weniger ernst, auch wenn man ihnen moralisch etwas schuldig ist, wie z.B. Pflege und Fürsorge. Menschen mit Alzheimer-Demenz, die hier exemplarisch aufgrund der gesellschaftlichen Relevanz der Erkrankung näher betrachtet werden sollen, verlieren im Laufe des Krankheitsprozesses die als personal aufgefasste Fähigkeiten: Erinnerungsvermögen, Selbst-Bewusstsein, Reflexionsfähigkeit, Sprachvermögen, etc. Es wird gezeigt, dass die gängigen philosophischen Personbegriffe meist sehr intellektualistisch sind. Von Boethius (*naturae rationabilis individua substantia*) über John Locke (denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann) bis hin zu Harry Frankfurt (Wesen mit zwei-stufiger Willensstruktur), sind die Personbegriffe von Vernunftbegabung und Selbstreflexion geprägt. Menschen mit Demenz können diesem hohen Anspruch von Personalität nicht gerecht werden. Es wird für den Personbegriff von Peter Strawson argumentiert, der Personen als Wesen mit mentalen und physischen Zuständen versteht. Dieser Begriff der Person wird im Vortrag ausbuchstabiert und auf Kritik reagiert. Darüber hinaus wird gezeigt, dass er auch Menschen mit Demenz gerecht wird und diese nicht als „Nicht-Personen“ abwertet. ◇

Florian Schmidberger ◇ Patho-Logie. Der Mensch als fühlend-verletzbares Wesen. Eine Phänomenologie der Gefühle im Ausgang von B. Waldenfels

In der aktuellen Debatte einer Philosophie der Gefühle lassen sich zwei große Diskurse bzw. philosophische Projekte voneinander unterscheiden: einerseits ein angelsächsisch geprägter Diskurs, andererseits ein phänomenologischer Diskurs. Zu ersterem zählen Autoren wie Ronald de Sousa, Martha Nussbaum, Peter Goldie, Sabine Döring. Hier geht es um eine „Philosophie der Emotionen“ als eigenständige und ausdifferenzierte philosophische Disziplin einer einheitlichen Klasse von Phänomenen. Dieser Diskurs hat eine große Nähe zur *philosophy of mind* und gerät mit seinen Ausarbeitungen zu den Gefühlen immer wieder in Diskrepanzen zu deren Grundmotiven. Im phänomenologischen Diskurs geht es demgegenüber darum, anhand der Affektivität und Gefühlen die Grundfragen der Phänomenologie neu zu formulieren, ohne aber an einer eigenen Disziplin zu den Gefühlen ein großes Interesse zu zeigen. Wichtige Bezugsautoren sind hier: Husserl, Levinas, Richir, Henry, Marion, Waldenfels. Anliegen des Vortrages ist es, die Fragefelder des angelsächsisch geprägten Diskurses (Rationalität, Intentionalität, Leiblichkeit von Gefühlen) mit Motiven der Phänomenologie (Passivität, Widerfahrnis, Sinnereignisse) in Verbindung zu bringen. Dies soll anhand der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels geschehen. Entlang seiner Position wird es möglich, den pathischen Charakter an Gefühlen (Widerfahrnis-Charakter) stärker zu gewichten und Gefühle von hier aus zu bestimmen, anstatt bei kognitiven Inhalten oder einer Rationalität anzusetzen. Diese „Gewichtsverlagerung“ erlaubt damit, auch nach einem Zug an Gefühlen zu fragen, der uns aus der alltäglichen Erfahrung nur allzu sehr vertraut ist: dass uns Gefühle verletzen. Im Vordergrund des Vortrages steht damit die Frage: Wie ist es zu denken, dass der Mensch von Gefühlen getroffen und verletzt werden kann? Ziel ist es, den pathischen Charakter an Gefühlen und dessen Steigerung ins Pathologische auszuarbeiten. Zugegebenermaßen hat Waldenfels keine eigene Phänomenologie der Gefühle formuliert. Wohl aber ist sein Werk (besonders *Bruchlinien der Erfahrung* sowie *Antwortregister*) durchsetzt von Fragmenten und Motiven, die es erlauben, im Zuge einer „Spurensuche“ eine solche zu erarbeiten. Der Vortrag nimmt eine Wendung aus dem Aufsatz von Waldenfels („Der leibliche Ort der Gefühle“) für ein solches Vorhaben programmatisch, indem es um eine „phänomenologische Neubestimmung der Gefühle [geht], die vom pathischen Charakter der Erfahrung ihren Ausgang nimmt und in der Leiblichkeit der Erfahrung ihre Nahrung findet.“ Entsprechend soll es im Vortrag darum gehen, mit Schlüsselmotiven der Phänomenologie Waldenfels' (Pathos, Response, Leiblichkeit, Einbruch des Fremden) einen Begriff von Gefühlen zu gewinnen, bei dem Widerfahrnis und Verletzbarkeit im Zentrum stehen. ◇

Philipp Schmidt ◇ Husserl und der infinite Regress. Aporien des Zeitbewusstseins am Grunde des Selbst-Seins

Die Frage nach dem letzten konstitutiven Fundament des Zeitbewusstseins hat Husserl während nahezu seiner gesamten philosophischen Schaffenszeit beschäftigt. Da sich der als letztes konstituierendes Fundament deklarierte Bewusstseinsfluss ebenfalls als Einheit im Bewusstsein konstituiert, stellt sich die Frage, auf welchem Akt sich diese Konstitution des Flusses als Einheit gründen soll (Hua X, 80). Würde es sich um einen weiteren Akt handeln, so würde nicht nur jener durch letzteren konstituierte Bewusstseinsfluss nicht der letzte Grund des Zeitbewusstseins sein, sondern sich wiederum die Frage stellen, wodurch denn dieser zweite Akt fundiert sein soll. In den frühen *Zeit-Vorlesungen* sah Husserl den drohenden infiniten Regress fundierender Akte durch die Leistung der doppelten Intentionalität der Retention – Quer- und Längsintentionalität – abgewendet: der Fluss ist nicht nur der konstituierende Grund für jedes Zeitobjekt, sondern auch für sich selbst, insofern er sich selbst im Fließen als fließend erscheint (Hua X, 83). Allerdings wird dieses retentionale Selbsterscheinen im Urprozess des Zeitbewusstseins erneut Gegenstand umfangreicher Analysen in den späteren *Bernauer Manuskripten* und *C-Manuskripten*. Die Frage nach dem infiniten Regress taucht wieder auf, denn jene retentionale Selbstgegebenheit scheint eine unbewusste Phase vorauszusetzen, die erst im Nachhinein bewusst wird. Diese komplexe Situation der Zeitanalysen Husserls wurde in der vergangenen Dekade von verschiedenen AutorInnen (neu) eingeschätzt. Nach einer kurzen Übersicht der verschiedenen Positionen (Niel 2013; Zahavi 2011, 2010, 2005, 2004; Römer 2010; Seel 2010; de Warren 2009; Schnell 2007; Kortooms 2002) möchte ich mich in meinem Vortrag vor allem mit den Ansätzen von Zahavi und de Warren auseinandersetzen. Zahavi beschreibt eine unmittelbare oder impressionale Selbstgegebenheit des Bewusstseinsflusses, die einen unthematischen prä-reflektiven und nicht-objektiven Charakter hat. Dabei verweist er auf die unterschiedliche Weise von Objekt- und Selbstgegebenheit, wodurch ihm zufolge der infinite Regress abgewendet werden kann. Im Kontrast dazu betont de Warren, dass der infinite Regress selbst eine konstitutive Rolle für Subjektivität spielt, insofern der Offenheit der Zukunft der Dunkelheit der vorausgegangenen Konstitution entspräche. Ausgehend von dieser Problemformulierung möchte ich die Kompatibilität der beiden Ansätze untersuchen und der Frage nachgehen, inwieweit der infinite Regress als „unmögliches Puzzle“ (de Warren 2009, 252; meine Übersetzung) des Zeitbewusstseins nicht ebenso einen grundlegenden Charakter von Selbstbewusstsein und des Lebens des Selbst darstellen könnte. ◇

Christoph Schmidt-Petri ◊ Disjunktive Persistenzbedingungen und menschlicher Tod

Wenn das Schiff des Theseus repariert wird, indem jedes Jahr einige Planken durch neue ersetzt werden, so dass letztlich nur neue Planken verbleiben, bleibt es jederzeit das Schiff des Theseus. Wenn es vollständig zerlegt wird, um die alten Planken zu reinigen, bleibt es auch nach dem erneuten Zusammenbau der alten Planken sicherlich das Schiff des Theseus. Problematisch wird es erst, wenn die ausgetauschten Planken ersetzt und gereinigt werden und dann zu einem zweiten Schiff zusammengefügt werden. Welches dieser beiden Schiffe ist das Schiff des Theseus? In diesem Beitrag möchte ich den unproblematischen Teil des vorstehenden Falls für die Debatte zu den transtemporalen Persistenzbedingungen von Menschen (bzw. Personen) nutzbar machen. Anscheinend gibt es für das Schiff des Theseus mindestens zwei Möglichkeiten, das gleiche Schiff zu verbleiben: mit ausschließlich neuen Planken und mit ausschließlich alten Planken. Beides ist möglich. Bei Menschen/Personen wird hingegen angenommen, dass sie für Persistenz genau eine Bedingung erfüllen müssen. Je nach Theorie ist das psychologische Kontinuität (PKT, z.B. Parfit und Shoemaker) oder biologische Kontinuität (BKT, z.B. Olson und Van Inwagen). Die Position, die ich hier verteidigen möchte (‚Disjunktivismus‘), stellt einen Kompromiss dar: psychologische Kontinuität und biologische Kontinuität sind beide individuell hinreichend für Persistenz, aber weder erstere noch letztere ist individuell notwendig. Für Menschen kann es also, wie für Schiffe, verschiedene Möglichkeiten geben, weiter zu existieren. Dieser Ansatz kann erklären, warum es zwar richtig erscheint, wenn wir sagen, dass wir alle einmal Embryos waren (was BKT, nicht aber PKT erklären kann, denn Embryos haben keine Psyche), wir aber ebenfalls intuitiv der Meinung sind, dass wir mit unseren in einen fremden Körper teletransportierten Bewusstseinszuständen zumindest irgendwie weiterexistieren könnten (dies entspricht PKT, käme BKT zufolge aber unserem Tode gleich). Diese und ähnliche einschlägige Beispiele zeigen nur, dass biologische oder psychische Kontinuität jeweils für Persistenz hinreichend ist – nicht, dass sie jeweils notwendig ist. Andererseits ist unstrittig, dass wir nicht weiter existieren würden, wenn nicht zumindest etwas, unser Körper oder unser Geist, weiterhin aktiv wäre. Notwendig ist also, dass mindestens eine der beiden Bedingungen erfüllt ist. Dies entspricht dem disjunktivistischen Ansatz. Problematisch sind ‚branch-line cases‘, in denen mehrere Dinge (‚Konkurrenten‘) die Persistenzbedingungen erfüllen (wie die zwei Schiffe). Der disjunktive Ansatz bietet hier jedoch zwei Vorteile: erstens kann er erklären, warum beide Konkurrenten immer eine Restplausibilität vorweisen und eine Entscheidung zumindest schwerfällt. Zweitens kann er die Intuition auffangen, dass wir, wenn es keinen Konkurrenten gibt – es also nur ein körperloses Bewusstsein oder einen bewusstlosen Körper gibt (bzw. nur ein Schiff), zweifellos weiterexistieren würden (Langford 2014). Weder PKT noch BKT leistet dies. Eine Konsequenz ist (im Vortrag diskutiere ich weitere), dass unsere Existenz mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle beginnt, da zu diesem Zeitpunkt unsere biologische Existenz beginnt. Sie ist beendet, wenn biologische und psychische Kontinuität abgebrochen sind. Normalerweise geschieht beides fast gleichzeitig mit dem Tod. Falls jedoch ein Hirntod eintritt, endet (bei künstlicher Beatmung) nur die psychische, nicht die biologische Kontinuität. Hirntote Menschen sind also nicht tot. ◊

Hubert Schnüriger ◊ Humanistische Moraltheorien und menschliche Akteure

In der Gegenwart prägen moralische Theorien den ethischen Diskurs, die sich implizit oder explizit einem normativen Individualismus verpflichtet sehen. Sie machen individuelle Entitäten und deren Eigenschaften zur letzten Rechtfertigungsinstanz moralischen Handelns. Handelt es sich bei den genannten Entitäten um Menschen, lässt sich grundsätzlich von humanistischen Moraltheorien sprechen. Die meisten humanistischen Ansätze teilen die Vorstellung, dass Moral zum Ausdruck bringt, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Was moralische Akteure anderen schulden, ist wesentlich dadurch bestimmt, was es heisst, ein menschliches oder menschenwürdiges Leben führen zu können. In diesem Sinne stellt ‚Mensch sein‘ sowohl Fundament als auch Imperativ dar. Offen bleibt jedoch meistens, wie sich solcherart humanistische Ansätze dazu verhalten, dass moralische Akteure selber Menschen sind. Ziel des Beitrages ist es, verschiedene Möglichkeiten zu unterscheiden, wie Moraltheorien diesem ‚Mensch sein‘ der moralischen Akteure selber Rechnung tragen und nach zwei Hinsichten näher zu befragen. Den einen Pol stellen Ansätze dar, die aus kontraktualistischen Traditionen vertraut sind, welche die Sorge um den moralischen Akteur und sein gutes Leben immer schon und sehr prominent in die Begründung von Inhalt und Reichweite moralischer Normen einbauen. Als den anderen Pol werden bestimmte Formen von rechtbasierten Ansätzen verstanden, welche den Inhalt der Moral über die Anforderung bestimmen, dass Andere ein menschenwürdiges Leben führen können sollen. Diese Modelle bestimmen Inhalt und Reichweite der korrelativen Pflichten moralischer Akteure unabhängig davon, wie sich diese auf ihr Leben auswirken. Ein solches Modell wird Grenzen moralischer Forderungen entweder daran festmachen wollen, dass sie mit anderen moralischen Pflichten konfliktieren – etwa Pflichten gegenüber sich selbst – oder daran, dass der Moralbegriff selber und grundsätzlich Grenzen dessen impliziert, was von moralischen Akteuren sinnvollerweise gefordert werden kann. Eine weitere Möglichkeit besteht jedoch auch darin, dass moralische Orientierungen grundsätzlich keine solchen Schranken aufweisen. Ein solches Modell muss sich aber nicht auf einen unplausiblen Rigorismus festlegen lassen, wie es auf den ersten Blick scheint, da es den Bereich der Moral als einen Bereich unter anderen verstehen kann. Der moralische Akteur muss dann als vernünftiger Akteur entscheiden, in welchen Kontexten es angemessen ist, moralischen Forderungen nachzukommen. Die hier nur angedeuteten Strukturmodelle werden unter zwei Hinsichten näher untersucht. Ein erster Fokus gilt der Frage, ob und wie die jeweiligen Möglichkeiten der Vorstellung Rechnung tragen können, dass Menschen moralisch gesehen mehr leisten können als sie müssen. Hier stellt sich die Frage, ob die Modelle dieser aus dem Alltag vertrauten Intuition Rechnung tragen können. Damit ist eine zweite Frage verknüpft: Können die genannten Modelle die alltägliche Intuition als eine vernünftige Option verstehen? Diese zweite Frage verweist auf eine grundsätzliche Frage: Welche Rolle spielen moralische Orientierungen innerhalb einer vernünftigen individuellen Existenz? Hat die Moral primär die Funktion sicherzustellen, dass Menschen ihren nicht-moralischen Zielen und Zwecken möglichst störungsfrei nachkommen können oder bringt Moral eine konstitutive Dimension eines gelingenden menschlichen Lebens zum Ausdruck? Wie verhält sie sich dann aber zu diesen anderen Dimensionen? ◊

Gertrud Schrötter ◊ Zur Referenz der Erste-Person-Pronomens

Wenn ich „ich“ sage... Überlegungen zur Referenz erstpösonlicher Selbstbezugnahme
Sprachliche Selbstbezugnahme mittels des Erste-Person-Pronomens weist einige Besonderheiten auf. So ist es ausgeschlossen, dass ein Sprecher oder Denkender nicht erfolgreich referiert, wenn er „ich“ in der Absicht verwendet, sich auf sich als Subjekt zu beziehen. Es ist also ausgeschlossen, dass, wenn ich „ich“ sage oder denke und mich auf mich als Subjekt beziehen will, „ich“ sich nicht auf mich, sondern auf jemand anderen oder gar niemanden bezieht. Man spricht von „Immunität gegen Referenzfehlschlag“. Einer verbreiteten Auffassung zufolge referiert das Erste-Person-Pronomen deshalb fehlschlagsimmun, weil dessen sprachliche Funktion darin besteht, auf denjenigen zu referieren, der es hervorbringt (und der sich bewusst ist, dass *er* es ist, der dies tut) – auf denjenigen also, der kausal verantwortlich dafür ist, dass „ich“ gesagt oder gedacht wird. Wenn „ich“ immer denjenigen bezeichnet, der es hervorbringt, so scheint gesichert, dass „ich“ stets *mich* bezeichnet, wenn *ich* „ich“ sage oder denke (und mir dessen bewusst bin). Dabei wird allerdings entweder vorausgesetzt, dass Sagen und Denken bereits das Hervorbringen des gesagten bzw. gedachten Ausdrucks beinhalten, oder dass sich daraus, wer einen Ausdruck äußert bzw. gedanklich erfasst, schließen lässt, wer kausal verantwortlich für die Äußerung bzw. den Gedanken ist. Ersteres erfordert jedoch ein Verständnis von „Sagen“ und „Denken“, das zu kontraintuitiven Konsequenzen führt, und letzteres ist, wie gezeigt werden soll, unzulässig. Ich plädiere dementsprechend dafür, die verbreitete Auffassung, „ich“ referiere auf denjenigen, der „ich“ hervorbringt (und sich dessen bewusst ist), aufzugeben: Unter dieser Voraussetzung ist nicht garantiert, dass „ich“ *in jedem Fall* tatsächlich mich bezeichnet, wenn ich „ich“ denke oder sage. Stattdessen schlage ich ein alternatives Verständnis der sprachlichen Funktionsweise des Erste-Person-Pronomens vor, das – zumindest in bestimmten Fällen – garantiert, dass „ich“ sich auf mich bezieht, wenn ich „ich“ sage oder denke. ◊

Gottfried Schweiger ◇ Wohlergehen und Wohlentwickeln des Kindes

An zwei Konzepten wird der Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen oftmals festgemacht: Verletzbarkeit und Autonomie. Kinder sind verletzbarer als Erwachsene und sie verfügen über eine zumindest nur eingeschränkte Autonomiefähigkeit. Aus diesen beiden kann abgeleitet werden, dass Kinder in größerem Ausmaß von Erwachsenen abhängig sind, eines besonderen Schutzes bedürfen und dass ihre Entscheidungs- und Handlungsfreiheit legitimerweise eingeschränkt werden darf. Mit diesen Aufgaben der Sorge (in Bezug auf ihre Verletzbarkeit) und der Begrenzung kindlichen Tuns (in Bezug auf ihre eingeschränkte Autonomiefähigkeit) werden in aller Regel die Eltern betraut. Aus der Spezifik der Kindheit als einer speziellen Phase des Menschseins folgt aber, wie ich zeigen werde, weiters dass Kinder vom Staat prioritär zu unterstützen sind und dass die Rechte der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen und die Handlungen ihrer Kinder einzuschränken, nur hinsichtlich ihrer Verpflichtung, dies in deren bestem Interesse zu tun, legitim sind. Es gibt somit auch gegenüber Kindern keine aus ihrer spezifischen „Natur“ ableitbaren Verfügungsrechte von Eltern, die nicht moralisch gerechtfertigt werden müssten. Eine Priorisierung von Kindern bedeutet nun, dass diese bei der Verteilung von Gütern unter der Bedingung knapper und nicht ausreichender Ressourcen bevorzugt zu behandeln sind. Diese staatliche Sorge um Kinder wie auch diejenige der Eltern und anderer Akteure bezieht sich immer auf das beste Interesse der Kinder, welches über die Konzepte des Wohlergehens und der Wohlentwicklung näher spezifiziert werden kann. Alle diese Dimensionen, die objektiv für das Wohlergehen und das Wohlentwickeln von Kindern von Bedeutung sind, fallen dann unter den besonderen und prioritären Schutz durch den Staat bzw. der vom Staat dafür legitimierten Eltern. Wohlergehen und Wohlentwickeln beschreiben dabei den Bezug auf den aktuellen Status des Kindes als Kind und auf den Status des Kindes als eines zukünftigen Erwachsenen. Der Staat steht in der Verantwortung dieses Wohlergehen und Wohlentwickeln für alle Kinder in seinem Verantwortungsbereich zu gewährleisten und die Eltern dementsprechend zu unterstützen. Er kann aber auch legitimerweise die Eltern zur Verantwortung ziehen und sanktionieren, wenn diese ihre Aufgabe nicht oder in nicht ausreichendem Maße erfüllen. ◇

Gianluigi Segalerba ◊ Sind all die Tiere gleich? Reflexionen über die Tierethik

Immer stärker hat sich innerhalb der ethischen und rechtlichen Diskussion die Frage gestellt, ob Tiere Entitäten sind, welche Interessen (z.B. zum Leben, zur Vermeidung des Leidens, zur Fortsetzung ihres Lebens, zu ihrem Wohlergehen) haben und dementsprechend moralische Betrachtung und zumindest bestimmte Rechte verdienen, oder ob hingegen den Tieren keine moralische Würde und keine Rechte zustehen. Einige Positionen haben in der zeitgenössischen Debatte sowohl für die Anerkennung der Tiere als moralische Subjekte wie auch für die Existenz von bestimmten Rechten für die Tiere resolut plädiert: Dies ist z.B. für die Gruppe der Forscherinnen und Forscher der Fall, welche das Projekt „Rechte für die großen Menschenaffen“ („The Great Ape Project“) ins Leben gerufen haben (z.B. Paola Cavalieri und Peter Singer); Tom Regans und Gary Franciones Werke haben zur Beförderung der Einstellung „Rechte für die Tiere“ schlagartig beigetragen (Francione schlägt die Anerkennung der Würde von Person für die Tiere vor). Diesen Positionen setzen sich die Positionen von denjenigen entgegen, welche weder die Tiere als moralische Subjekte zu erachten noch den Tieren Rechte zu gewähren bereit sind: Die entschiedensten Vertreter dieser Position sind R. G. Frey, Donald Davidson und Peter Carruthers; das Kennzeichen der Positionen dieser Denker ist, dass Tiere kein Bewusstsein und daher keine Interessen hätten, da sie wegen des Mangels an der Sprache keine bewussten Gefühle und kein Bewusstsein überhaupt hätten. Sprachphilosophische Positionen, welche im Gegensatz dazu den Tieren ein Bewusstsein und ein bewusstes Leben (und Leiden) gewähren, sind z.B. die Positionen von Tom Regan, Donald R. Griffin und David DeGrazia. Die Debatte um die Tierethik ist mit der Frage des Kontraktismus eng verbunden: Einige Positionen des Kontraktismus lehnen die Tiere als moralische Subjekte ab (z.B. Peter Carruthers in Anlehnung an einige Auffassungen von John Rawls), andere hingegen verwenden Argumentationen des Kontraktismus, um die Tiere im Bereich der moralischen Subjekte einzuschließen, welche vom Gesellschaftsvertrag berücksichtigt und geschützt werden müssen (z.B. Mark Rowlands). Das Thema des Disputes zwischen den Positionen, welche sich als Tierschutz/Tierwohlfahrt – z.B. Marian Dawkins – einerseits und als Tierrechte/Rechte für die Tiere (oder zumindest für einige Tiere) – Regan, Rowlands, Francione – andererseits kennzeichnen können lassen, wird in Angriff genommen werden. Die erste Stellung führt aus, dass der Gebrauch der Tiere gestattet werden darf: Das Problem sei nicht der Gebrauch, sondern die Art und Weise der Behandlung, die reglementiert werden soll; diese Position stellt infolgedessen als eigenes Ziel die Verbesserung der Lebensbedingungen der Tiere und nicht den Kampf gegen den Gebrauch der Tiere. Anders ist die Position von denjenigen, welche bestimmte Rechte für die Tiere anerkannt sehen wollen: Denn diese Position ist der Überzeugung, dass der Gebrauch der Tiere das eigentliche Problem bildet; bis wann der Gebrauch der Tiere statthaft sei, könnten die Tiere nicht wirklich geschützt werden: Jeder Gebrauch sei ein Missbrauch. Die Darlegung wird von der Frage abgeschlossen, ob die Tierethik von der Umweltethik getrennt werden kann oder ob sie hingegen mit der Umweltethik – insbesondere z.B. mit den Positionen des Bio- und des Eozentrismus – letzten Endes immer verknüpft sein muss. ◊

Sergej Seitz ◇ Radikale Gewalt und die Grenze des Menschlichen. Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben

Der Vortrag zielt darauf ab, die Frage nach den Grenzen des Menschseins und den ethischen Verpflichtungen, die an diesen Grenzen aufbrechen, unter Bezug auf Giorgio Agambens Begriff der Zeugenschaft und Emmanuel Levinas' Denken der Gewalt zu stellen. Wie Agamben zu Beginn seiner Studie *Was von Auschwitz bleibt* formuliert, müsse jedes ethische Denken heutzutage eine „Ethica more Auschwitz demonstrata“ sein oder zumindest als eine solche rekonstruiert werden können. Der Prüfstein für jedes gegenwärtige ethische Denken wäre nach Agamben gerade der Muselmann als das Skandalon des absoluten Zeugen – desjenigen, der radikal mit dem gesamten Schrecken der Konzentrationslager konfrontiert wurde und der davon kein Zeugnis mehr ablegen kann. Agamben argumentiert, dass diese Ambivalenz des absoluten Zeugen in eins fällt mit der radikalen *Ununterscheidbarkeit* zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Mehr-Menschlichen, die im Konzentrationslager etabliert wird. Diese Unmöglichkeit, das Menschliche vom Nicht-Menschlichen zu unterscheiden, verpflichtet uns nach Agamben dazu, die Möglichkeit ethischen Denkens *jenseits* des Begriffs der Verantwortung für den Anderen – d.h. jenseits alteritätstheoretischer Positionen – aufzusehen, insofern das Konzentrationslager gerade den Status des Anderen zum Problem gemacht hat. Im Vortrag soll demgegenüber gezeigt werden, dass Emmanuel Levinas' Überlegungen zu radikaler Gewalt in *Totalität und Unendlichkeit* in einem spezifischen Sinne Agambens Forderung einzulösen vermögen, das Skandalon dieser absoluten Zeugenschaft zu denken. Entgegen pazifizierender Lesarten der Levinas'schen Philosophie soll dabei gezeigt werden, dass Levinas in der Tat eine höchst differenzierte Analyse des Begriffs der Gewalt liefert. Insbesondere sein Denken der Gewalt des Hasses erlaubt es zu beschreiben, inwiefern gerade Formen radikaler Gewalt keineswegs einfachhin als Akte der Entmenschlichung verstanden werden können, sondern auf ambivalente Weise entmenschlichende *und* subjektivitätsstiftende Momente aufweisen, die sich gegenseitig überkreuzen und durchdringen. Radikale Gewalt ist nach Levinas gerade nicht als Verdinglichung zu beschreiben, die den Anderen *jenseits* alles Menschlichen angeht und zerstört, sondern muss vielmehr als Form der Adressierung aufgefasst werden, die den Anderen gerade an der *Grenze* des Menschlichen trifft und diese Grenze offenbar macht. ◇

María Agustina Sforza ♦ Anthropologische Differenz bei Heidegger. Überschneidungen zwischen Existenz, Leben und Technik

Im Rahmen des Seminars „Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung“ im Wintersemester 1939/1940 positioniert sich Heidegger gegen die traditionelle Anthropologie, indem er die Wesensbestimmung des Menschen als ‚vernünftiges Lebewesen‘ in Frage stellt. Mit dieser Bestimmung des Menschenwesens auf der Grundlage der Tierheit wird die Animalität als Gattungsbereich für die ‚Besonderung‘ des Menschenwesens angesetzt (Mensch = Tier (Lebewesen) *plus x*). Durch dieses Modell werde laut Heidegger das ekstatische Wesen des Menschen nicht in seiner Herkunft gedacht. Im Gegensatz zu dieser traditionellen Auffassung hält Heidegger an seiner grundlegenden These fest, dass der Mensch überhaupt nicht als Tier vorbestimmt werden kann: Eine abgründige Kluft trenne sie. Heidegger spricht dem Tier eine wesenhafte Andersartigkeit seines Seins im Vergleich zu der menschlichen Seinsweise zu. Der entscheidende Unterschied bestehe in einem Seinsbezug, welcher der Mensch besitze und sich dem Tier entbehre. Ausgehend davon, lässt sich das Tier als sprachlos, ‚schweiglos‘, unhistorisch, und unfähig zu sterben u.a. definieren. Dadurch stellt sich anscheinend heraus, dass Heidegger in seinem Versuch, das klassische Modell des abendländischen Denkens zu ersetzen, ein genauso unbefriedigtes Modell aufstellt, das letztlich in eine privative Bestimmung (Tier = Existierende (Dasein) *minus x*) mündet. Diese Position lässt sich in den Augen seiner Kritiker dem Konservatismus der abendländischen Tradition zuordnen: Heideggers Neubestimmung stelle eine völlig cartesianisch ontologische Grenzbestimmung dar, welche sich letztlich in einem dualistischen und anthropozentrischen Modell gründe und deren ethische und politische Auswirkungen kritisch berücksichtigt werden müsse. Den Leitfragen, welchen nachgegangen werden soll, lauten: Entspricht diese Wesensabgrenzung tatsächlich einer weiteren Instanz des traditionellen Anthropozentrismus? Inwiefern lässt sich von Heideggers Diskurs über das Tier unbedingt auf einen dogmatischen und „brutalen“ Humanismus schließen, welcher sich in der Herrschaft des menschlichen Daseins über die anderen Arten des Lebens begründet? Stellt nicht dagegen Heidegger, indem er das technische vorherrschende Paradigma kritisch thematisiert, einen wertvollen Anknüpfungspunkt dar, um das Opfer des Lebendigen im Zeitalter der Technik in Frage zu stellen? Ziel dieses Beitrages ist der Versuch, ein alternatives Verständnis der ethischen und politischen Folgen dieser ontologischen Grenzbestimmung in Rahmen Heideggers späterem Denken zu schaffen und demnach eine mögliche Herangehensweise an die philosophische Frage zur Bestimmung des Menschseins herauszuarbeiten. ♦

Ashraf Sheikhalaslamzadeh ◇ Der Mensch als Prophet. Ontologisch-epistemologischer Zugang bei Avicenna

Die ununterbrochene Auseinandersetzung mit Glaubensfragen ist für die Philosophie im Bereich der drei monotheistischen Kulturen, zu deren Wirklichkeit die Prophetie sowie der obligatorische Glaube daran gehört, verbindliches Merkmal. Alle Propheten, von denen im Koran namentlich erzählt wird (von Adam über Abraham, Moses, Jesus bis Muhammad), *sind* ausnahmslos *Menschen*. Im Falle des Islam wurden das Auserwähltsein des Propheten Muhammad, Gottes ureigenes Sprechen zu ihm (der Koran) und die nachfolgende Verkündigung seiner Lehre zu einem Dogma, das in allen klassischen theologischen Theorien des Islam breit behandelt wurde. Diese theologische Position, die in den islamischen Gesellschaften des Mittelalters nahezu universal vertreten wurde, konnte nur deshalb zu einem philosophischen Problem werden, weil es die Erlangung eines bestimmten *Wissens aus dem Reich des Göttlichen* durch *einen sterblichen Menschen* postulierte. Will ein Philosoph, der in seiner Gesellschaft mit diesem Problem konfrontiert ist, weiterhin Philosophie betreiben, so hat er nur zwei Möglichkeiten: Er kann solche monotheistischen Ansprüche entweder als Ammenmärchen abtun – also abstreiten, dass es für *Menschen* möglich ist, solches Wissen zu erwerben –, oder er kann sie philosophisch erklären (D. Gutas). Avicenna hat die zweite Möglichkeit gewählt und sich an eine ontologisch-epistemologische Lösung dieses Problems gewagt. Ibn Sina (Avicenna 1037 gest.) bietet ein philosophisches (aristotelisches) Verständnis der Prophetie, das im Kapitel V, Abschnitt 6 des *De anima*-Teils des *Buches der Genesung der Seele* entwickelt wird. Dabei stellen sich zwei ontologische Probleme und ein epistemologisches, wenn Prophetie als philosophisches Thema aufgefasst wird und sie in der Erlangung einer Art „göttlichen Wissens“ durch einen Menschen bestehen soll. Dann müssen drei Dinge bewiesen werden: 1. dass Prophetie, und zwar notwendigerweise, existiert; 2. dass es für den menschlichen Intellekt möglich ist, ein solches prophetisches Wissen zu erlangen; dass ein solcher Intellekt bzw. ein intellektuelles Vermögen mit solchen kognitiven Fähigkeiten notwendigerweise existiert (D. Gutas, M.E. Marmura). Dieser Prozess der Beweisführung sowie die Theorie der Intuition, die Avicenna dazu entwickelt hat, soll im Rahmen meines Vortrags über den Mensch als Prophet dargestellt werden. Die Theorie der Intuition ist ein philosophisch ausgesprochen interessanter Beitrag Avicennas zum Prophetieproblem, das ich in meinem Vortrag weiter behandeln werde. Obwohl das Thema die Philosophie eines großen Aristotelikers des Mittelalters betrifft, ist dessen Aktualität angesichts der jüngsten politischen Ereignisse im Namen des Islam enorm. Mit meinem Vortrag hoffe ich daher auch, einen aufklärenden Schritt zum näheren Verständnis des Menschenbildes im Koran zu setzen. ◇

Anne Siegetsleitner ◊ Transhumanismus, Sterblichkeit und die prometheische Scham

Im Transhumanismus ist die Überwindung bislang menschlicher Grenzen als Überwindung des (noch) sterblichen biologischen Körpers mit seinem Alterungsprozess zentral. Günther Anders hat in *Die Antiquiertheit des Menschen* von der prometheischen Scham gesprochen. Er versteht darunter die „Scham vor der ‚beschämend‘ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge“. (Anders 1956, S. 23) Ihnen gegenüber fühlen sich (manche) Menschen nun minderwertig und betrachten sich aus der Perspektive der Artefakte: „er [der Mensch] verachtet sich nun so, wie die Dinge, wenn sie es könnten, ihn verachten würden.“ (Anders 1956, S. 30) Der heutige Prometheus fragt: „Wer bin ich schon?“ (Anders 1956, S. 23) und versteht sich selbstdemütigend als Fehlkonstruktion (Anders 1956, S. 32). Anders berichtet von einem Besuch in den 1940er-Jahren bei einem hoffnungslos Kranken in einem kalifornischen Krankenhaus. Dieser beklagt, dass er weder wie Früchte konserviert werden könnte noch ein Ersatzmann für ihn zur Verfügung stehen würde wie eine Glühbirne, „die man, wenn er verlöscht, an seiner Statt würde einschrauben können“ (Anders 1956, S. 53). „Seine letzten Worte lauteten: ‚Isn’t it a shame?’“ (Anders 1956, S. 53) Das Problem der Konservierung zu lösen, verspricht im Transhumanismus mittlerweile die Kryonik, die Konservierung des Körpers durch Tiefenkühlung. Es wird als Ausdruck des Wertes des Einzelnen verstanden, denn der einzelne Mensch werde nicht mehr einfach durch andere zukünftige Menschen ersetzbar betrachtet. Auf eine andere Weise wird das Problem der Ersetzbarkeit im Uploading angegangen, der (bislang nicht realisierbaren) Übertragung eines Intellekts, eines „Selbst“ von einem biologischen Gehirn auf einen Computer. (Auch *brain reconstruction* genannt.) Wer sich selbst als Informations-Modell versteht, das im gegenwärtigen biologischen Körper konkretisiert ist, kann sich auch in anderen Trägermedien konkretisiert denken, beispielsweise als Computer. Ich werde in meinem Beitrag die Zusammenhänge zwischen der Vorstellung der Überwindung der Sterblichkeit im Transhumanismus und der promethischen Scham ausführen und anschließend der Frage nachgehen, ob es sich bei den transhumanistischen Vorstellungen um einen „technology-enhanced humanism“ handelt oder um die Aufgabe zentraler Prämissen des Humanismus. ◊

Thomas Sojer ♦ Von jeder Ansteckung befreit und bis zur Identifikation „*verseucht*“ – *Dé-creation* bei Simone Weil

Die Lebensgeschichte der jüdischen Philosophin Simone Adolphine Weil (1909–1943) stellt uns eine an die Grenzen des Menschlichen rührende Radikalität vor Augen. Als Kommunistin, Freiheitskämpferin, Schriftstellerin und Mystikerin erfährt sie sich getrieben von einer exzessiven Solidarität zu jenen Menschen, die unschuldig zu Opfern werden. Weil wählt das eigene Opfer um diesen Lebensschicksalen jenen, ihnen abgesprochen Wert zurück zu geben. Der Opferbegriff, der vom Katholizismus überzeugten Mystikerin, zwingt sie, einer Mitgliedschaft in der katholischen Kirche zu entraten und lässt sie in totaler Solidarität mit Kriegsgefangenen im Alter von nur 34 Jahren den Hungertod sterben. Weils Leben pendelt zwischen Masochismus und Solidarität, Hingabe und Selbstmord. All ihre Lebensentscheidungen sind unmittelbare Konsequenz ihrer eigenen Philosophie. Die originäre Erschaffung der Welt aus dem Nichts ist für Simone Weil kein Akt göttlicher Allmacht, sondern der ganzheitliche Verzicht Gottes auf jedes Gottsein. In dieser infiniten Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung ist der Mensch unerbittlich dem Notwendigen unterworfen. Solcher Verlust innerweltlicher Letztbegründung erheischt die Inversion von Mittel und Zweck und wird so zum Ursprung von Leid und Unglück, die den Menschen entwurzeln. Die menschliche Ursehnsucht nach dem Vollkommenen verkommt im Fehlen des absoluten Guten zur gegenseitigen Ansteckung im Übel. Allein die Annahme des Notwendigen im Selbstverzicht ist fähig, diesen ontologischen Graben zwischen Schöpfer und Schöpfung zu überwinden. Im Wirklichkeitsgehorsam geschieht eine Öffnung auf die übernatürliche Liebe hin, zu welcher der Mensch aus sich selbst heraus nicht fähig ist. Bereits in ihrer Examensarbeit *Science et perception dans Descartes* (1930) weist Simone Weil dem Notwendigen eine genuine Mittlerrolle zu: Die menschliche Fähigkeit zur Einwilligung in das Notwendige wird zum epistemischen Schlüssel, die eigene Existenz mit der Wirklichkeit in Beziehung setzen zu können. Dies verpflichtet ihn zur vollständigen Akzeptanz des Übels in sich selbst und in seinen Gemeinschaften und untersagt ihm gleichzeitig, der Versuchung jenes Götzendienstes zu unterliegen, das Notwendige zur Letztbegründung zu erheben. Der Mensch muss in sich zwei diametral entgegengesetzte Seelenteile zulassen: Einerseits jenen, der von der Ansteckung durch das Übel befreit bleibt, andererseits den, der bis zur Identifizierung mit den Leidenden „*verseucht*“ ist. Erst diese Zerrissenheit schafft wirkliches Mitleid. Dieser Vortrag möchte dieses Paradoxon, wie Selbstverzicht nichts auslöscht, sondern alles gibt, in Simone Weils philosophischer Argumentation aufschlüsseln und eine Anthropologie der Einwurzelung vorstellen. Die Einwurzelung der entwurzelten Menschheit gelingt allein in einer *décreation*, dem Ent-Schaffen, ohne das der Mensch ewig von seinem Unglück geknechtet bleibt. Ein Blick auf Weils philosophische Genese von Platon, über Descartes zu Kant zeigt, dass sich hinter dieser scheinbar unmenschlichen Radikalität ein Menschenbild verbirgt, das allein auf Leben und Liebe zielt und konkrete Solidarität im sozio-politischen Kontext einfordert. ♦

Janina Sombetzki ◊ „Wer bin ich?“ als „Wo bin ich?“ – Mensch-Sein, Raum und Technik

In diesem Vortrag soll an der Schnittstelle von philosophischer Anthropologie, Technikphilosophie und Raumtheorie die Frage diskutiert werden, inwiefern sich Mensch-Sein und menschliches Selbstverständnis über die Räume definieren lässt, in denen sich der Mensch aufhält.

Schnittstelle Anthropologie und Raumtheorie: Neben Alkmaion-Topos, Kompositionsformel und dem Mikrokosmos-/Makrokosmos-Ansatz nennt das *Historische Wörterbuch der Philosophie* im Artikel „Mensch“ die „Horizontformel“ (HWPh Bd. 5, S. 1072) als ein historisches Prinzip der philosophischen Anthropologie (wenngleich auch nach Proklos und Kant innerhalb der philosophischen Reflexion eher stiefmütterlich behandelt). Anders als durch die zuvor genannten Topoi wird der Mensch hier nicht über ein oder mehrere Attribute definiert, „sondern durch die Sphären, in die er nach oben und unten hineinragt“ (ebd., S. 1073). Das Selbstverständnis des Menschen hat der Horizontformel zufolge unmittelbar etwas mit den Räumen und Sphären, in denen er sich bewegt, zu tun. Es wandelt sich in Abhängigkeit davon, wie wir den Raum um uns herum konzipieren.

Schnittstelle Raumtheorie und Technikphilosophie: Bis in die Gegenwart war der Mensch ausschließlich auf dem Planeten Erde beheimatet, eine räumliche Transzendenz war höchstens gedanklich in Form einer spezifischen Jenseits-Vorstellung möglich. Dieses Konglomerat aus Erde, Jenseits und täglich erfahrenem Sinnzusammenhang, das seit jeher Grundlage menschlicher Selbstdefinition war, wurde in der Antike als Kosmos bezeichnet und seit der Spätantike als Welt. Noch an den mittelalterlichen Weltkarten, den sogenannten *mappae mundi* wie bspw. der *Ebstorfer Weltkarte*, lässt sich die unmittelbare Verknüpfung von Mensch-Sein („Wer bin ich?“) und räumliche Verortung („Wo bin ich?“) nachvollziehen (vgl. hierzu Kwekkeboom und Schröder in dem Text „Erfahrungsgrenzen – Grenzerfahrungen“, 2010). Nun versprechen populäre Posthumanisten dem Menschen einen neuen Daseinsraum: die Virtualität (in ihren zahlreichen Spielarten). Als zweiter Anwärter auf einen neuen Daseinsraum des Menschen, der ebenfalls durch den technologischen Fortschritt des 20. Jahrhunderts in den Bereich menschlichen Strebens rückte, ist der Weltraum zu diskutieren, der, wie Joachim Fischer (in dem Text „Exzentrische Positionalität – Weltraumfahrt im Blick der modernen Philosophischen Anthropologie“, 2012) nachweist, innerhalb der philosophischen Anthropologie bislang wenig Beachtung gefunden hat.

Schnittstelle Anthropologie und Technikphilosophie: Virtualität und Weltraum geben der Frage nach dem Menschen neue Impulse. Am Beispiel des Weltraums ist zu erörtern, inwiefern extreme körperliche und psychische Beeinflussungen durch Anpassungsversuche für ein Leben im Weltraum und inwiefern der Verlust einer gemeinsamen Heimat auf dem Planeten Erde Einfluss auf das menschliche Selbstverständnis nehmen. Darüber hinaus setzen populäre Posthumanisten für ihre Hoffnungen auf ein Leben in der Virtualität den Körper vollständig aufs Spiel. Sie erhoffen sich, durch die gänzliche Lösung von körperlichen Bedingtheiten den genuinen Menschen, den Menschen wie er eigentlich ist bzw. wäre, wenn ihn die Natur nicht undankbar in einen sterblichen und gebrechlichen Körper gebannt hätte, in seiner geistig unsterblichen Identität virtuell endlich freilegen zu können. Vor dem Hintergrund aktueller technologischer Entwicklungen frage ich nach den und diskutiere die Konsequenzen der Horizontformel für etwaige Definitionen des Menschen: Welche Eigenschaften schreibt sich der Mensch über die Räume, in denen er sich aufhält, zu? ◊

Jayandra Soni ◊ Some Aspects of Being Human in Indian Thought

The concern with what it means to be human in the Indian context is first and foremost concerned with a *living* human being in association with terms like 'body, person and self'. Moreover, questions about the *intrinsic* nature of a being in contrast to a corpse also become significant: what constituted the *innate* nature or *essence* of the person that enabled us to characterise him or her as a living being before death? The various schools of Indian thought furnish a variety of views concerning the human being and the world. These range from a purely materialistic approach in which so-called life or the sentient principle simply disintegrates or vanishes at death (Cārvāka or Lokāyata school). For many schools this innate principle of sentience is an indestructible substance referred to by the terms *ātman* (Vedānta), *puruṣa* (Sāṅkhya and Yoga) or *jīva* (Jainism). Then again, there is the unique Buddhist position which accepts rebirth, but without the notion of any permanent entity of sentience or the notion of a self (*anātman*). Many of these views implicitly deal with what it means to live a good life, namely they have an implicit moral code of conduct. The presentation will deal with these issues on the basis of selected original texts of the major systems of Indian philosophy to develop aspects of what being human means, including aspects of ethics which may also be said to be embedded in the theme. ◊

Anne Sophie Meincke ◇ Indeterministic Compatibilism: A Third Way between Compatibilism and Incompatibilism?

It is well-known that endorsing indeterminism by no means makes free will easier to explain than adhering to the traditional view of the world as a mechanistic system governed by strictly deterministic laws. While compatibilist attempts to maintain freedom under determinism tend to reduce it to the absence of external pressure and obstacles, incompatibilist accounts which appeal to indeterminism run risk of turning free agency into a matter of mere chance. Recently, John Dupré has claimed to offer a way out of this dilemma. Rather than being forced to choose between compatibilism and incompatibilism, one being as unappealing as the other, we should realize that there exists a third option: indeterministic compatibilism. Indeterministic compatibilism is meant to be a reconciliation of classic incompatibilism and classic compatibilism which combines their virtues without incurring their vices. The core idea is that agency is a genuinely biological phenomenon which as such involves a special kind of indeterminism lying halfway between necessity and randomness. On this basis, then, it is argued that agency can be made comprehensible as being free in a sense that does neither reduce freedom to the absence of external pressure and obstacles nor turns it into a matter of mere chance. In my talk, I want to present and critically discuss this position. Is indeterministic compatibilism indeed a viable third way between compatibilism and incompatibilism as Dupré wishes to claim? I shall argue that the insight into the biological roots of free agency is indeed crucial for making the possibility of free agency under indeterminism comprehensible. Organisms are neither machines nor random processes. The causal order they embody and impose on the world in acting is neither a deterministic causal regularity nor the absence of any causal regularity. Being genuine sources of causal order rather than victims of whatever contingent influences may occur, organisms yet are responsive to these influences within a certain range of possible reactions, functionally confined by their internal structure in relation to the overall goal of well-being of the system as a whole. However, I do not want to remain silent on a worry one might have about the third way between compatibilism and incompatibilism proposed by Dupré. His reconciliation of these two positions could seem to entail an over-generous concession to standard compatibilism which is in danger of depriving us of freedom in a serious sense. The main source of doubt is Dupré's tendency to associate the reasonable demand of reliable action causation with a denial of the possibility of doing otherwise. I will try to show that indeterministic compatibilism can do without the latter claim, and would even do better without it. If there is any way to resist the threat of indeterministic randomness without reducing free agency to the absence of external pressure and obstacles, then it is provided by a biological understanding of agency and indeterminism. ◇

Manuel Steffen ◊ Die kantische Glückswürdigkeit in der aristotelischen Eudämonie

Um den Zweck des menschlichen Daseins zu verstehen, muss das Wesen des Menschen erfasst werden. Dabei unterscheidet sich der Mensch von allen bisher bekannten Lebewesen durch sein Bewusstsein des in die Weltgeworfenseins, wodurch er sich als ein Lebewesen unter vielen begreift, welches ein bloßer Teil einer endlichen Welt ist, deren Gesetzmäßigkeiten er ausgeliefert zu sein scheint. Und doch kann er sich in dieser Welt bewusst bewegen, versuchen Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und diese wiederum ihm selbst zu Nutzen zu machen. Wobei sich die Frage stellt, ob die Motivation, die Zielsetzung somit letztendlich der Zweck den sich der Mensch setzt aus einer Beobachtung dieser Welt heraus letztgültig ableitbar ist oder ob es seine eigene Entscheidung ist, die Entscheidung jedes Einzelnen und ob nicht gerade diese Unbestimmtheit, letztendlich die Frage „Wer wir sind?“, uns mehr charakterisiert als die mögliche Antwort darauf. Denn kann man diese Frage nicht letztgültig beantworten, dann wird damit auch eine letztgültige Moral verneint oder zumindest doch infrage gestellt, diese könnte nur noch darauf begründet werden, dass sie Handlungsmotivationen vorschreibt, bei deren Befolgung wir eine bestimmte Welt, eine bestimmte Art des Zusammenlebens erhalten. Die Frage, ob diese Moral gelten und deren zumindest äußere Befolgung durch Zwang auf andere durchsetzbar gemacht werden soll, kann nur dadurch entschieden werden, indem wir uns auf eine Welt einigen wie wir sie haben wollen, aufgrund dieses gemeinsamen Ziels wäre die Geltung einer dorthin führenden Moral möglicherweise gegeben. Dabei bleibt natürlich die Frage offen, ob es legitim sein kann ein Individuum, das diesen allfälligen Konsens nicht mitträgt, zu einem diesen gemäßen Verhalten hin zu maßregeln, wobei die Legitimität und die Notwendigkeit zur Erreichung des Ziels als Fragen voneinander zu unterscheiden sind. Denn es ist zu klären, ob eine notwendige Handlung, die Legitimität für sich schon bedingt oder ob eine an sich illegitime Handlung notwendig sein kann, um einen idealen Zustand herbeizuführen, der damit auch legitim ist und jede Handlung, die zu ihm führt legitimiert. Ein Beispiel zur Veranschaulichung, wobei hier vorweg eine pazifistische Welt als ideal anzusehen ist: Ein Pazifist steht einem Aggressor gegenüber, der keine Mühe scheut ihn gewaltsam zu vernichten. Wenn der Pazifist nun für sich die Maxime der Gewaltlosigkeit vertritt, so hätte er nur die Möglichkeit sich vom Aggressor überwältigen zu lassen und somit unter Einhaltung seiner Maxime den Tod zu finden. Das Ziel einer friedfertigen Welt ohne Gewalt wäre somit nicht mehr erreichbar, sofern alle Pazifisten ihrem Ideal treu blieben. Würde in einer Variante der Pazifist seine Maxime nicht so ernst nehmen bzw. würde er sie als Ziel anstatt als Handlungsgrundlage sehen, so stünde es ihm plötzlich offen den Aggressor abzuwehren, um nach dessen Vernichtung eine nach seinen Idealen bestimmte pazifistische Weltordnung zu etablieren. Das Ausgangsbeispiel veranschaulicht die Anwendung des kategorischen Imperativs, in der Variante handelt es sich hingegen um einen hypothetischen Imperativ, der nach Kant kein moralischer ist, der aber wie im obigen Beispiel gesehen „praxisrelevanter“ zu sein scheint. Die Eudämonie des Aristoteles kann als solcher hypothetischer Imperativ gelesen werden, wobei jedoch auch hier besonders in der Schrift der Nikomachischen Ethik Ansätze für einen kategorischen Imperativ zu finden sind. Schließlich und endlich lautet die Frage, ob inhumanem Handeln um des Ziels einer „größeren“ Humanität willen, Legitimität verliehen werden kann (Stichwort: Folter) oder ob nicht durch die Korrumpierung des Weges das Ziel selbst unerreichbar wird? ◊

Johannes Steizinger ◊ Zwischen Gesellschaft und Leben. Die „Weltstellung des Menschen“ in Georg Simmels Kulturphilosophie

Die Gegenwart ist durch die Dominanz der sogenannten Lebenswissenschaften gekennzeichnet. Die Ergebnisse der lebenswissenschaftlichen Forschungen prägen nicht nur die theoretischen Diskurse, sondern deren Anwendung in Bereichen wie Medizin, Pharmakologie oder Landwirtschaft verändert unsere alltägliche Lebenswelt grundlegend. Insbesondere die Verfeinerung der technologischen Eingriffsmöglichkeiten in die biologische Matrix des Menschen hat weitreichende anthropologische Diskussionen zur Folge. Mit der diagnostizierten „Auflösung der menschlichen Natur“ (Weiss 2009, S. 34–54) und deren ethischen, sozialen und politischen Konsequenzen werden Hoffnungen und Befürchtungen gleichermaßen verbunden. Karin Knorr Cetina interpretiert diese umfassenden Veränderungen beispielsweise als den „Übergang von einer Kultur des Menschen zu einer Kultur des Lebens“ (Knorr-Cetina 2009, S. 56). Mit der „Idee des Menschen“ als „Grundlage eines wesentlichen Teils unserer Kultur“ gehen ihrer Ansicht nach auch der „Glaube an die Gesellschaft als Heilsbringerin“ (Knorr-Cetina 2009, S. 55) und soziale Ideale wie Gleichheit oder Gerechtigkeit verloren. Knorr Cetina betrachtet dieses „Verschwinden des Sozialen“ (Knorr-Cetina 2009, S. 59) aus Politik, Theorie und Utopie dezidiert kritisch. Denn – zugespitzt formuliert – für sie steht das Menschsein selbst in Frage: Indem sich der Mensch nicht mehr zuvörderst als soziales Wesen, sondern nur noch als „Lebewesen unter Lebewesen“ (Knorr-Cetina 2009, S. 62) begreift, beraube er sich seiner Eigenart und der damit verbundenden Potentiale. Vor dem Hintergrund solcher Deutungen der gegenwärtigen lebenswissenschaftlichen Konstellation und deren historischen sowie systematischen Voraussetzungen lohnt sich ein Blick auf einen vernachlässigten Teil der Philosophiegeschichte. Denn die Jahrhundertwende bildet – wie Petra Gehring nachdrücklich betont – nicht nur einen „Einschnitt in der Geschichte des ‚Lebens‘“, indem ein „neuer ontologisch umfassender Lebensbegriff“ (Gehring 2009, S. 118) entwickelt wird, der noch für unsere Gegenwart paradigmatisch ist. Vielmehr erleben um 1900 auch die Sozialwissenschaften einen signifikanten Aufschwung. Beide Entwicklungen verdichten sich in Georg Simmels Kulturphilosophie, in welcher das menschliche Verhältnis zur Welt sowohl unter soziologischer als auch unter lebensphilosophischer Perspektive analysiert wird. Deshalb will ich mich in meinem Vortrag ausgehend von der gegenwärtigen lebenswissenschaftlichen Konstellation und deren Deutungen sowohl der Soziologie als auch der Lebensphilosophie Simmels zuwenden. Dabei steht die Frage im Zentrum, auf welche Weise das Menschsein unter diesen unterschiedlichen Perspektiven bestimmt wird: Welche Begriffe des Menschen zeichnen sich in Simmels soziologischen und lebensphilosophischen Analysen ab und wie verhalten sich diese zueinander? Welche Konsequenzen hat die Verschiebung von der Soziologie zur Lebensphilosophie für den Begriff des Menschen? Verschwindet der Mensch im Leben oder gewinnt der Begriff gerade unter dieser Perspektive an Prägnanz? In den Antworten auf diese Fragen soll die These verfolgt werden, dass sich Simmels Kulturphilosophie dadurch auszeichnet, die Eigenart des Menschseins an dessen Entzweigungen und deren unaufhebbarer Konflikthaftigkeit festzumachen. Aus der Erfahrung der Moderne entwickelt Simmel einen dialektischen Begriff des Menschen, dessen Widersprüche jedoch nicht in einer abschließenden Synthese versöhnt, sondern als Pole des krisenhaften Prozesses der Kultur festgehalten werden. Die „Weltstellung des Menschen“ (Simmel 1999, S. 212) zwischen unaufhebbaren Gegensätzen wie Natur und Geist oder Individualität und Kollektivität macht dessen Leben als gesellschaftliches Wesen aus – dieser Schluss soll aus Simmels kulturphilosophischen Überlegungen gezogen und anhand von diesen ausgedeutet werden. Der Vortrag gliedert sich in drei Teile: Erstens wird die gegenwärtige lebenswissenschaftliche

Konstellation und die problematische Stellung des Begriffs Mensch in dieser skizziert. Zweitens wird Simmels dialektischer Begriff des Menschen anhand einer Auseinandersetzung mit seiner Soziologie und seiner Lebensphilosophie entwickelt. Drittens soll Simmels Interpretation der „Weltstellung des Menschen“ (Simmel 1999, S. 212) auf die gegenwärtige Situation bezogen und ihre Aktualität sowie systematische Relevanz dargestellt werden. ◊

Asmus Trautsch ◊ Die Praxis der Individualität

Mein Sektionsvortrag wird aus zwei Teilen bestehen: einer (kürzeren) Rekonstruktion und Kritik des romantischen Individualitätsideals der Moderne und einer (längeren) Vorstellung einer anthropologisch begründeten Alternative, die die Individualität von Personen als Konsequenz ihres normativen Selbstbezugs begreift. Gegenwärtig wird unter der Individualität eines Menschen meist ein Komplex von Eigenschaften verstanden, der ihn von anderen Menschen erkennbar unterscheidet. Dieser Individualitätsbegriff, der sich der romantischen Reaktion auf die Gleichheitspostulate der Aufklärung verdankt und der auf die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften reagiert, ist normativ: Wahrnehmbar anders als andere, mithin originell zu sein und sich eine sichtbar individuelle Form zu geben, gilt als erstrebens- und bewundernswert (Rorty 1992). Im Idealfall ist die Andersartigkeit durch so auffällige Eigenschaften bestimmt, dass man nicht nur anders als andere, sondern als alle, d. h. einzigartig erscheint (Eberlein 2000). Diese vorherrschende Individualitätskonzeption hat, so werde ich argumentieren, eine potenziell selbstverhindernde Struktur. Denn sie erfordert das Primat der Wahrnehmung anderer Selbstunterscheidungen (durch Verhalten, Präferenzen, kulturelle Eigenheiten etc.), auf die das Bemühen um eigene Individualisierung in Differenz reagiert. Die Dialektik dieser Individualitätskonzeption besteht daher darin, dass ein Individuum umso mehr an die Berücksichtigung der Unterscheidungen, die anderen verwirklichen, gebunden ist, je mehr es sich durch eigene Unterscheidungen gegenüber ihnen hervorheben will. Dadurch droht die vergleichende Beobachterposition gegenüber dem Selbstverhältnis der Person eine privilegierte Rolle zu bekommen, die für selbstbestimmte Akteure strukturell problematisch ist (Moran 2001; Jaeggi 2005) und ausgerechnet die Authentizität ihrer Selbstformung unterläuft, mit der sie begründet wird. Nach der Kritik des romantischen Individualitätsideals soll im Hauptteil meines Vortrags eine eigene Konzeption einer Praxis der Individualität entwickelt werden, die die Probleme der romantischen Individualitätskonzeption zu vermeiden versucht und die Intuition berücksichtigt, dass die Individualität von Personen wesentlich mit ihrem Selbstverhältnis zu tun haben sollte. Impliziert die romantische Individualitätskonzeption, dass einer Person die Selbstunterscheidung von anderen wichtig sein sollte, behauptet die von mir vorzuschlagende Konzeption, dass genau diese Sorge für sie in ihren individualitätskonstitutiven Wertungen, die den Horizont existentiell bedeutsamer Orientierungen für ihre Lebensführung bilden, transparent sein sollte. Diese Wertungen individualisieren sie sowohl rückwirkend in der Deutung der eigenen Lebensgeschichte als auch prospektiv als Quelle praktischer Gründe. Individualität entsteht erst als Emergenzphänomen in einer ernsthaften Praxis, der es nicht um die eigene Individualisierung geht. Das Primat hat dabei der Selbstbezug, insofern ein Individuum sich in seiner Praxis als dieser bestimmte Akteur wiedererkennen will. In dem, was ihm in seiner Lebenspraxis von einer nicht durch anderes ersetzbaren Bedeutung ist, unterscheidet es sich von anderen Möglichkeiten seiner selbst (Trautsch 2014). Daher kann der mögliche Befund, dass andere sich durch eine ähnliche Praxis individualisieren, auch keine Bedrohung für die Individualität darstellen, weil sie nicht durch vergleichende Differenz im sozialen Raum konstituiert wird wie ihre romantische Variante, sondern durch die Bedeutsamkeit der normativen Selbstausrichtung, mit der eine Person im sozialen Raum handelt. Dadurch ist sie, wie ich abschließend begründen möchte, auch offen für selbstbestimmte Transformationen, da weder das, was man wertschätzt, noch die Art, wie man ihm praktisch gerecht wird, notwendigerweise in der Lebensgeschichte konstant bleiben. ◊

Isabel van der Linde ◇ Sind gerechtfertigte Induktionen Schlüsse auf die beste Kausalerklärung?

Der Schluss auf die beste Erklärung (im Folgenden: SBE) wird sowohl im Alltag als auch in den Wissenschaften häufig angewendet. Die beste Erklärung für den blauen Fleck an meinem Oberarm ist, dass ich mich dort vor einigen Tagen gestoßen haben muss und der Fund von Höhlenmalereien wird am besten durch die (frühere) Anwesenheit von Menschen erklärt. Der SBE scheint daher zwar eine gängige Schlusspraxis zu sein, ist jedoch bislang eher ein Slogan als ein wohl expliziertes inferentielles Prinzip. Gilbert Harman entfachte in den 1960er Jahren durch seinen Aufsatz „Inference to the Best Explanation“ eine Debatte um das Verhältnis zwischen SBE und enumerativer Induktion. Dabei vertrat Harman die These, dass alle *gerechtfertigten* induktiven Schlüsse als SBEs verstanden werden müssen und bettete den SBE so in den Kontext unserer induktiven Schlusspraxis ein. Ohne ein tiefer greifendes Verständnis vom SBE bleibt Harmans These jedoch unterspezifiziert. Die Verwendungsweise des Erklärungsbegriffs ist vielfältig und lässt verschiedene Interpretationen des SBE zu, von denen viele nicht überzeugen. Wir können daher die Frage, ob eine induktive Generalisierung der Form „Alle As sind Bs“ die Beobachtungsdaten *erklärt* nur dann angemessen beantworten, wenn wir den SBE mit einem überzeugenden Erklärungsmodell explizieren können. John Josephson verfolgt in seinem Aufsatz „Smart inductive generalizations are abductions“ das Ziel, diese Leerstelle in Harmans Argument zu schließen, indem er den SBE als Schluss auf die beste *kausale* Erklärung analysiert. Um zu erklären, warum alle beobachteten As Bs sind, muss demnach auf eine kausale Geschichte rekurriert werden, die erklärt, wie diese Beobachtungen zustande kamen. Ein in diesem Zusammenhang zentraler Bestandteil der kausalen Geschichte lässt sich anhand der Methode der Stichprobenziehung explizieren. Dieser erlaubt es, analytisch klar zwischen verfälschten (verzerrten) und unverfälschten Stichproben zu unterscheiden. Bei unverfälschter Stichprobenerhebung ist die beste Erklärung für die Beobachtungsdaten die induktive Generalisierung „Alle As sind Bs“; bei verfälschter Erhebungsmethode und unrepräsentativen Ergebnis hingegen nicht. Daher ziehen induktive Generalisierungen ihre epistemische Berechtigung daraus, Teil einer besten Kausalerklärung zu sein. Im Vortrag rekonstruiere ich, dass Josephson tatsächlich einen wertvollen Beitrag dazu leistet, die Leerstelle in Harmans Argument zu schließen. Im Detail ist Josephsons Vorschlag jedoch mit weiterführenden Problemen behaftet: Josephson muss entgegen unseren begrifflichen Intuitionen den Ursachenbegriff sehr weit auslegen, damit die induktive Generalisierung „Alle As sind Bs“ überhaupt als Ursache für die Beobachtungen verstanden werden kann. Dennoch wird nicht deutlich, welche Rolle der Allsatz „Alle As sind Bs“ neben der Methode der Stichprobenerhebung als Ursache und damit Erklärung letztlich spielt. Mit Verweis auf David Lewis' Modell der Kausalerklärung mache ich einen Vorschlag, diese Probleme zu lösen. ◇

Simon Varga ◊ Mensch und Tätigkeit. Sozialanthropologische Betrachtungen der Arbeit

Bereits in der archaischen Philosophie Hesiods wird „Arbeit“ (altgriech.: *ergon*) als konstitutives sozialanthropologisches Motiv ausgewiesen. Arbeit bzw. Tätigkeit zur Lebenserhaltung und zur Lebensgestaltung ist Hesiod zufolge unverzichtbarer Bestandteil des menschlichen Lebens. Diese Tatsache mag auf einen ersten Blick aus heutiger Perspektive trivial wirken. Bei einer genaueren Betrachtung lässt sich allerdings erkennen, welche These hinter dieser Überlegung steht. Der Mensch kann durch seine individuelle, selbstverantwortete Tätigkeit und durch seine eigene Initiative das Leben zumindest in einigen Belangen selbst gestalten. Die materielle und immaterielle Zufriedenheit ist demnach nicht ausschließlich eine Sache des Zufalls oder des Glücks (bzw. in der Antike nicht ausschließlich eine Sache des Wohlwollens der Götter), sondern ist zu einem guten Teil vom Menschen und seinem eigenen Engagement und der eigenen Tüchtigkeit mitabhängig. In Anbetracht des historischen Kontextes ist diese Perspektive Hesiods nicht gering zu schätzen. Sein Grundgedanke in Bezug auf das *ergon* ist, dass das Glück des Menschen und der Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft nicht in der (schlechten) *eris* oder in der *hybris* liegt, sondern im individuellen Streben des Menschen nach Erhaltung, Fortkommen und nach Verbesserung des Lebens im Rahmen der Arbeit, und das alles unter dem Dach der *dikê*, der Gerechtigkeit. In meinem Vortrag möchte ich diese historischen Ansätze anhand des hesiodschen Lehrgedichts der *Werke und Tage* in aller Kürze nachzeichnen, kritisch diskutieren und mit aktuellen Überlegungen zur Sozialphilosophie der Arbeit aus heutiger Perspektive erweitern. Karl Marx führte in *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* aus, dass die Verwirtschaftlichung sämtlicher Lebensbereiche zur Selbstentfremdung des Menschen geführt habe, da der Mensch gezwungen ist seine Arbeitsleistung zu verkaufen und keinerlei Bezug zum Produkt seiner Tätigkeit mehr habe. Max Weber hat in *Wirtschaft und Gesellschaft* festgehalten, dass die Familie bzw. der Haushalt (der „*oikos*“) nicht mehr wie in der Antike der Ort der gemeinsamen Produktion, sondern des gemeinsamen Konsums sei. Diese Verschiebung hat nach Weber zur Folge, dass der Mensch zur Gänze auf Arbeit, Tätigkeit und Produktion außerhalb des Familien- und Hausverbandes angewiesen ist. Oskar Negt führt dazu passend in *Arbeit und Menschliche Würde* an, dass Arbeitslosigkeit einen Gewaltakt darstelle, der dem Menschen seiner Würde beraube. Aus alldem leitet sich meiner Ansicht nach ab, dass der Verlust von Arbeit heute den Verlust der Möglichkeit zur individuellen Lebensgestaltung in sämtlichen Bereichen des Lebens bedeutet und physische, ökonomische, familiäre, soziale bzw. gesellschaftliche Dimensionen einer konstitutiven Bedrohung aussetzt, und auch auf das Selbstwertgefühl und auf die individuelle Psychohygiene des Menschen negative Auswirkungen hat. Meine These ist, dass Arbeit und Tätigkeit heute aus zweifacher Perspektive betrachtet werden muss: Zum einen ist das die Perspektive der zumeist unverzichtbaren Erwerbsarbeit, die die primär ökonomischen Bedarfshaltungen – zumindest rudimentär – abdeckt bzw. abdecken soll. Zum anderen bedarf es dazu jedoch heute auch der individuellen Tätigkeiten in Bezug auf eigene Interessen und Kompetenzen, die einer möglichen Sinnerfüllung des Lebens dienen sollen, zumal die Würde des Menschen (deren Definition ich mich in meinem Vortrag ebenso kurz zuwenden möchte) heute nicht allein aus der Erwerbsarbeit heraus abgeleitet werden kann.

◊

Klaus Viertbauer ◊ Das Selbst vor dem Anderen. Kierkegaards Gotteserkenntnis

Søren Kierkegaard (1813-1855) zählt zu den „großen Außenseitern“ (R. Rorty) in der modernen Philosophiegeschichte. Dies liegt daran, dass er zwischen zwei Traditionslinien steht und diese zu vermitteln versucht. Auf der einen Seite bezieht Kierkegaard sich auf die Linie des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik, was sich am unmittelbaren subjektphilosophischen Bezug, zum anderen an der zumindestens formal übernommenen Terminologie von „Selbst“, „Geist“ oder „Verhältnis“ ablesen lässt. Auf der anderen Seite konfrontiert er den vorfindlichen Vernunftbegriff mit einer geradezu radikalen „Heterogenität des Glaubens“ (J. Habermas), was wegweisend für die Vernunftkritiken des 20. Jahrhunderts wurde. Der „Schlüssel zu Kierkegaards Gedankengut“ (R. Guardini) ist dabei zugleich der „Kerntext zu Kierkegaards Anthropologie“ (T. Wesche) und das ist die Anfangspassage A.A. aus seiner Spätschrift *Krankheit zum Tode*. Darin wird der „Mensch“ als „Selbst“ bestimmt, wobei man gleich zwei Definitionen des „Selbst“ geliefert bekommt: 1. Das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. 2. Das Selbst als ein Verhältnis, das sich durchsichtig im Anderen, das es gesetzt hat gründet. Der Vortrag greift diese Unterscheidung auf und leitet daraus die anthropologischen Paradigmen des „Allgemeinen“ und des „Besonderen“ ab. Dem „Allgemeinen“ korrespondiert der „Geist“, dem „Besonderen“ ist das „Andere“ zugeordnet. Substantiell zeigt sich das „Allgemeinen“ in den Lebensformen von „Ästhetiker“, „Ethiker“ und „Religiosität“. Dem „Besonderen“ wird durch „Religiosität B“ Ausdruck verliehen. Dabei lässt sich die oben anthropologisch eingeführte Differenz der Selbst-Definitionen, nochmals als Differenz der formalen Konzeption von „Religiosität A“ und „Religiosität B“ gegenlesen. Indem dem Selbst von „Religiosität B“ der „Geist“ entzogen ist, ist dieses Selbst mit dem Mitteln der Reflexion – „Geist“ ist bei Kierkegaard eine Chiffre für „Vernunft“ – nicht mehr erreichbar. In diesem Akt rutscht die Vernunft am Glauben ab. Umgekehrt gibt es nun im Selbst des „Allgemeinen“ mit „Religiosität A“ auch eine Form von Religion. Dieses Selbst in nun zwar befähigt ein Bewusstsein für das „Andere“ auszubilden, dieses „Andere“ bleibt aber – ganz programmatisch – „das Andere des Selbst“ und stellt nur einen Horizont des Selbst dar, der sich in Angst- und Verzweiflungsmustern artikuliert. Damit setzt der Vortrag bei den anthropologischen Bedingungen (Mensch als Selbst) an und erarbeitet die bewusstseinsimmanenten Bedingungen für eine mögliche Gotteserkenntnis. ◊

Erik M. Vogt ◊ Revisiting the Question of Humanism in Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon

According to Robert Young, one has to strictly distinguish between Jean-Paul Sartre's Marxist-humanist attempt to inaugurate "a new humanism" that is to replace "the enlightened conception of the immutable nature of man" with a "historical humanism" grasping "man as product of himself and of his historical activity", and Frantz Fanon's truly "new humanism" (Young 1991, S. 121); for the latter supposedly dismisses not only the humanism of the Enlightenment *and* Sartre's historical humanism, but also has to be conceived of as a type "theoretical anti-humanism" rooted in the recognition that humanism has been involved in the history of colonialism; for this very reason, one cannot, *pace* Sartre, separate the issue of humanism from that of colonialism (Young 1991, S. 121). My paper will demonstrate that Young's all too facile distinction between Sartre and Fanon ultimately does not hold. Apart from the fact that already several of Sartre's early texts perform a trenchant critique of humanism, it will also be argued that Sartre's later analysis of European bourgeois humanism renders evident that it cannot be understood without reference to its inherent racist traits. That is to say, European bourgeois humanism constitutes, for Sartre, a practice of exclusion, a serial ideology to be deciphered as pendant to racism. What is more, Sartre clearly recognizes the internal bond between European bourgeois humanism and colonialism. For instance, his preface to Fanon's *The Wretched of the Earth* reads European bourgeois humanism as the site of producing "monsters" assembled from a humanism projecting universalism and racist practices. Sartre's denunciation of European bourgeois humanism based upon a differential schema ascribing to (white) Europeans humanity and classifying non-Europeans as "subhumans" coincides therefore with Fanon's own verdict, according to which European humanism presents nothing but a history of atrocities. It is before this background of colonially compromised European bourgeois humanism that both Sartre and Fanon take up again the question of humanism by re-conceiving the question of the human being in terms of what could be called "radical humanism". This radical humanism contains not only several arguments displaying an affinity with radical (theoretical) anti-humanism, but, more importantly, it also articulates the "emancipatory hypothesis" aimed at an affirmation of "generic humanity" – a "generic humanity" that, according to both Sartre and Fanon, can only come into view, if the project of re-thinking humanism takes as its point of departure the "exception", that is, that which "has no acceptable nature" (Badiou 2007, S. 177). What is more, Sartre's and Fanon's radical humanism distinguishes itself not only from European bourgeois humanism, but also from contemporary "animal humanism", that is, from what has to be characterized as humanism "without Ideas" (Badiou 2007, S. 175). ◊

Daniel von Wachter ◊ Glaube als Überzeugung und Handlung

Religiöser Glaube wird von verschiedenen Religionen verschieden aufgefaßt, es läßt sich jedoch auch philosophisch erwägen, welche Grundform religiöser Glaube hat oder haben sollte. These dieses Vortrags: Religiöser Glaube, z.B. christlicher Glaube, besteht aus einer Glaubensüberzeugung und einer Glaubenshandlung. Alternativthese 1: Religiöser Glaube besteht nur aus Überzeugung. Beispiele sind viele christliche Theologen, z.B. Thomas von Aquin, vielleicht auch Luther und Calvin. Diese haben haben zwar keine Handlungen zum Glauben gezählt, aber dennoch bestimmte Handlungen für die Religionszugehörigkeit und für die Erlösung für notwendig gehalten. Alternativthese 2: Religiöser Glaube enthält und benötigt keine bestimmten Überzeugungen, keine religiöse oder metaphysische Lehre. Verschiedene Varianten werden unterschieden, z.B. Glaube als Gefühl, Glaube als Moral, Glaube als existenzielle Einstellungen. Alternativthese 3: Religiöser Glaube ist ein anderer geistiger Zustand, der von Gott erzeugt wird. Begründung 1 der These: Ein aus Glaubensüberzeugung und Glaubenshandlung bestehender Glaube kann Gründe bieten für existenzielle Einstellungen wie Freude, Trost, Hoffnung, Zuversicht, Sinn. Diese Einstellungen werden durch geeignete Gründe erstens rationaler und zweitens intensiver und tiefer. Welche solcher Einstellungen tatsächlich rational sind, hängt vom Vorhandensein der Gründe, von der Begründung der betreffenden religiösen Lehren ab. Der Wert existenzieller Einstellungen ersetzt also nicht epistemische Gründe für die Wahrheit der Lehren. Begründung 2 der These: Ein aus Glaubensüberzeugung und Glaubenshandlung bestehender Glaube kann Gründe bieten nicht nur für die Glaubenshandlung selbst, sondern für ein weites Spektrum weiterer Handlungen und Lebensführungen. Dies können allgemein als gut anerkannte Handlungen sein (z.B. anderen helfen, Widerstand gegen böse Regime) oder spezielle zur Religion gehörende Handlungen (z.B. Evangelisation, Bekenntnis). Diese Handlungen werden dadurch rationaler. Die Religion verstärkt die Motivation dazu. Die Religion stiftet dadurch Sinn und Ziel im Leben. Die Rationalität dieser zweiten Gruppe von Handlungen hängt wiederum vom Vorhandensein der Gründe für die Annahme der betreffenden religiösen Lehren ab. Der Vortrag wird etliche Argumente gegen die Alternativthesen enthalten. Der Vortrag wird einige Positionen aus der aktuellen Diskussion behandeln, z.B. Paul Helm, Alvin Plantinga, Richard Swinburne. Ausführungen zur These: Für religiösen Glauben, der aus Glaubensüberzeugung und Glaubenshandlung besteht, ist die Suche nach epistemischen Gründen für und gegen die Glaubensüberzeugung möglich und erstrebenswert. Sie können in Indizien oder in Wahrnehmung bestehen. Es ergibt sich also eine Befürwortung der natürlichen Theologie und der Rolle der Philosophie in der Theologie. Ausführungen zur These: Für die Glaubenshandlung ist die Suche nach praktischen Gründen möglich und erstrebenswert. Dies wurde wenig beachtet. ◊

Almut Kristine von Wedelstaedt ◇ Wer bin ich?

Eine Frage, die sich Menschen im Alltag immer wieder stellt, ist die Frage, wer jemand ist. Man kann diese Frage entweder aus der Perspektive der dritten Person stellen (wer ist er/sie?) oder aus der Perspektive der ersten Person (wer bin ich?). Wo diese Frage philosophisch zu verorten ist, ist nicht eindeutig, da in Antwort auf diese Frage viele verschiedene Diskussionen eine Rolle spielen, etwa die Frage nach Personsein und den dafür relevanten Eigenschaften, die Frage nach dem Zusammenspiel von Körper und Geist, die Frage nach jemandes wahren Selbst usw. Bei all diesen Fragen kann man grundsätzlich zwei Zugänge unterscheiden, nämlich auf der einen Seite einen metaphysischen und auf der anderen Seite einen praktischen. Ich plädiere im Vortrag erstens dafür, den praktischen Zugang als den vorrangigen zu nehmen. Der wichtigste Grund, der dafür spricht, ist meines Erachtens, dass es sich bei der Frage um eine ganz alltägliche Frage handelt und der alltägliche Zugang eben ein praktischer ist. Anschließend wird es darum gehen, wie diese Frage beantwortet werden kann. Ich sehe dabei vor allem zwei philosophische Angebote, nämlich die Beschreibung von jemandes Selbst und die Beschreibung von jemandes wahren Selbst. Ich werde im Vortrag zweitens dafür argumentieren, dass sich die Unterscheidung zwischen diesen beiden nicht aufrecht erhalten lässt, sondern diejenigen, die in Antwort auf die Frage, wer jemand ist, entweder von jemandes Selbst oder jemandes wahren Selbst reden, eigentlich von demselben reden. Es geht immer darum, dass bestimmte Eigenschaften, die jemand hat, zentraler für ihn sein sollen als andere Eigenschaften, die er ebenfalls hat. Im Vortrag werde ich drittens zeigen, dass diese Auszeichnung bestimmter Eigenschaften als zentraler für jemanden nicht überzeugend ist. Das heißt, dass eine Antwort auf die Frage, wer jemand ist, ohne eine solche Auszeichnung von Eigenschaften auskommen muss. Die Antwort auf die Frage muss dann in einer umfassenden Beschreibung von jemandem bestehen. Das bringt u.U. Probleme mit sich, weil nicht klar ist, ob eine hinreichend umfassende Beschreibung möglich ist. Im Vortrag werde ich aber vor allem auf eine weitere Konsequenz dieses Vorschlags eingehen. Denn diese Antwort auf die Frage, wer jemand ist, legt es nahe, als wesentlich für jemanden sein Menschsein anzusehen. ◇

Marc Andree Weber ◇ Die Aussagekraft wirklichkeitsferner Gedankenexperimente für Theorien personaler Identität

Die Frage danach, was den Menschen ausmacht, ist eng verwandt mit der Frage nach der personalen Identität. Diese wiederum lässt sich am besten formulieren als Frage nach den Umständen, unter denen eine Person *A* zum Zeitpunkt *t1* mit einer Person *B* zum Zeitpunkt *t2* identisch ist. Plausible Kandidaten für eine Antwort sind (neben anderen) Umstände, in denen *A* zu *t1* entweder denselben Körper hat wie *B* zu *t2* oder denselben Geist. Um etwa herauszufinden, ob körperliche Identität wesentlich ist für personale Identität, kann man nun fragen, ob wir *B* auch dann als dieselbe Person ansähen wie *A*, wenn man *A* zwischen *t1* und *t2* einer Teletransportation unterzöge. Falls ja, könnte dies ein gewichtiges Indiz dafür sein, dass das Haben eines bestimmten Körpers für Personen – und a fortiori auch für Menschen – eine bloß akzidentelle Eigenschaft ist. Es ist allerdings in der Debatte zur personalen Identität umstritten, ob Gedankenexperimente zu Teletransportationen und ähnlich wirklichkeitsfernen Vorgängen tatsächlich etwas Gehaltvolles über das Wesen von Personen aussagen können. In meinem Vortrag möchte ich daher das Spannungsfeld zwischen begründeter Ablehnung und Befürwortung von Gedankenexperimenten zur personalen Identität ausleuchten und aufzeigen, unter welchen Voraussetzungen selbst wirklichkeitsferne Gedankenexperimente hier Aussagekraft haben. Dazu präsentiere ich zunächst ein an Sorensen, Gendler und vor allem Williamson (vgl. Sorensen 1992, Gendler 2000, Williamson 2007) anknüpfendes Modell von Gedankenexperimenten, demzufolge diese sich als gültige Argumente mit zwei Prämissen auffassen lassen. In der ersten Prämisse wird hierbei die metaphysische Möglichkeit eines imaginierten Szenarios behauptet und in der zweiten die Korrektheit einer speziellen Beschreibung dieses Szenarios. Beispiel eines imaginierten Szenarios ist die Teletransportation von *A*, Beispiel einer speziellen Beschreibung die Aussage, dass *A* diese überlebt. Eine Kritik an einem Gedankenexperiment muss demnach die Plausibilität mindestens einer seiner beiden Prämissen infrage stellen. Zweifel an der Aussagekraft eines wirklichkeitsfernen Gedankenexperiments sollten sich, so argumentiere ich anschließend, auf die Beschreibung des Szenarios konzentrieren. Sie können hier eine spezifische und eine allgemeine Form annehmen. Ersterer zufolge kann die Plausibilität einer gegebenen Beschreibung dadurch angegriffen werden, dass man die zugehörige Intuition (beispielsweise, dass *A* im Teletransportations-Szenario überlebt) als unzuverlässig zu entlarven versucht, indem man etwa zeigt, dass sie bei leicht veränderter Darstellung des Szenarios verschwindet oder dass wir bezüglich anderer Szenarien gegenteilige Intuitionen ausbilden. Die allgemeinere Kritik besteht darin, die Aussagekraft wirklichkeitsferner Szenarien mit dem Hinweis darauf anzuzweifeln, dass unser Begriff von personaler Identität deutlich stärker an unserer Redeweise über alltägliche Fälle orientiert sein müsse als an unserer Redeweise über Szenarien, die unserer Lebenswelt sehr fremd sind (vgl. Johnston 1992, Dennett 1994). Dieser letzte Punkt zeigt, so schlussfolgere ich, dass die Frage nach der Aussagekraft wirklichkeitsferner Gedankenexperimente zur personalen Identität letztlich primär eine Frage danach ist, ob wir – wie deskriptive Metaphysiker im Sinne Strawsons – philosophische Theorien bevorzugen, die mit unserem vorthoretischen Denken gut zu vereinbaren sind, aber nur unter speziellen, kontingenterweise bei uns vorzufindenden Gegebenheiten funktionieren, oder – wie revisionäre Metaphysiker – solche von allgemeinerer Gültigkeit präferieren, die jedoch mitunter tiefgreifende Veränderungen unserer Denkgewohnheiten erfordern. ◇

Daniel Wehinger ◇ Das fiktive Selbst. Eine Kritik an Thomas Metzingers Selbst-Modell-Theorie der Subjektivität

In seiner Selbst-Modell-Theorie der Subjektivität macht es sich Thomas Metzinger zur Aufgabe, das Selbst als Fiktion auszuweisen. Er schreibt: „No such things as selves exist in the world...At least for all conscious beings so far known to us, it is true that they neither *have* nor *are* a self...For all scientific and philosophical purposes, the notion of a self – as a theoretical entity – can safely be eliminated.“ (Metzinger 2003, S. 563) Das Selbst ist also eine theoretische Entität, eine Fiktion, die ohne explanatorischen Verlust eliminiert werden kann. Zwar gesteht Metzinger den *Anschein* eines Selbst zu. Er spricht in diesem Zusammenhang vom phänomenalen Selbst, dem Gefühl, ein Selbst zu sein. Doch handelt es sich dabei eben bloß um einen Anschein, einen phänomenalen Eindruck, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht. Metzingers Ziel ist es nun, eine materialistische Theorie des Selbst-Gefühls und der daran geknüpften Phänomene der Subjektivität und Ersten-Person-Perspektive zu entwickeln. Ich werde diese Theorie kritisieren und aufzeigen, dass es Metzinger letztlich nicht gelingt, seine Explananda materialistisch einzuholen. Dabei gehe ich von einer Untersuchung des Begriffs der transparenten Selbstrepräsentation aus, der den Schlüssel für Metzingers Eliminationsversuch des Selbst darstellt. Ein phänomenales Selbst entsteht demnach, wenn sich ein kognitives System wie der Mensch transparent selbst repräsentiert, wobei eine Selbstrepräsentation genau dann transparent ist, wenn das repräsentierende System die Repräsentation nicht als solche, d.h. *als Repräsentation*, erkennt. Das System meint folglich, es mit der repräsentierten Sache selbst, und nicht mit einer Repräsentation derselben zu tun zu haben. Ich werde aufzeigen, dass die so verstandene transparente Selbstrepräsentation allenfalls zu dem drittpersönlichen Bewusstsein führt, *dass da ein Selbst ist*, das bestimmte Bewusstseinszustände hat. Was Metzinger jedoch erklären müsste, ist das erstpersionliche Bewusstsein, *dass ich selbst ein Selbst bin* und dass meine bewussten Zustände mir *als meine* gegeben sind. Da ihm dies nicht gelingt, kommt seine eliminative Theorie von Selbst, Subjektivität und Erstpersionlichkeit letztlich nicht an ihr Ziel. ◇

Leonhard Weiss ◊ Individualität durch Intersubjektivität. Zur Anthropologie einer Theorie der Anerkennung und ihren bildungsphilosophischen Konsequenzen

Keine pädagogische Theorie und Praxis ist ohne Bezug zur Frage nach dem Menschsein verstehbar. Dies gilt auch für scheinbar ganz „menschensbild-freie“ pädagogische Ansätze und Konzepte, wie beispielsweise die derzeit bildungspolitisch stark geforderte „Kompetenzorientierung“ pädagogischen Tuns (vgl. Krautz 2014, S. 6ff). Denn in jedem erzieherischen Kontext gilt: „das Menschenbild [...] begleitet oder begründet das pädagogische Tun.“ (Meinberg 1988, S. 10) (Bildungs-)Philosophie kommt daher zum einen die kritische Aufgabe zu, Pädagogiken auf ihre anthropologischen Grundlagen hin zu untersuchen, zum anderen aber haben philosophische Antwortversuche auf die Frage nach dem Menschsein auch dahingehend Auswirkungen auf den bildungstheoretischen und pädagogischen Diskurs, dass sich von philosophisch-anthropologischen Überlegungen her auch Forderungen an bzw. Anregungen für die Pädagogik formulieren lassen. Im Sinne der skizzierten zweiten Aufgabe bildungsphilosophischen Denkens soll im Zuge des Vortrags untersucht werden, welche bildungstheoretischen Konsequenzen sich aus den vor allem im Rückgriff auf entsprechende Überlegungen bei J. G. Fichte und G. W. F. Hegel entwickelten sozialphilosophischen Ansätzen einer „Theorie der Anerkennung“ (vgl. u.a. Siep 1979, Wildt 1982, Honneth 1994, 2010, 2011, Schild 2000, Schmidt am Busch/Zurn 2009, Taylor 2009, Ikäheimo 2014) herleiten lassen. Dazu sollen zunächst Grundlinien einer anerkennungstheoretisch geprägten Anthropologie skizziert werden, welche Menschsein als Prozess dynamischer Entwicklung im Kontext intersubjektiver Beziehungen, Anerkennungsverhältnisse versteht. Denn mit dem Begriff „Anerkennung“ ist nicht nur eine von Individuen wechselseitig eingeforderte Form sozialen Handelns bezeichnet, sondern vor allem auch ein für die Konstitution von Individualität wesentliches Medium. Können Menschen in Anerkennungsverhältnissen doch „stets etwas mehr über ihre besondere Identität erfahren“, sodass sie, im Kontext sich entwickelnder Anerkennungsprozesse, zu einer immer „anspruchsvolleren Gestalt ihrer Individualität“ gelangen können (vgl. Honneth 1994, S. 31). Weswegen es aus anerkennungstheoretischer Perspektive auch relevant ist, dass Menschen sich in unterschiedlichen Formen von Anerkennungsbeziehungen erleben können, da jeweils differente Erfahrungen gemacht werden können. Axel Honneth hat in diesem Kontext „Liebe“, „Recht“ und „Solidarität“ als die Grundstrukturen unterschiedlicher Anerkennungsformen diagnostiziert. Im Zuge des eingereichten Vortrags soll diese Systematik allerdings dahingehend erweitert werden, dass auch die von Honneth weitgehend ausgeklammerte Dimension der Bewusstseinsentwicklung in die dabei präsentierte Rekonstruktion der Theorie der Anerkennung integriert wird. Dies soll unter Rückgriff auf Hegels systematische Überlegungen zu den Sphären der „Sittlichkeit“ („Familie“, „Bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“) geleistet werden, indem die nach Hegel in diesen Sphären jeweils unterschiedlichen Formen des Bewusstseins um den Wert der Anderen als Formen der Anerkennung interpretiert werden. Im Zuge des Vortrags soll anschließend unter Bezugnahme auf die bildungswissenschaftliche Rezeption anerkennungstheoretischer Konzepte (vgl. Hafener/Henkenborg/Scherr 2002, Borst 2003, Helsper/Sandring/Wiezorek 2005, Ricken 2006, Stojanov 2006, Schäffter 2009) gezeigt werden, dass vor allem zwei Aspekte einer anerkennungstheoretisch orientierten Anthropologie von interessanter bildungstheoretischer Relevanz sind: Erstens die aus anerkennungstheoretischer Perspektive betrachtet zentrale Bedeutung von Beziehungen für die Individualentwicklung und zweitens die Diagnose, dass unterschiedliche Anerkennungsformen auch als aufeinander aufbauende Elemente des ontogenetischen Prozesses (vgl. Stojanov 2006, S. 127) verstehbar sind. ◊

Heidi Wilm ◊ L M N... *la chair* im späten Denken Merleau-Pontys

In seinem späten Schaffen tritt Merleau-Ponty mit einem gewandelten Blick an den Körper bzw. Leib heran, durch den das „Leben“ des Leibes in einer noch radikaleren Weise denkbar (oder denkwürdig) wird als zuvor. Im Entwurf seiner „Philosophie des Fleisches“ bringt sich die kritische Absicht Merleau-Pontys gegenüber klassisch neuzeitlichen Konzepten des Körpers in einer Vehemenz zum Ausdruck, wie sie die frühe Leibphilosophie nur andeuten kann. Hier ist der Versuch unternommen, sich von einem Denken des Leibes in Konzepten des geschlossenen Gegenständlichen völlig zu lösen und stattdessen von einem ontologisch (nicht nur phänomenologisch) Offenen des Leiblichen auszugehen – in Form der Denkfigur des Fleisches als sinnlich-stofflich sich aktualisierendem Prinzip, das Leib und Welt gleichermaßen betrifft. Die späte Neuschöpfung *la chair* ist eine der Schlüsselfiguren für Merleau-Pontys Entwicklung weg von einer (reinen) Phänomenologie des Leibes hin zu seiner Idee einer „Onto-Genese der Wahrnehmung“. Frühere Ideen wie etwa die einer „Leibsynthese“ sehen sich hier durch diejenige eines (wie auch immer gearteten) Differenzierungsgeschehens des Fleisches abgelöst. Neben einführenden Klärungen in Bezug auf die von Merleau-Ponty sehr vielschichtig bestimmte Denkfigur, widmet sich der Vortrag jenen Aspekten des Spätwerks, die sie als eine Art „sinnlich Abstraktes“ in Erscheinung treten lassen, d.h. als Versuch, eine *prinzipielle* Offenheit des Leibes im Modus einer *konkreten* Materialität zu denken. Merleau-Ponty spricht im Spätwerk immer wieder davon, im Denken des Fleisches einem Zwischenbereich von Konkretheit und Universalität nachzuspüren, der traditionell „dem alten Begriff ‚Element‘“ zugeschrieben wird. Der Vortrag wird einigen Bemerkungen Merleau-Pontys folgen, die das (fleischliche) Wahrnehmen in das Feld des Elementalen leiten, und auf ihre begriffshistorischen Wurzeln hin vertiefen. Speziell in Bezug auf die Frage nach der Räumlichkeit bzw. dem Raum (als gelebter Erfahrungsraum) wird die Berücksichtigung dieses Feldes besonders interessant, wo es der im Spätwerk verfolgten Idee einer topologischen Räumlichkeit tieferen Gehalt verschafft. Das Fleisch als Element zu denken, bedeutet, die Körper von ihrem Teil-Sein, ihrer *prinzipiellen* Teilhaftigkeit, ihrer besonderen Form der grundlegenden *Anteilnahme* an der Welt her zu denken. Ganzheitsideologien und Allmachtsphantasien des abendländischen Körperdenkens verlieren an Boden, wo das „Zur-Welt-Sein“ als „Von-Sein“ ernst genommen wird. Hier werden u.a. Begriffe wie die des Milieus, des Um- und Zwischenraums der Körper interessant, ja „das Fleisch“ selbst gebärdet sich als Denken eines ausgedehnten Zwischen. Der von Merleau-Ponty bis in die späten Notizen hinein immer wieder erwähnte Ausdruck der Zwischenleiblichkeit (*intercorporeité*) reicht zudem unter anderem zurück in seine entwicklungspsychologischen Studien in den Vorlesungen an der Sorbonne. Der hier spürbar werdende Dialog mit Melanie Klein und Jacques Lacan, der im Spätwerk Intensivierung findet, soll abschließend ausblickhaft thematisiert werden. ◊

Michael Wladika ◇ Cartesische Ideen: *potentia & actu*, angeboren, wirklichkeitsgegründet. Einiges Aristotelisches in Descartes' Ideentheorie

Descartes versteht sich, wie jedermann weiß, vielfältig *antiaristotelisch*. Und er ist auch vielfältig Antiaristoteliker. Nun kann man aber sehen, dass, so scheint es beinahe: unvermeidliche *Aristotelische Denkformen und auch sehr bestimmte Aristotelische Gedanken bei Descartes wieder auftreten*. Ich möchte in diesem Papier diesbezüglich in Aspekte seiner *Ideentheorie*, hineinblicken. In diese: I) Descartes spricht über viele *ideae* und über zu unterscheidende Arten von *ideae*. Hier ist u.a. wichtig, dass es Ideen gibt, ohne die Denken nicht möglich sein kann, die *ideae innatae*. Wo Denken, da Gedanken. Das ist zum einen ein spezielles Set von angeborenen Gedanken. Zum anderen aber sind alle Ideen angeboren, als natürliche Fähigkeiten oder Dispositionen, als die allein etwa eine Farbe allgemein aktualisiert werden kann. Descartes kann auf eine Dispositionentheorie der Ideen nicht verzichten (wenngleich sie bei ihm natürlich nie in der Weise ausgebaut sein kann, wie dann bei Leibniz). Für diese aber ist das Aristotelische *potentia-actus*-Denken erforderlich, gegen welches Descartes grundsätzlich eingestellt ist. *Man kann sehen und an den Texten zeigen, dass Descartes ideenbezüglich faktisch die potentia-actualitas-Relation benötigt und aufnimmt*. Es bleibt eine terminologische Zurückhaltung. II) Ideen sind Cartesisch mehreres: *Idea materialiter sumpta* ist Denktätigkeit, *idea obiective sumpta* ist Darstellungsgehalt, *idea formaliter sumpta* ist Wirklichkeitsgehalt. Aristoteles lehrt etwa in *Metaphysik α 2*, *dass regressus in infinitum hinsichtlich der causa formalis in die Irrationalität führt*. Wenn jede Form in strikt unendlich viele aufgelöst werden müsste, könnte keine gedacht werden. Descartes: Eine Idee kann aus einer anderen hervorgehen, entstehen, *una idea ex alia nasci possit*. Zuletzt aber ist da ein *archtypus* erforderlich, in dem all die Realität formell enthalten ist, die sich in den Ideen nur objektiv befindet. Jede positive Wirklichkeit in der Seele muss aus irgendeinem Modell abgeleitet werden. *Alle Ideen sind wirklichkeitsgegründet*. III) *Selbstreflexionstheorie*: In den *ideae innatae* im engeren Sinne erkennt sich das *ego*, stellt sich das *ego* sich selbst vor. *Hier sind intellektuell und intelligibel identisch*. Ich versuche das ein wenig so zu entwickeln: Das speziell Aristotelische in I ist für Descartes höchst problematisch, das in II zumindest zum Teil problematisch, das in III unproblematisch, Wiederholung der Aristotelischen Selbstbewusstseinstheorie aus *De anima* Γ 4 unter frühneuzeitlichen Bedingungen. Das ist es, was ich in diesem Papier zeigen möchte: Descartes benötigt ideentheoretisch Aristotelisches Denken in weit stärkerem Maße, als dies angesichts seines mitunter plakativen Antiaristotelismus erwartbar wäre oder auch gewöhnlich zur Kenntnis genommen wird. ◇

Ulrich Fritz Wodarzik ◊ Zum Verhältnis von Strebens- und Sollensethik

Heute leben wir in einer Zeit, in der normatives Orientierungswissen mehr gefragt ist als objektives Macht- oder Verfügungswissen. Doch worauf soll sich Orientierungswissen stützen? Der riesengroße kaum zu überblickende Fundus der moralphilosophischen Debatte ist nur mit Prinzipien zu bändigen. Gibt es eine einheitliche Prinzipienethik, muss sie deontologisch oder eudämonistisch sein? Also ganz streng gefragt: gibt es ein Prinzip, das jeder Art Ethik zu Grunde liegt? Unsere Vernunft fordert zuallererst ein Prinzip, dann die Prinzipiate und weiter die konkreten Spezialfälle und deren Kasuistik. Kant war sich bewusst, dass wir Bürger zweier Welten sind, denn jeder von uns ist ein Vernunftwesen, das *wolle*, was es als Sinneswesen nur *solle*. Die hier favorisierte Prinzipienethik im Begriff des Guten begründet die Strebens- und Sollensethik. Der platonische Begriff des Guten, der bei Plotin das absolute Eine wurde, ist durch das Christentum bis in die Neuzeit tradiert worden. Es ist Urgrund für alles bestimmte einheitliche Sein in der Vielheit, ist onto-, heno- und theologisch über alles, für alles und in alles. Das Gute, so erinnert uns Sokrates, sei doch dasjenige, was jede Seele anstrebe, um dessentwillen sie alles tue. Es werde niemals nur zum Schein erstrebt oder gewollt, was beim Gerechten immerhin möglich sei (vgl. Politeia 505d). Platon zieht daher den Schluss, dass niemand das Gerechte oder das Schöne richtig erkennt, bevor er nicht auch das Gutsein begreift, d.h. schlechthin in Selbstevidenz gut ist. Es kann nur eine Wahrheit geben, da eine Letztbegründung die Einheit des Guten voraussetzt vor jeder Vielheit, die selbst aus Einheiten besteht. Das Wechselverhältnis zwischen Einheit und Vielheit spielt in der Ethik die entscheidende Rolle und zeigt sich im Verhältnis Sollens- und Strebensethik. Moralität und Eudämonie verhalten sich komplementär zueinander. Die einseitige Verlagerung auf das Sollen wird zurückgewiesen, wir hätten dann bloß ein „unbedingtes Sollen ohne Gott und eine Moralität ohne Glück.“ Mit Strebensethik sei konkret gemeint: ‚Ich‘ will ein gutes und glückliches Leben führen und ‚Du‘ sollst dich dazu fügen. Und mit Sollensethik: Was soll ‚Ich‘ tun? Einem ‚Du‘ bei seinem Streben nicht hinderlich sein! Fügt sich ‚Ich‘ und ‚Du‘ zu einer harmonischen Einheit wird der Aufstieg zum Guten gangbar. Jede Diskursethik hat hier ihren Beginn. Alle anderen möglichen Ethiken fasse ich als Ableitungen aus diesen beiden eine Einheit in der Unterschiedenheit bildenden Ethiken, d.h. Wollen und Sollen. Sie basieren einerseits auf dem Naturbegriff und andererseits auf dem Freiheitsbegriff. Die absolute Einheit oder das Gute ist für uns unbegreiflich. Strebt die Vernunft in Prinzipien bis an ihre Grenzen, sollten wir uns auf Kant besinnen: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; welche alles ist, was billigermaßen gefordert werden kann.“ Ordnen wir die Strebensethik dem Weltbegriff und die Sollensethik dem Menschen zu, so bildet Gott als Drittes den natürlichen und moralischen Gesetzgeber (vgl. Wodarzik 2006 u. 2008). Der Einheitsgedanke findet sich konkret in jeder menschlichen Gemeinschaft wieder, weil, wenn wir es denken wollen, wir es in unserem Denken auch finden. Man muss der Menschenvernunft nichts Neues lehren, „sie nur, wie Sokrates es tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam machen, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar weise und tugendhaft zu sein“. ◊

Andreas Woyke ◊ Die Bewertung von Human Enhancement und das schwierige Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie

Die aktuellen Debatten über eine technologische Verbesserung des Menschen beziehen sich auf wissenschaftlich-technologische Entwicklungen und gesellschaftliche Tendenzen. Dabei steht *Human Enhancement* zunächst für eine „Steigerung“ menschlicher Fähigkeiten und bezieht sich insofern auch auf so Vertrautes wie Kaffeetrinken, Sport oder Bildung. Demgegenüber geht es bei *Human Enhancement* in einem spezifischen Sinne um die gezielte technologische Optimierung eines gesunden Menschen durch den Zugriff auf basale körperliche Strukturen und Funktionen. Es geht weder um Therapie im klassischen Verständnis noch um eine Prävention von Krankheiten oder eine Kompensation physischer oder psychischer Defizite, sondern um eine Perfektionierung menschlicher Fähigkeiten. Wichtige Hintergründe sind der gesellschaftliche Trend zu Leistungs- und Effizienzdenken, eine zunehmende Orientierung der Forschung an ökonomischen Interessen und technologischen Visionen und ein allgemeiner Mangel an „kritischer Intelligenz“. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob es so etwas wie die „menschliche Natur“ gibt und inwieweit sie eine Grundlage für die Bewertung von *Human Enhancement* liefern kann. Prominente Philosophen und Ethiker formulieren wichtige Argumente gegen eine anthropologisch begründete Kritik an einer sukzessiven technologischen Veränderung der menschlichen Konstitution. Darüber hinaus steht fest, dass eine Orientierung an der „Natur des Menschen“ und eine kritische Distanz zu Formen von *Human Enhancement* in liberalen und demokratischen Gesellschaften keinen verbindlichen Charakter mehr haben können und sich auch mit philosophischen Argumenten nicht „erzwingen“ lassen. Angesichts der Forderung nach einer Einbettung des menschlichen Selbstverständnisses und Handelns in größere Zusammenhänge geht es allerdings darum, eine zunehmende Liberalisierung von Selbstverbesserungstechniken und eine nur individualistisch begründete Lebensorientierung grundsätzlich zu hinterfragen. Im Bezug auf die Ansätze einer philosophischen Anthropologie von Helmut Plessner und Ernst Cassirer soll verdeutlicht werden, dass alle Entscheidungen über wissenschaftlich-technologische Entwicklungen und daher auch die zunehmend erweiterten Möglichkeiten von *Human Enhancement* auf den Erhalt und die Förderung einer durch rationale Argumentation und gegenseitige Anerkennung bestimmten gesellschaftlichen Ordnung bezogen werden müssen und es zu einfach ist, die Veränderung der menschlichen Konstitution allein mit dem Drang des Menschen nach „Selbsttranszendenz“ zu begründen. ◊

Matthias Wunsch ◊ Der Personbegriff in der Philosophischen Anthropologie

Nach dem Menschen lässt sich philosophisch auf verschiedene Weise fragen. Dabei geht es beispielsweise um den Menschen als das Wesen, das symbolische Formen schafft und in ihnen lebt (Kulturphilosophie), als das Seiende, das über Seinsverständnis verfügt (Dasein-ontologie) oder als Tier (Tierphilosophie). Die moderne philosophische Anthropologie, wie sie in den 1920er Jahren von Max Scheler und Helmuth Plessner begründet wurde, stellt die Frage nach dem Menschen anders, und zwar als Frage nach dem Menschen als Mensch. Wer in dieser Weise nach dem Menschen fragt, dem geht es um diesen selbst bzw. um das *Wesen* des Menschen. Insbesondere das philosophisch-anthropologische Fragen nach dem Menschen ist oft Anlass von Kritik gewesen. Dabei wurde allerdings in der Regel nicht der von Plessner entwickelte spezifisch anthropologische Wesensbegriff berücksichtigt. Eine Wesensbestimmung des Menschen erfordert Plessner zufolge nicht die Festlegung eines Prinzips, das allererst darüber entscheidet, dass bzw. ob etwas ein Mensch ist, sondern die „Freilegung der zuvor in den Blick gefassten Bedingungen der Ansprechbarkeit von etwas als Mensch“. Vor diesem Hintergrund wird in dem Vortrag die These entwickelt, dass das Wesen des Menschen in seinem Personsein besteht, wobei Personalität als die primäre Bestimmung der Lebensform des Menschen ausgewiesen wird. Im Einzelnen werde ich folgendermaßen vorgehen. In einem ersten Schritt werde ich ein wichtiges Problem der gegenwärtigen Philosophie der Person erörtern. Es betrifft die Frage nach einem Kriterium der Zugehörigkeit zum Kreis der Personen. Anschließend entwickle ich zweitens unter dem Titel „Personalität als Lebensform“ die These, dass die moderne philosophische Anthropologie über eine Konzeption der Personalität verfügt, die diesem Problem entgegensteht. In einem dritten Schritt „Menschliche Lebensform und Mitwelt“ werde ich mich dann um eine umfassendere Sicht auf den Personbegriff in der Philosophischen Anthropologie bemühen, indem ich über die individualanthropologische Dimension hinaus auch die sozial- oder kulturanthropologische Dimension miteinbeziehe. Zum Abschluss meines Vortrags werde ich mich mit einem kritischen Einwand gegen die philosophisch-anthropologische Konzeption der Personalität auseinandersetzen. ◊

Franz Zeder ◇ Skeptische Toleranz und personale Kompetenz. Zu den Voraussetzungs- und Einstellungsproblemen eines philosophisch orientierten Ethikunterrichts

Die philosophiespezifische Methode zweifelnden Nachfragens, nach Descartes' bekanntem Grundsatz *de omnibus est dubitandum*, zeichnet ganz wesentlich einen problemorientierten Philosophieunterricht aus. Dessen Aufgabe ist es, begriffslose „Meinungen“ in begriffene „Urteile“ zu transformieren und diese einem neuerlichen Wahrheitstest zu unterziehen. Dieses unablässige Nachfragen gilt grundsätzlich auch für die philosophische Ethik. Sieht man von den nahezu global gültigen „Menschenrechten“ ab, lässt sich keine Verhaltensregel angeben, die als unhinterfragbar gelten kann. Ebenso wenig lässt sich eine solche universell anwendbare Ethik im philosophisch reflektierten „Ethikunterricht“ aus dem Hut zaubern. Im Vordergrund des Unterrichtsgeschehens stehen daher ergebnisoffene Denksperimente, wie simulatorische Annahmen, Dilemmageschichten, kognitive Dissonanzen u.ä., die bestenfalls kontextsituative Lösungen anzubieten haben. Dieses Nichtfestlegbare begünstigt andererseits eine Haltung der „Toleranz“, wie es auch die Lehrpläne formulieren, wenn sie vom Ethikunterricht verlangen, dass Jugendliche „durch die Auseinandersetzung mit verschiedenen Ideologien, Meinungen, Religionen und Kulturen zu einer Haltung von Verständnis und Toleranz“ hingeführt werden. Dem Ethikunterricht sind aber neben dieser rational argumentierenden „Einsichtsethik“ (1) Bildungsziele mit moralisch-handlungsorientierten Implikationen auferlegt, die auf Grundsätzliches und Axiologisches rekurrieren. So erwarten sich vor allem Politik bzw. Bildungspolitik vom Ethikunterricht, dass er die von einer heterogenen Gesellschaft erzeugten Wertdefizite ausgleicht. Entlang einer solchen „Vorschriftsethik“ verfährt der Ethikunterricht präskriptiv, d.h. es sollen den SchülerInnen leb- und festschreibbare Werte vermittelt werden, die über bloß kulturelle Anstandsregeln und rechtliche Verordnungen hinausgehen. Diese Wertevermittlung zur Konditionierung eines erwünschten sozialen Verhaltens, mit dem Ziel, den Lernenden auf der Basis konsensfähiger Wertmaßstäbe ihr Welt- und Menschenbild zu stabilisieren (personale und soziale Kompetenz), kann aber nicht das Ziel eines philosophischen, problemorientierten Unterrichts (1) sein, dessen skeptischer Fragediskurs dogmatisierte Gewissheiten eher relativiert als schärft. Hinter diesen zwiespältig formulierten Kompetenzziele versteckt sich auch ein Voraussetzungs- und Einstellungsdilemma der Ethiklehrenden, da diese mit diskrepanten Forderungen konfrontiert sind: Einerseits sollen sie den Lernenden das Gefühl für Toleranz in einem pluralistischen Lebensumfeld vermitteln (skeptische Toleranz), andererseits aber deren Selbstsicherheit durch orientierende Identitätsanker stärken (personale Kompetenz). Daraus resultieren dann weitere einander widersprechende didaktische Operationen. So sollen die Lehrenden ihre SchülerInnen dazu auffordern, sich zu kontroversen Fragen eine eigene Meinung zu bilden, jedoch gleichzeitig dieses Ziel an sich selber negieren, um nicht durch eigene Wertpräferenzen die Moderation unterschiedlicher Standpunkte zu gefährden. Je mehr pragmatisches und lebenskundlich relevantes Orientierungswissen im Ethikunterricht eingefordert wird, desto größer wird diese Diskrepanz. Ob daraus die Konklusion zu ziehen wäre, den Ethikunterricht überhaupt vom Wertevermittlungsauftrag zu entbinden, ist eine Frage, die das vorgeschlagene Referat diskutieren möchte. ◇

Michael Gabor Zichy ♦ Was ist ein „Menschenbild“? Annäherungen an einen schwierigen Begriff und ein sperriges Phänomen

Die Forschung ist sich darin einig, dass die Frage nach dem Menschenbild eine für alle menschlichen Lebensbereiche zentrale ist und hohe soziale und politische Relevanz besitzt. Denn ein Menschenbild prägt nicht nur entscheidend das je individuelle Verhältnis eines Menschen zu sich selbst und seiner Umwelt (und zu Gott), sondern auch die soziale und politische Gestaltung einer Gesellschaft, die aus der Reflexion über den Menschen, seine Grundbedürfnisse und Ansprüche Orientierung und Legitimation bezieht. Um mit Karl Jaspers zu sprechen: „Die Verwahrlosung des Menschenbildes aber führt zur Verwahrlosung des Menschen selber. Denn das Bild des Menschen, das wir für wahr halten, wird selbst ein Faktor unseres Lebens. Es entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit den Mitmenschen, über Lebensstimmung und Wahl der Aufgaben.“ (Jaspers 1948, S. 56) Doch so beliebt und so zentral der Begriff des Menschenbildes auch ist und so groß der Konsens darüber ist, dass damit ein fundamentales Thema angeschnitten wird, so un- und unterbestimmt ist dieser Begriff; er besitzt kein wissenschaftliches Profil. Bis heute liegt nicht eine gründliche theoretische Untersuchung zum Begriff „Menschenbild“ vor. Auch in den einschlägigen Lexika sucht man den Begriff vergebens. Aus diesem Grund bemüht sich der Vortrag in einem ersten Schritt zunächst um eine Klärung des Begriffs „Menschenbild“: durch eine Analyse des Begriffsgebrauchs, dem Versuch einer Definition des Begriffs – der Begriff wird als „mehr oder weniger kohärentes Bündel von Überzeugungen über wichtige Eigenschaften des Menschen im Allgemeinen“ bestimmt werden – und der Einführung weiterer begrifflicher Differenzierungen, v.a. derjenigen zwischen theoretisch- wissenschaftlichen und praktisch-lebensweltlichen Menschenbildern. In einem zweiten Schritt widmet sich der Vortrag dann den praktisch-lebensweltlichen Menschenbildern, d.h. denjenigen Vorstellungen vom Menschen, die in unser aller Leben eine wichtige, aber oft unbemerkte Rolle spielen. ♦

Daniela Zumpf ◊ Über das Recht, von der Freiheit Gebrauch machen zu können. Eine rekonstruktiv-konstruktive Begründung von Sozialstaatlichkeit nach Axel Honneth und Alan Gewirth

In *Das Recht der Freiheit* (RF) erklärt Axel Honneth, dass subjektive Rechte einem Individuum die Freiheit von unzumutbarer gesellschaftlicher Praxis bieten können; in dieser Befreiung aus dem Unzumutbaren liegt jedoch gleichzeitig eine „desozialisierende Wirkung der subjektiven Rechte“ (RF, S. 427). Die Rechte sozialer Absicherung im Fall von Arbeitslosigkeit, Arbeitsunfähigkeit, Krankheit oder im Alter befreien Lohnabhängige aus dem Elend; gleichzeitig lassen sie nach, in der Arbeiterbewegung kollektiv ihre Stimme zu erheben und den gemeinsamen Kampf um Anerkennung ihres Wertes und für die soziale Einhegung des kapitalistischen Marktes zu führen. Das Problem in der Institution des subjektiven Rechts scheint also darin zu bestehen, dass sie mir auf sehr formalisierte Weise Freiheit ermöglicht, indem sie mir eine existenzsichernde Grundlage schafft, mich aber mit dem Überlebensnotwendigen abspeist und darüber hinaus nicht befähigt, von meiner Freiheit Gebrauch zu machen; darin liegt der Unterschied zwischen blind agierender, unfreier Willkür und kultiviertem und deshalb freiem Willen, den Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschreibt. Ich möchte dieser Auffassung von subjektiven Rechten widersprechen und mich Alan Gewirth anschließen, der in *The Community of Rights* (CR) deutlich macht, dass individuelle Rechte gerade keine desozialisierende Wirkung haben, sondern „when rights are properly understood, they entail a communitarian conception of human relations, relations of mutual assistance, social solidarity, and important kinds of equality“ (CR, S. 6). Rechte sind nach Gewirth negativ und positiv, ihr Gegenstand sind Freiheit und ‚Wohlergehen‘ als notwendige Bedingungen für erfolgreiches Handeln überhaupt. Die wechselseitige Anerkennung der individuellen Rechte auf Freiheit und ‚Wohlergehen‘ jeder einzelnen Person ist die Grundlage gelungener gesellschaftlicher Praxis. Ich möchte zeigen, dass es ein Recht gibt, von der eigenen Freiheit Gebrauch zu machen, das sozialpolitisch nie verwirklicht worden ist, aber hätte verwirklicht werden müssen. Denn Sozialpolitik wird (zum Beispiel in Deutschland durch die Hartz-Reformen) stufenlos vom welfare-Modus in den workfare-Modus umgestellt, der unterstellt, die Gesellschaft hätte bereits ihre Pflicht erfüllt, das Recht aller ihrer Mitglieder, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen, wäre verwirklicht. Hier liegt aber eine Verwechslung eines wünschenswerten Ziels mit dem ist-Zustand vor. „[A] main aim must be to enable persons to be productive agents on their own behalf. But it is a serious error to confuse the desirability of this aim with the belief that it is already fully within the powers or abilities of the persons or groups in question.“ (CR, S. 4f) Es ist dieses Versäumnis der Sozialpolitik, das auch zu einer Kultur falsch verstandener Eigenverantwortlichkeit führen konnte, zu „Programme[n] der allseitigen Selbstaktivierung [...], die mit blankem Zynismus suggerieren, jeder sei für sein Erwerbsschicksal ausschließlich allein verantwortlich“ (RF, S. 469). Die Verwirklichung dieses sozialpolitischen Rechts, von seiner Freiheit Gebrauch machen zu können, wäre hingegen die Grundlage, von der aus der Kampf um Anerkennung und für die soziale Einhegung des kapitalistischen Marktes auf internationaler Ebene erneut aufgenommen werden könnte. ◊

Partner / Partners

**Universität Innsbruck
Institut für Philosophie
Institut für Christliche Philosophie
Philosophisch-Historische Fakultät
Katholisch-Theologische Fakultät
Stadt Innsbruck**