

V&R **unipress**

Ernst-Robert-Curtius-Vorlesungen

Band 1

Herausgegeben von

Wolfram Högbe und Markus Gabriel



RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN
INTERNATIONALES ZENTRUM FÜR PHILOSOPHIE
NORDRHEIN-WESTFALEN



Julian Nida-Rümelin

Lebensform und Philosophie

Mit einer Laudatio von Wolfram Högbebe sowie den
Reden zur Gründungsfeier des Internationalen
Zentrums für Philosophie Nordrhein-Westfalen

Herausgegeben von Wolfram Högbebe

V&R unipress

Bonn University Press



Produktgruppe aus vorbildlich
bewirtschafteten Wäldern,
kontrollierten Herkünften und
Recyclingholz oder -fasern

Zert.-Nr. GFA COC 1229
www.fsc.org

© 1996 Forest Stewardship Council

„Dieses Hardcover wurde
auf FSC-zertifiziertem
Papier gedruckt. FSC (Forest
Stewardship Council)
ist eine nichtstaatliche,
gemeinnützige
Organisation, die sich
für eine ökologische und
sozialverantwortliche
Nutzung der Wälder
unserer Erde einsetzt.“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-582-8

Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH

© 2010, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.
Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Wolfram Högbe	
Laudatio	7
Julian Nida-Rümelin	
Lebensform und Philosophie	13
Reden zur Gründungsfeier des Internationalen Zentrums für Philosophie NRW am 16.02.2009	
Wolfram Högbe	
Zweck des Zentrums	51
Andreas Bartels	
Was ist ein Naturphilosoph? Eine sehr kurze philosophische Biographie .	59
Christoph Horn	
Philosophiegeschichte und systematisches Denken	63
Theo Kobusch	
Philosophie als Erbschaft	67
Kurzbiographien und -bibliographien aller Mitglieder des Internationalen Zentrums für Philosophie NRW	71

Laudatio

Magnifizen, lieber Herr Nida-Rümelin, meine Damen, meine Herren! Auf der Gründungsfeier des Internationalen Zentrums für Philosophie NRW am 10.02.2009 konnte ich den Start einer neuen Vorlesungsserie, nämlich der Ernst-Robert-Curtius-Vorlesungen (*Lectures of Excellence*) bereits ankündigen.

Heute also beginnen wir und ich freue mich, dass es uns gelungen ist, Herrn Nida-Rümelin von der LMU München für diesen Start zu gewinnen. Mit den Persönlichkeiten, die im Jahresturnus auf Herrn Nida-Rümelin folgen werden, sind die Termine bereits abgestimmt. Es folgen also Vorträge von Dagfin Føllesdal/Stanford University, von Dieter Henrich/Universität München, von Horst Bredekamp/Humboldt Universität Berlin und Robert Pippin/University of Chicago. Damit befinden wir uns bereits im Jahr 2013 und ich werde dann schon gar nicht mehr aktiv an der Universität Bonn tätig sein. Immerhin: Das Feld ist bestellt. Im Klartext: Die Finanzierung ist gesichert, weit über 2013 hinaus. Das ist Anlass zum Dank.

Anlass zum Dank zunächst und für die ersten drei Jahre an die wunderbare Universität Bonn, an ihren Rektor und Kanzler, die beide völlig zu recht von einem profunden Wissen darum beseligt sind, was sie an ihrer Philosophie in Bonn haben.

Aber ebenso Anlass zum Dank für die Anschlussfinanzierung an den Stifterverband der Deutschen Wirtschaft, der sein segnendes Auge seit geraumer Zeit und eben auch fürderhin wohlgefällig auf der Philosophie in Bonn ruhen zu lassen Lust und berechnigte Neigung verspürt.

Nun zu unserem heutigen Redner. Julian Nida-Rümelin, Jahrgang 1954, ist unter den gegenwärtigen deutschen Philosophen etwas Besonderes. Er ist nämlich sowohl ein Kopf des Denkens wie der Tat. Er setzt also um, was Leibniz unter die Devise gefasst hatte: *theoria cum praxi*. Zwar gibt es auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Philosophen, die sich auch politisch engagiert haben. Aber nur ganz wenige sind wirklich auch politisch tätig geworden. Mir fällt tatsächlich nur noch Hermann Lübke ein, der 1966–1970 in Nordrhein-Westfalen Staatssekretär zunächst im Düsseldorf

Wissenschaftsministerium, seit 1969 beim Ministerpräsidenten war. Darüber hinaus, eben auf Bundesebene, war Herr Nida-Rümelin von 2001–2002 Staatsminister für Kultur und Medien im Berliner Kanzleramt. Man sollte aber nicht vergessen, dass er auch schon zuvor ein politisches Amt ausgeübt hatte. So war er von 1998 bis 2000 Kulturreferent der Stadt München.

Wenn man auf Gerüchte etwas geben könnte, was mir zumindest schwer fällt, dann kann man es doch zumindest als *Gerücht*, als *fama* oder *fumor honoris causa* vermelden, dass Herr Nida-Rümelin in München auch als kommender Kandidat für das Amt des Oberbürgermeisters gehandelt wird. Keine Frage, dass eine solche, auch in meinen Augen durchaus frivole Mitteilung in strikter Implikatur das Dementi des auf diese Weise Berüchtigten enthält.

Aber alles das ist Zukunftsmusik. Die bereits zurückliegende akademische Karriere von Herrn Nida-Rümelin sei hier daher wenigstens nachholend kurz skizziert. Nach seiner Habilitation in München 1989 folgte Herr Nida-Rümelin im Stakkato der Jahreswechsel 1991 einem Ruf an die University of Minnesota in Minneapolis/USA, 1992 einem Ruf an die Universität Tübingen, um 1993 den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Göttingen als Nachfolger von Günther Patzig zu übernehmen.

2004 folgte er schließlich einem Ruf an die Ludwig-Maximilians-Universität in München. Nebenbei ist er auch noch Honorarprofessor für Philosophie an der Humboldt Universität zu Berlin. Sonstige Gastprofessuren und dergleichen lasse ich hier einfach weg.

Nun ist der Verhältnis von Philosophie und Politik, wie jeder weiß, schon seit der Antike ein prekäres. So gehört Mut dazu, sich als Philosoph auf dieses Feld zu begeben, es ist, wiewohl ehrenwert, in der Regel eine undankbare Sache, wie wir seit Platons Erfahrungen in Syrakus wissen. Gerade Philosophen ziehen besonders leicht Häme auf sich. Auch Herr Nida-Rümelin kann ein Lied davon singen. Aber das soll uns hier nicht interessieren.

Tatsächlich weicht er der Sphäre des objektiven Geistes jedenfalls nicht aus. Das bekundet sich auch darin, dass er sich als Präsidentschaftskandidat der Deutschen Gesellschaft für Philosophie zur Verfügung stellte und im letzten Jahr (2008) auch gewählt wurde. Damit ist er, nachdem ich dieses Amt 1999 von Jürgen Mittelstraß übernommen hatte, nach Günter Abel (ab 2003) und Carl-Friedrich Gethmann (ab 2006) mein Nach-Nach-Nachfolger im Amt und wird 2011 den großen Deutschen Kongress für Philosophie in München organisieren, auf den wir uns schon jetzt freuen.

Übrigens hatte der Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, was ich hier, da wir unter uns sind, vertraulich mitteilen kann, schon seit geraumer Zeit München im Auge. Aber es bedarf eben auch geeigneter Persönlichkeiten, die dieses Amt ausfüllen können. Solche Persönlichkeiten erkennt man leicht daran, dass sie nicht nur von der elementaren Selektionsmaschine Universität,

sondern auch von weiteren, übergeordneten, höherstufigen erfasst werden. Akademischer Adel beginnt erst hier. Das ist bei Herrn Nida-Rümelin natürlich auch der Fall. Er ist Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und anderer gewichtiger Institutionen.

Wofür steht Nida-Rümelin nun als Philosoph? Er begann nach seinem Studium der Philosophie, Politikwissenschaft, Logik und Wissenschaftstheorie bei dem Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller in München mit einer Studie zur ›Entscheidungstheorie und Ethik‹, die als Promotion 1983 eingereicht, 1987 erschienen ist. Wenn man weiß, und das weiß man in Bonn spätestens nach dem Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften an Reinhard Selten im Jahre 1994 (zusammen mit John Forbes Nash und John Harsanyi), dass die Entscheidungs- und Spieltheorie als eine mathematische Grundlagendisziplin vor allem für ökonomisches Handeln gilt, dann ahnt man sofort, welcher methodischer Kunstgriff Nida-Rümelin schon mit seiner Dissertation gelungen ist: Wenn das Anknüpfen an die avancierteste, weil in mathematischer Gestalt repräsentierte Theorie für Entscheidungssituationen mit mehreren Beteiligten zeigen kann, dass die hier entwickelten Kriterien nicht ausreichen, um ein Handeln nicht nur als ökonomisch erfolgreich, sondern auch als ethisch gerechtfertigt ausweisen zu können, dann birgt dieses Ergebnis einigen Sprengstoff in sich.

Die Lunte war gelegt und die Habilitationsschrift von Nida-Rümelin, 1993 unter dem Titel *Kritik des Konsequentialismus* erschienen, brachte das kritische Potenzial zur Zündung. Die These des Konsequentialismus lautet: Wenn es um vernünftiges Handeln geht, dann sollte man genau das tun, was die besten Folgen zeitigt. Das Ergebnis des Buches zur Kritik des Konsequentialismus von Nida-Rümelin lautet: Diese These ist falsch. Rationales Handeln im Modell des Konsequentialismus führt nicht zu wünschenswerten Strukturen individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens. Perspektiven eines guten Lebens und einer wohlgeordneten Gesellschaft sind in so komplexer Weise miteinander verschränkt, dass ein konsequentialistischer Ansatz dieser Verschränkung nicht gerecht werden kann.

Dass auch eine mathematisierte Theorie bloß ökonomischen Handelns nicht umstandslos praktisch umgesetzt werden kann, wird ganz analog durch den Umstand belegt, dass auch Reinhard Selten sich seit geraumer Zeit einer ›experimentellen Ökonomie‹ widmet. Freunde von mir, die in Wirtschaftsbereichen führende Stellungen inne haben, wie der gegenwärtige Aufsichtsratsvorsitzende der Telekom und ehemalige Vorstandsvorsitzende der Firma Henkel in Düsseldorf, Ulrich Lehner, hatten mir schon früh verraten, dass im strategischen und auch im operativen Führungsbereich eines Konzerns mit mathematischen Modellen nur begrenzt umgegangen werden kann. Die idealisierten Vorausset-

zungen rationalen ökonomischen Handelns scheitern an der Trickkiste listigen Handelns, wie jeder, der die gewagten Börsenstrategien z.B. von Firmen wie Schaeffler oder Porsche in der letzten Zeit in der Presse verfolgt hat, gewiss bestätigen kann.

Was also nottut, der Theorie nottut, ist nun umgekehrt ein ganz neues Konzept der Vernunft oder der Rationalität. Dieses Konzept muss mindestens das enthalten, was dem Handeln und einer Lebensform *zusammen* Kohärenz gibt. Genau dieses Projekt hat Nida-Rümelin in den folgenden Publikationen in Angriff genommen. Im Wesentlichen geht es um die Ausweitung des Rationalitätsprofils, um die komplexe Realität individuellen und öffentlichen Handelns gleichermaßen unter Rechtfertigungsgesichtspunkten diskutabel zu machen.

Der Politiker in Nida-Rümelin verlangt von dem Handlungstheoretiker seine Rechte, der Gestalter von dem Planer. Deshalb, aber natürlich nicht nur deshalb, verteidigt er auch vehement die Freiheit des Menschen gegen ihre naturalistische Liquidation. Die populären Auslassungen von Wolf Singer und Gerhard Roth zur angeblichen Unfreiheit des Menschen auf der Grundlage neurologischer Befunde hat Nida-Rümelin mit guten Argumenten kritisiert.

Welche Gründe wir auch immer für unsere Handlungsentscheidungen, die insbesondere längerfristige Planungen betreffen, zugrunde legen, für ihre Auslöserfunktion sind jedenfalls deliberative Prozesse erforderlich, die nicht auf ein neuronales Feuerwerk reduziert werden können.

Das schwebende Moment zwischen guten oder besseren Gründen, die auf der Grundlage von Lebenserfahrungen abgewogen sein wollen, dokumentiert die naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen, etwas zu glauben oder zu tun. Diese Unterbestimmtheit der Gründe ist, so Nida-Rümelin, nur ein anderer Ausdruck für Freiheit. Der Horizont seines Denkens weitet sich daher in raumgreifenden Schritten aus. 1999 erscheint sein Buch *Demokratie als Kooperation*, 2002 *Ethische Essays*, 2005 *Über menschliche Freiheit*, 2006 *Humanismus als Leitkultur*, 2006 *Demokratie und Wahrheit*.

Wenn ich den Trend seiner Ausführungen hier recht verstanden habe, läuft die Gedankenentwicklung in diesen Schriften auf einen methodischen Holismus zu, der das vermeidet, was man einen praktischen Cartesianismus nennen könnte, d.h. die Trennung von praktischer Theorie und praktischer Realität. Zwar müssen wir uns von unseren *egoiden* Neigungen in der Lebenswelt distanzieren lernen und wir tun das auch, manchmal geradezu schmerzhaft. Aber gerade auch als Theoretiker können wir uns wiederum von solchen Erfahrungen nicht suspendieren. Auch der Theoretiker praktischen Weltverhaltens tritt in sein Geschäft immer auch als Beteiligter ein. In diesem Sinne schreibt Nida-

Rümelin an einer Stelle: »Der praktische Philosoph setzt das fort, was in den moralischen Konflikten der Lebenswelt begonnen hat.«¹

Diese Rückbindung an die Lebenswelt ist ein aristotelisches Motiv im Denken Nida-Rümelins. Es ist daher kein Wunder, wenn er 2004 in seiner Antrittsvorlesung an der Universität München das Programm vorgelegt und verteidigt hat, die drei klassischen normativen Disziplinen des Aristoteles, nämlich Ökonomie, Ethik und Politik wieder in eine umfassende Konzeption zu integrieren.

Heute spricht Julian Nida-Rümelin zu uns zu dem Thema »Lebensform und Philosophie«. Ich vermute, dass seine Ausführungen seine Kritik an »Wittgensteins Quietismus«, also an seiner These bloß hinzunehmender Lebensformen, in sich aufnehmen werden. Die von jedem von uns notwendig unterstellte *Einheit der Lebenswelt* bleibt jedenfalls ein transparentes Dementi jeder Vielheit von Lebensformen, die die Postmoderne so liebte. »Es ist«, schreibt Nida-Rümelin, »immer die *eine* Person, die da agiert [...], und daher sicherstellen muß, daß ihre Lebensform im Ganzen kohärent sein muß.«² In Ultrakurzform lautet die Botschaft hier und Nida-Rümelin formuliert sie auch so: »Wir spielen *ein* großes Spiel [...].«³

Meine Damen und Herren, im Anschluss an den Vortrag von Herrn Nida-Rümelin, kann leider keine Diskussion stattfinden, da in dieser Aula das Wiederholungskonzert des gestrigen *Dies* stattfinden wird. Die Studenten haben aber Gelegenheit, morgen um 14 Uhr im Großen Übungsraum des Instituts für Philosophie anlässlich des Kolloquiums mit Herrn Nida-Rümelin ins Gespräch zu kommen.

Herr Nida-Rümelin, Ihnen gehört das Katheder: *Faites votre jeu!*

1 Julian Nida-Rümelin, *Gründe und Lebenswelt*, Beitrag zum DFG-Rundgespräch »Lebenswelt in Wissenschaft, Ethik und Politik« (Okt. 2006), Mskr. hier S. 19.

2 Op. cit., S. 20.

3 Op. cit., S. 21.

Lebensform und Philosophie¹

I.

Magnifizenz, Spectabilis, Herr Vorstandsvorsitzender, verehrte Kolleginnen und Kollegen, meine sehr geehrten Damen und Herren – dass in diesen Zeiten an einer der führenden deutschen Universitäten ein neues internationales Zentrum für Philosophie eingeweiht wird, grenzt für einen Außenstehenden an ein Wunder. Erfahren wir nicht gegenwärtig eine Abwertung des geisteswissenschaftlichen Studiums im Vollzug des so genannten Bologna-Prozesses in Gestalt einer umfassenden Verschulung und Anwendungsorientierung, die einem solchen Studium abträglich ist? War das Format der Exzellenzinitiative nicht von vorneherein auf große natur-, medizin- und technikwissenschaftliche Forschungsverbände angelegt, aber mit der Praxis geisteswissenschaftlicher Forschung nur schwer vereinbar? Beginnen nicht viele Universitäten ihre Gestaltungsspielräume bei Berufungen durch bibliometrische Evaluierungen abzusi-

¹ Am 28. Mai 2009 habe ich diese Vorlesung nach Stichworten frei gehalten. Sie richtete sich sowohl an Lehrende und Studierende der Philosophie als auch an ein allgemeines, philosophisch interessiertes Publikum. Die Argumente sollten damals aus sich selbst heraus nachvollziehbar sein – und dies gilt auch für die Schriftform, die nun zudem Ausführungen enthält, die im zeitlichen Rahmen der Vorlesung unterbleiben mussten. Da kein Bandmitschnitt erstellt wurde, ich aber dem Wunsch von Wolfram Högerebe entsprechen wollte, die Vorlesung zu publizieren, habe ich versucht die mündlich vorgetragene Argumentation möglichst weitgehend zu rekonstruieren.

Einige Monate zuvor hatte ich mich in einem Abendvortrag auf dem XXI. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Essen mit einer ähnlichen Thematik auseinandergesetzt. Die Ernst-Robert-Curtius Vorlesung setzte an der gleichen Stelle an (mit den entsprechenden textlichen Übereinstimmungen), um dann die Analyse zu vertiefen und auszuweiten.

Mitte Juni 2009, also kurz nach der Vorlesung, erschien mein Buch *Philosophie und Lebensform* als stw 1931 im Suhrkamp Verlag. Der Vortrag war auch als eine Präsentation des Buches gedacht.

Die nun vorliegende kleine Broschüre, die aus dem Vortrag entstanden ist, soll und kann die Lektüre dieses umfangreichen Buches und anderer Schriften, auf die im Text hingewiesen wird, allerdings nicht ersetzen.

chern, in denen die große Monographie – immer noch ein zentrales Medium geisteswissenschaftlicher Forschung – keinen Ort hat? Werden nicht gegenwärtig alle wissenschaftlichen Aufsatzpublikationen in einer anderen Sprache als dem Englischen systematisch abgewertet – ausweislich der Begutachtungsmethoden, die sich seit einigen Jahren zunehmend zu etablieren scheinen? Ist nicht gerade die Philosophie in dieser Phase der deutschen Wissenschaftsentwicklung eine der leidtragenden Disziplinen geworden – ein Fach, das die Erneuerung der europäischen Universität anführte, die Anfang des 19. Jahrhunderts von Deutschland ausging, und das lange als Königsdisziplin der modernen Universität galt? Dieses Fach ist auf Interdisziplinarität angewiesen: Philosophische Logik ohne Mathematik als Nebenfach, Wissenschafts- und Erkenntnistheorie ohne gediegene naturwissenschaftliche Kenntnisse, antike Philosophie ohne Griechisch, Ethik ohne juristisches Wissen, Philosophie des Geistes ohne Neurowissenschaft zu studieren halte ich im Grunde für unseriös. Doch da die Vorgabe »überschneidungsfreier Studierbarkeit« das Spektrum möglicher Nebenfächer zur Philosophie dramatisch einschränkt, sind diese Kombinationen an den meisten Universitäten in Deutschland in Zukunft unmöglich – was die Philosophie als universitäres Fach und langfristig auch ihre Forschungsperspektiven beschädigt.

Ich könnte die Liste der Sorgen, die mich gegenwärtig auch als frisch gewählter Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie umtreiben, weiter fortführen; hier habe ich sie angedeutet, weil sie verdeutlicht, wie wunderbar es ist, dass in diesen Zeiten eine solche Initiative an einer deutschen Universität zum Erfolg führen konnte. Das ist in erster Linie dem Initiator und unermüdlischen Antreiber Wolfram Hogrebe, dem jetzigen Vorstandsvorsitzenden des Internationalen Zentrums für Philosophie, zu verdanken. Diesen Erfolg hätte er aber nie erreichen können, wenn es hier an der Friedrich-Wilhelms-Universität nicht ein für die Geisteswissenschaften und speziell für die Philosophie günstiges Umfeld gäbe und wenn die Universitätsleitung dieses Vorhaben nicht kraftvoll unterstützt hätte – eine Unterstützung, der sich am Ende auch der Landtag Nordrhein-Westfalens angeschlossen hat. Wie sein einstimmig akkreditierter Name besagt, vertritt das Internationale Philosophische Zentrum das Land Nordrhein-Westfalen nun in der internationalen philosophischen Welt. Zu diesem Zentrum möchte ich der Universität Bonn, den hier Lehrenden und den Studierenden herzlich und voller Bewunderung gratulieren. Ich wünsche diesem neuen Ort internationaler philosophischer Begegnung viel Erfolg und ich verstehe es als ein Signal der Besinnung auf die Stärken der Geisteswissenschaften und der Philosophie. Vielleicht wird seine Gründung für Wissenschaftshistoriker der fernen Zukunft eine Wende in der deutschen Wissenschaftspolitik markieren, gerade zweihundert Jahre nachdem Wilhelm von Humboldt der Vielfalt der Wissenschaftskulturen Rechnung zu tragen begann.

II.

Diese erste Ernst-Robert-Curtius-Vorlesung befasst sich mit der Rolle der Lebensform in philosophischen Begründungen, mit dem Verhältnis lebensweltlicher Verständigungspraxis und philosophischer Theorie. Ich greife zur Erläuterung auf zwei schillernde Begriffe zurück, sowohl auf den der *Lebenswelt* wie auf den der *Lebensform*.

Die Begriffe »Lebensform« und »Lebenswelt« tauchen beide im Zusammenhang mit den Erneuerungsbewegungen der Philosophie im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert auf. Diese hatten einen gemeinsamen Impetus: Es sollte mit der rationalistischen, der idealistischen und insgesamt der *selbstgezügten* Tradition der neuzeitlichen Philosophie gebrochen und die philosophischen Probleme aus ihrer Isolierung – sowohl gegenüber den einzelnen Wissenschaften als auch mit Blick auf die lebensweltliche Verständigung – herausgelöst werden. Dieses meta-philosophische Programm wurde seltener formuliert als praktiziert. Seine expliziteste Darstellung findet es wohl in der *Krisis*-Schrift Edmund Husserls.² Aber auch die klassischen Texte des philosophischen Pragmatismus können als Beiträge zu diesem spezifischen Programm der Integration lebensweltlicher Praxis und Verständigungsweisen in die philosophische Begründung gelesen werden.³ Und schließlich illustrieren auch zahlreiche Formulierungen Ludwig Wittgensteins (aus dessen Spätwerk *Philosophische Untersuchungen* und *Über Gewißheit*) sowie John Langshaw Austins dieses meta-philosophische Projekt.⁴ Dass die Terminologien dieser unterschiedlichen Integrationsprojekte von einander abweichen oder sogar inkompatibel sind, darf die inhaltlichen Überschneidungen der Phänomenologie, des Pragmatismus und der *ordinary language philosophy* nicht verdecken.

Ziel von Husserls Ansatz ist »eine Philosophie, die gegenüber dem vorwissenschaftlichen und auch wissenschaftlichem Objektivismus auf die erkennende Subjektivität als Urstätte aller objektiver Sinnbildungen und Seinsgeltungen

2 Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage (Husserliana Bd. 6), Den Haag 1976, sowie ders., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hg. von Rochus Sowa (Husserliana Bd. 39), Den Haag 2008.

3 Vgl. Charles Sanders Peirce, *Schriften zu Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a.M. 1976, sowie ders., *Vorlesungen über Pragmatismus*, Hamburg 1991. Ebenso William James, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a.M. 2006 und John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt a.M. 1995 sowie ders., *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, Frankfurt a.M. 2004.

4 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a.M. 1984, sowie ders., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 2001 [deutsche EA 1958] und John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1963.

zurückgeht und es unternimmt, die seiende Welt als Sinn- und Geltungsgebilde zu verstehen.«⁵ Zwar schürt der spezifische Gebrauch, den Husserl vom Begriff der Lebenswelt macht, bis heute philosophische Territorialkonflikte.⁶ Diese werden dadurch verschärft, dass der Begriff – zum Leidwesen vieler Phänomenologen – in weiten Bereichen der Sozialwissenschaften, in der Soziologie, in der vergleichenden Kulturwissenschaft und in der Politischen Theorie wohl etabliert ist, allerdings häufig in einer Bedeutung, die mit der von Husserl intendierten nur noch entfernt verwandt ist. Doch es ist offensichtlich, dass der Lebenswelt-Begriff in der *Krisis*-Schrift bei aller Ambivalenz eine enge Verbindung zum Alltagsbewusstsein und zu den alltäglichen Interessenlagen aufweist. Diese Verbindung sollte man nicht als gekappt ansehen nur weil über das Konzept der Lebenswelt eine Neubegründung der Wissenschaften, die durchaus Cartesianische Züge trägt, beabsichtigt war. Husserl sucht zwar einen Standpunkt der letzten Voraussetzungslosigkeit des Denkens (als Resultat einer Radikalisierung des Cartesischen Zweifels) und übernimmt damit das Problem des Anfangs allen Wissens, welches auch für den frühneuzeitlichen Rationalismus und den Deutschen Idealismus zentral war: Die gesamte dem Subjekt erscheinende Realität soll aus den transzendentalen Vermögen und Aktivitäten des Bewusstseins hergeleitet werden. Gleichwohl wertet Husserl die *doxai*, also die wissenschaftlich noch nicht geklärten bzw. von wissenschaftlichen Theorien unabhängigen Meinungen, eindeutig auf: Denn die »Lebenswelt ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren«⁷ und »Lebenswelt ist nichts anderes als die Welt der traditionell so verächtlich behandelten *doxa*.«⁸ Insofern sind auch für Husserl die *epistemai* eben nicht selbstbegründend, und sie für selbstbegründend zu halten hieße einem falschen Objektivismus verhaftet zu sein. In jedem Fall kann der Begriff der Lebenswelt spätestens seit seiner Übernahme in den Sozial- und Kulturwissenschaften nicht mehr für das spezifische Programm einer *tran-*

5 E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, S. 102.

6 Zur Diskussion um den Lebenswelt-Begriff vgl. Donn Welton, »The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method«, in: ders. (Hrsg.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington 2003, S. 255–288, sowie ders., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington 2000. Vgl. ebenso: David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974. Vgl. ebenso: Sebastian Luft, »Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism«, in: *Research in Phenomenology* (34) 2004, S. 198–234. Vgl. ebenso: Felix Mühlhölzer, »Naturalismus und Lebenswelt. Plädoyer für eine rein deskriptive Wissenschaftsphilosophie«, in: Bernward Gesang (Hrsg.), *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie?*, Frankfurt a. M. 2005, S. 49–73. Vgl. ebenso: Bernard Waldenfels, »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, in: Elisabeth Stöcker (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a.M. 1979, S. 124–142.

7 E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, S. 141.

8 E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, S. 454.

szendentalen Phänomenologie reserviert werden.⁹ Und wie hoffentlich noch deutlich werden wird ist die Aufweichung und Vervielfältigung, die der Begriff erfahren hat, für diese Vorlesung sogar von Vorteil.¹⁰

Für den Begriff der Lebensform bei Wittgenstein gilt ähnliches. Allein schon die Tatsache, dass die Interpreten streiten, ob es sich hier um *eine* spezifisch menschliche Lebensform, also etwas quasi Biologisches, oder um die ganze Vielfalt von Lebensformen, wie sie in unterschiedlichen Sprachen und Interaktionsmustern ihren Ausdruck finden, handelt, zeigt, dass auch die Wittgenstein'sche *Lebensform* alles andere als ein präziser philosophischer Terminus ist.¹¹ An den wenigen Stellen seines Werkes, an denen Wittgenstein von der Lebensform spricht, benennt er damit das Gegebene, das jeder Prüfung und Infragestellung Entzogene. Für ihn ist die Lebensform das unbegründete Ende unseres Meinens und Begründens: »Statt des Unzerlegbaren, Spezifischen, undefinierbaren: Die Tatsache, daß wir so und so handeln, z.B. gewisse Handlungen strafen, den Strafbestand so und so feststellen, Befehle geben, Berichte erstatten, Farben beschreiben, uns für die Gefühle der Anderen interessieren. Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Tatsachen des Lebens / seien *Lebensformen* /«. ¹² Für Wittgenstein bezeichnet der Begriff

9 Für die Rezeption des Lebenswelt-Begriffs in den Sozial- und Kulturwissenschaften vgl. Hans Blumenberg, »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981 [EA 1963], S. 7–54. Vgl. ebenso: Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 1985. Sowie Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Darmstadt/Neuwied 1975. Vgl. ebenso: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981.

10 Mein Gebrauch dieses Begriffes scheint mir nicht weit entfernt von demjenigen Jürgen Habermas' in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 2, Kap. VI, 1).

11 Zur Interpretation des Lebensform-Begriffs bei Wittgenstein vgl. die Kontroverse zwischen Newton Garver »Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen« und Rudolf Haller »Lebensform oder Lebensformen? – Eine Bemerkung zu Newton Garvers Interpretation von »Lebensform««, beide in: *Grazer Philosophische Studien 21* (1984), sowie Rudolf Haller, »Variationen und Bruchlinien einer Lebensform« in: *Wittgenstein Studies 2* (1995).

Felix Mühlhölzer und ich haben vor einigen Jahren eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen eingeladen um das Verhältnis von Lebenswelt und Lebensform, aber auch die Fundierungsproblematik wissenschaftlicher Theorien generell zu diskutieren. Dies fand im Rahmen eines DFG-Rundgesprächs vom 11.–13. Oktober 2006 in der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung in München statt. Einige Beiträge zu dieser Tagung können auf www.julian.nida-ruemelin.de/rdgespr.html nachgelesen werden. Vgl. hierzu auch: Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft, Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991. Vgl. ebenso: Felix Mühlhölzer: »Naturalismus und Lebenswelt. Plädoyer für eine rein deskriptive Wissenschaftsphilosophie«, in: Bernard Gesang (Hrsg.), *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie?*, Frankfurt a. M. 2005, S. 49–73, Vgl. ebenso: Julian Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a. M. 2009, Kap. 3.

12 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a.M. 1984, § 630.

»Lebensform« also die Tatsachen des Lebens, die keiner näheren Begründung mehr bedürfen. Mit ihm verschiebt sich der Schwerpunkt vom *vor-theoretischen Weltbild* zur *Praxis* – eine Verschiebung, die Wittgenstein anscheinend Sorgen bereitet hat: »Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.«¹³ Man kann die Wittgenstein'sche Perspektive radikalieren (und damit weit über Wittgenstein selbst hinausgehen), so dass letztlich *alles* zum Bestandteil einer je gegebenen Lebensform wird – jedes Argument, jeder mathematische Beweis, jede zwischenmenschliche Interaktion, jede sprachliche Äußerung. Wenn die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks sein in der Sprachgemeinschaft etablierter Gebrauch ist und der Gebrauch in Verhaltensmustern besteht, die ohne Einbeziehung propositionaler und nicht-propositionaler Einstellungen, zumal handlungsleitender Intentionen, beschreibbar sind (wie im Programm des logischen Behaviourismus), dann mündet die Rede von der Lebensform in eine Art von *sozialem Naturalismus*. Ich bin davon überzeugt, dass man damit Wittgenstein nicht gerecht wird und dass diese Auflösung aller Normativität, aller Intentionalität in gegebene Verhaltensmuster sachlich unangemessen und epistemologisch undurchführbar wäre.¹⁴ Denn wir nehmen aufeinander als intendierende, als deskriptiv und normativ Stellung nehmende Individuen Bezug. Die alltägliche Praxis der Verständigung und der Interaktion setzt also eine komplexe Intentionalität impliziter voraus. Das Wittgenstein'sche Programm einer Gebrauchstheorie der Bedeutung muss *normativistisch* ausgeführt werden, wie es etwa Robert Brandom mit *Making it Explicit* versucht und wie es schon die Sprechakt-Theorie von Austin und John Searle vorgezeichnet hat.¹⁵

Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, dass die Husserl'sche Lebenswelt in erster Linie epistemisch, die Wittgenstein'sche Lebensform in erster Linie praktisch gemeint ist. Die Verkoppelung des Praktischen mit dem Epistemischen über die Gebrauchstheorie der Bedeutung und ihre Spezifikationen in der Sprechakt-Theorie oder der Situations-Semantik bauen jedoch Brücken zwischen diesen beiden Begriffen der Lebenswelt und der Lebensform. Das Abwägen zwischen lebensweltlicher Praxis und philosophischer Theorie ist zum zentralen Gegenstand der analytischen Sprachphilosophie geworden. Bis heute stehen sich Theorien, für die das Repräsentationale paradigmatisch ist, und solche, die die Praxis und die (Sprach-)Handlung als grundlegend ansehen, gegenüber. Der Lebenswelt-Begriff, wie ihn Husserl verwendet, hat in diesem Sinne eine überwiegend repräsentationale, der Lebensform-Begriff nach

13 L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 422.

14 Vgl. J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Kap. 1.

15 Vgl. J. Austin, *How to do things with words*, 1963 sowie John R. Searle, *Speech acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge/Mass. 1969.

Wittgenstein dagegen eine überwiegend pragmatische Ausrichtung. Der heute teilweise innerhalb der Philosophie, vor allem aber in den Sozial- und Kulturwissenschaften weithin etablierte Gebrauch des Lebenswelt-Begriffs scheint mir hinsichtlich dieses Paradigmenkonfliktes neutral zu sein – neutraler jedenfalls als der Gebrauch von »Lebensform« innerhalb der Wittgenstein-Exegese. Mein eigenes Changieren zwischen diesen beiden Termini erklärt sich aus dieser Differenz.

Lebenswelt bei Husserl und Lebensform bei Wittgenstein spielen eine jeweils unterschiedliche Rolle für die Fundierung unseres wissenschaftlichen Wissens und unserer alltäglichen Überzeugungen. Beide philosophischen Programme, das Husserl'sche wie das des späten Wittgenstein, stehen jedoch in scharfem Gegensatz zu einem Cartesischen Rationalismus und der Tradition philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, die dort ihren Ausgangspunkt nimmt. Zu dieser gehören der moderne Szientismus, der genuine epistemische Rationalität nur im Rahmen wissenschaftlicher Expertise verortet, ebenso wie die deutsche Schulphilosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff. Immanuel Kant auf dem Kontinent und David Hume auf der Insel sind die beiden großen Zerstörer dieser Tradition, die allerdings in idealistischen und positivistischen Formen bis in die Gegenwart immer wieder auflebt. Der Grund hierfür könnte sein, dass das Zerstörungswerk von Kant in einer neuen problematischen Dichotomisierung von (empirischem) Aposteriori und (synthetischem) Apriori und das von David Hume in einen mindestens ebenso problematischen Naturalismus mündet.

Im Folgenden möchte ich anhand der Beispiele der Entscheidungstheorie (III), des Utilitarismus (VI) und des Kontraktualismus (V) für die Kontinuität lebensweltlichen und wissenschaftlichen, speziell sittlichen und ethischen Wissens argumentieren. Es soll gezeigt werden, dass Theorien rationaler Entscheidung ebenso wie Ansätze aus der Ethik und der Politischen Philosophie scheitern, wenn sie die lebensweltliche Begründungspraxis ausklammern. Damit gewinnt die lebensweltliche Verständigungspraxis, die geteilte Lebensform als Ganze zwar keinen fundamentalen, letztbegründenden Status – sie muss sich jedoch in wissenschaftliche und philosophische Beschreibungsformen einfügen lassen. Die Lebenswelt ist für wissenschaftliche Theorien somit *sowohl* Instanz ihrer Bewährung *als auch* Gegenstand ihrer Kritik.

III.

In den ökonomischen Disziplinen ist die Auffassung verbreitet, über eine in sich schlüssige und alternativlose Theorie der Rationalität zu verfügen. Diese hat sowohl normativen wie deskriptiven Status, insofern als sie sowohl Hand-

lungsempfehlungen als auch empirische Erwartungen begründet. Den Kern dieser Theorie bildet das *Optimierungskriterium*: Optimiere die Folgen deines Handelns oder: Handle so, dass der Erwartungswert deines Nutzens (gegeben die Wahrscheinlichkeiten relevanter Umstände) maximal ist. In diesem Kriterium steckt eine doppelte Subjektivierung: Zum einen wird Nutzen über die subjektiven Präferenzen der Akteure bestimmt und nicht mehr – wie in den Frühzeiten der ökonomischen Theorie – über objektive Kriterien des Wohlergehens.¹⁶ Zum anderen werden Wahrscheinlichkeiten über subjektive Erwartungen, also die Bereitschaft zu wetten bestimmt.¹⁷ Dieses Kriterium artikuliert die Grundintuition, dass rationales Handeln auf die Optimierung des eigenen Wohlergehens gerichtet ist. Das klingt so selbstverständlich, dass jede Kritik zunächst abwegig erscheint. Folgende Überlegung mag jedoch die Bereitschaft wecken, das ökonomische Rationalitätskonzept einer philosophischen Analyse zu unterziehen.

Stellen wir uns die folgende Frage: Kann eine Handlung geboten sein, ohne rational zu sein? Mit anderen Worten: Kann es sein, dass wir eine Handlung vollziehen *sollten*, die irrational ist? Wenn wir auf diese Frage mit »Nein« antworten, dann können – gegeben das dargestellte Kriterium rationalen Handelns – nur solche Handlungen je individuell geboten sein, die das Wohlergehen des betreffenden Akteurs optimieren. Dann sind altruistische oder auch kooperative Handlungen niemals geboten, weil irrational. Wenn jedoch altruistische oder kooperative Handlungen wenigstens gelegentlich geboten sind, dann lässt sich dieses Rationalitätskriterium nicht aufrechterhalten. Denn unter einer Theorie der Rationalität, die nicht zugleich normativ ist, also dem betreffenden Akteur empfiehlt, entsprechend zu handeln, kann ich mir nichts vorstellen. Wenn man den normativen Charakter der Rationalitätstheorie aufgibt, dann wird der Terminus »rational« willkürlich und es lässt sich – in Anlehnung an George Edward Moore – nicht mehr fragen: Diese Handlung entspricht dem Kriterium der Rationalitätstheorie T, aber ist sie auch wirklich rational? Die Theorie hätte keine kritische Prüfungsinstanz mehr und würde lediglich auf einer (Nominal-) Definition beruhen, wäre also inhaltlich ohne Substanz.

Meiner Ansicht nach sollten wir Rationalität *über Gründe*, genauer: über

16 Allerdings gibt es in den letzten Jahren eine Art Renaissance der klassischen ökonomischen Theorie, die von der schottischen Moralphilosophie, dort speziell der utilitaristischen Ethik ihren Ausgangspunkt nimmt. Nutzenbestimmungen im Sinne objektiven Wohlergehens haben Konjunktur und profilierte Ökonomen wenden sich von subjektiven Präferenzen als Basis der Beurteilung ab.

17 Vgl. die sorgfältige, wissenschaftstheoretisch reflektierte Darstellung von Wolfgang Stegmüller in *Probleme und Resultate aus der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. IV: Personelle und statistische Wahrscheinlichkeiten. Erster Halbband: Personelle Wahrscheinlichkeiten und rationale Entscheidung, Berlin 1973, Teil II, Kap. 1.

praktische Gründe bestimmen. Demnach ist eine Handlung rational, wenn es keine alternative Handlung gibt, für die die besseren Gründe sprechen. Dabei können die Interessen anderer Personen einen guten Grund abgeben, rücksichtsvoll zu handeln – auch dann, wenn damit das eigene Wohlergehen nicht optimiert wird. Mit anderen Worten: Altruistische Motive können rationale Handlungen begründen. Ebenso kann es für einen Akteur wohl begründet sein, sich an einer gemeinsamen Praxis zu beteiligen, wenn er diese befürwortet – auch wenn die eigene Beteiligung mit Kosten für das Wohlergehen des Handelnden verbunden ist und es andere gäbe, die sich an seiner Stelle beteiligen könnten. Das heißt kooperativ motiviertes Handeln kann rational sein. Wenn wir uns die gesamte Vielfalt praktischer Gründe, die unser Handeln bestimmen (die wir etwa bei kritischen Nachfragen anführen und die uns helfen das Verhalten anderer zu interpretieren), vor Augen führen, dann kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass das eigene Wohlergehen dabei eine untergeordnete Rolle spielt. Wir verfolgen zahlreiche Ziele in unserer alltäglichen Praxis – das eigene Wohlergehen gehört dazu, aber es ist nur selten direktes und nur gelegentlich indirektes Ziel unserer Handlungen. Und selbst wenn man das Wohlergehen anderer Personen in den Begriff des individuellen Wohlergehens mit einbezieht, bleibt die Idee der Reduktion aller Handlungsgründe auf eigenes und fremdes Wohlergehen ein abstraktes, mit der lebensweltlichen Praxis nicht in Einklang zu bringendes Prinzip.

Dies lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Jemand bittet mich um einen Gefallen; ich tue dies, weil ich darum gebeten wurde. Wie übersetzen wir diesen Handlungsgrund (die ausgesprochene Bitte) in die Sprache der eigenen (oder auch der kollektiven) Maximierung des Wohlergehens? Folge ich der Bitte, um mein eigenes Wohlergehen zu maximieren? Nein, der Handlungsgrund ist die ausgesprochene und an mich gerichtete Bitte, keine Kalkulation meines eigenen Wohlergehens. Ist es das Wohlergehen der Person, die diese Bitte ausgesprochen hat? Nein, denn die Frage, wie diese Bitte mit dem Wohlergehen der diese Bitte äußernden Person verbunden ist, ist irrelevant. Die ausgesprochene Bitte selbst bildet für mich den Handlungsgrund und nicht meine Vermutung, dass das Wohlergehen der mich bittenden Person von deren Erfüllung betroffen ist. In der von uns praktizierten und interpersonell geteilten Lebensform beruhen gute Handlungsgründe auf ausgesprochenen Bitten, Aufforderungen oder Weisungen (*präskriptiven* Sprechakten).¹⁸ Wir können sagen: Präskriptionen strukturieren unsere geteilte Lebensform. Der Status dieser Präskriptionen ist aber ein normativer: Es ist nicht die Tatsache der ausgesprochenen Bitte (Aufforderung, Weisung) selbst, die unsere Lebensform strukturiert, sondern die geteilte Überzeugung, dass es sich um eine *berechtigte* Bitte (Aufforderung, Weisung)

18 Dies sind nur drei Formen präskriptiver Sprechakte, die Reihe ließe sich natürlich fortsetzen.

handelt. Wir verstehen Bitten (Aufforderungen, Weisungen) als Ausdruck der Intentionen des Äußernden, wobei diese Intentionen allein keinen praktischen Grund hervorbringen, sondern erst der Status, den die jeweilige Äußerung der Intention als eine verpflichtende Bitte (Aufforderung, Weisung) hat. Nochmals an einem Beispiel verdeutlicht: Wenn ich gestern aufgrund einer Bitte, die ich als berechtigt ansah, versprochen habe, heute um 16 Uhr zu einer Verabredung ins Café zu kommen, dann habe ich heute einen guten Grund, mich um die versprochene Zeit dort einzufinden. Auch für solche *kommissiven* Sprechakte gilt, dass sie gute Handlungsgründe konstituieren – unabhängig davon, ob das so begründete Handeln mein eigenes Wohlergehen (oder das anderer Personen) optimiert. Die Erfüllung eines gegebenen Versprechens ist nicht schon deswegen irrational, weil sie das Wohlergehen der Person, die das Versprechen gegeben hat, oder auch das Wohlergehen der Person, der dieses Versprechen gegeben wurde, nicht optimiert. Das Wohlergehen der beteiligten Personen ist zunächst schlicht irrelevant dafür, ob ein gegebenes Versprechen zu erfüllen ist. Als berechtigt empfundene Versprechen selbst konstituieren lebensweltlich gute Handlungsgründe und bestimmen über gute Handlungsgründe das, was rational oder irrational ist. Eine Person, die regelmäßig Versprechen gibt, die sie bricht, ist irrational.

Soziale Rollen sind mit Verpflichtungen verbunden, sie sind geradezu dadurch definiert, dass sie bestimmte Verpflichtungen mit sich bringen. Denn wir bestimmen soziale Rollen über die normativen Regeln, die das Handeln festlegen, mit denen diese Rollen ausgefüllt werden: Lehrer, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihren Schülern haben, sind keine Lehrer; Eltern, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihren Kindern haben, sind keine Eltern; eine Regierung, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihrer Bürgerschaft hat, ist keine Regierung. Diese *kommunitären* Pflichten konstituieren auch gute Handlungsgründe. Wäre dem nicht so, würde die von uns geteilte Lebensform aufhören zu existieren und die lebensweltlichen Praktiken der Verständigung, der Begründung und der Interaktion würden obsolet. Handlungen können also auch rational sein, weil sie kommunitären Pflichten entsprechen.

Menschen sind frei und gleich, sie verdienen gleichen Respekt, unabhängig davon, welche Hautfarbe sie haben, welche Sprache sie sprechen, welcher Herkunft sie sind, in welcher Region sie leben, welchem Geschlecht sie angehören. Wir billigen ihnen gleiche Autonomie, gleiche Autorschaft, das heißt die gleiche Fähigkeit, ein Leben selbst zu verantworten, zu und die Menschenrechte bilden den normativen Rahmen, innerhalb dessen sich Freiheit und Gleichheit verwirklichen können. Diese beiden miteinander verkoppelten Normen der Freiheit und der Gleichheit bilden den Kern der demokratischen Lebensform, die – ausweislich des globalen Menschenrechtsdiskurses und der Entwicklung des Völkerrechtes seit dem Zweiten Weltkrieg – zumindest unter einem normativen

Gesichtspunkt universell geworden ist.¹⁹ Auch *Normen* wie die der Freiheit und Gleichheit, der gleichen Würde und Autonomie konstituieren gute Handlungsgründe. Allein die Tatsache, dass eine Gruppe von Personen diskriminiert wird, gibt Grund, dagegen etwas zu unternehmen. Es sind nicht nur präskriptive oder kommissive Sprechakte oder kommunitäre Rollen, die gute Handlungsgründe nach sich ziehen, sondern auch Normen allgemeineren oder abstrakteren Typs, die man als Prinzipien bezeichnen kann. Wir können offenlassen, ob sich das Gesamt der in unserer Lebensform manifesten und durch lebensweltliche normative Überzeugungen gestützten Handlungsgründe auf einige oder möglicherweise nur auf ein einziges Prinzip reduzieren lässt. Eindeutig ist jedoch, dass das Prinzip der Optimierung des eigenen Wohlergehens als ein in diesem Sinne fundamentales Prinzip ausscheidet.

IV.

Dass die Optimierung des eigenen Wohlergehens nicht das Kriterium für rationales Handeln sein kann, wurde von ethischen Theorien früh erkannt. Keine andere ethische Theorie treibt die Opposition von Eigeninteresse und Moral so weit auf die Spitze wie der Utilitarismus. Seinen unterschiedlichen Varianten ist dreierlei gemeinsam: Zum einen eine Werttheorie, die besagt, dass individuelles Wohlergehen das einzige ist, was moralisch in letzter Instanz zählt. Zum anderen das Postulat der Gleichheit, wonach jedes individuelle Wohlergehen von gleicher Relevanz, also gleichermaßen zu berücksichtigen ist. Und schließlich die Pflicht, die Summe des Wohlergehens in der Welt zu optimieren. *Regel-* und *Handlungsutilitarismus* unterscheiden sich darin, welche Form sie dieser Pflicht geben: Der Handlungsutilitarismus fordert direkte oder konsequentialistische Optimierung; das heißt er fordert, dass jede einzelne Handlung die Nutzen-summe optimiert. Der Regelutilitarismus verlangt dagegen, das gemeinsame Wohl indirekt, nämlich über eine geeignete Regelkonformität zu fördern.

Zwischen diesen beiden Grundvarianten besteht ein fundamentaler Unterschied, nicht nur insofern, als von ihnen unter Umständen verschiedene Handlungsempfehlungen gegeben werden.²⁰ Der Unterschied geht weit tiefer, so

19 Die These, dass die demokratische Lebensform auf der Verkoppelung von Freiheit und Gleichheit beruht, wird detaillierter ausgeführt in Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, Kap IV; eine bestimmte, nämlich deontologische Form des Egalitarismus wird verteidigt in J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Kap. 19.

20 Dies ist von Handlungsutilitaristen immer wieder – teilweise bis heute – bestritten worden. Die Konsequentialisten unter den Utilitaristen meinten, dass eine immer weiter gehende Spezifizierung der Regeln, deren allgemeine Befolgung die Nutzensumme fördert, den Regeln mit dem Handlungsutilitarismus konvergieren lasse. Diese Äquivalenzthese ist allerdings

dass man durchaus sagen kann, Regel- und Handlungsutilitarismus gehören zwei unvereinbaren Traditionen der Moralphilosophie an. Der Handlungsutilitarismus ist philosophisch sparsam: Er kennt nur einen einzigen Wert und dieser ist die Summe des individuellen Wohlergehens. Hieraus ergibt sich, dass, wenn der einzige Wert die Summe des Wohlergehens ist, wir bei allem, was wir tun, diese zu maximieren suchen sollten. Man könnte sagen, das Gesamt unserer Praxis wird instrumentell gegenüber diesem zentralen Wert. Trotz seiner individualistischen Begründung (die in dem Hinweis besteht, dass jede einzelne Person nach ihrem eigenen Wohlergehen strebt und wir als moralische Akteure eigenes und fremdes Wohlergehen gleich gewichten sollten) hat der praktizierte Handlungsutilitarismus kollektivistische Konsequenzen. Denn da das Wohlergehen jeder einzelnen Person nur einen minimalen Teil der Summe des universellen Wohlergehens ausmacht, wird nicht nur die einzelne Handlung, sondern das Leben einzelner Individuen instrumentalisiert. Das Leben als Ganzes steht unter dem Gebot, der Summe des kollektiven Wohlergehens zu dienen. Wenn dies die völlige Aufopferung oder sogar Versklavung Einzelner verlangt, so ist das nicht nur erlaubt, sondern sogar moralisch geboten. Die Tatsache, dass jedes einzelne Individuum nur über ein Leben verfügt, so dass sich die Abwägung von Vor- und Nachteilen in der Zeit (wie wir sie häufig vornehmen, wenn wir bspw. behaupten, heute bestimmte Nachteile in Kauf zu nehmen um eines späteren Vorteiles willen) auf das Verhältnis der individuellen Leben zueinander nicht übertragen lässt, spricht gegen eine utilitaristische Ethik diesen Typs. John Rawls bezeichnet dies als die »separateness of persons«²¹, die Getrenntheit der Personen, die vom Handlungsutilitarismus nicht berücksichtigt wird.

Der Regelutilitarismus dagegen verlangt die Einhaltung von Regeln, auch wenn die einzelne regelkonforme Handlung die Nutzensumme nicht optimiert. Die individuelle Praxis wird gewissermaßen in die Struktur einer kollektiven Praxis eingebettet und die kollektive Praxis wird dann utilitaristisch, also hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Nutzensumme beurteilt. Die jeweilige Struktur, das Regelsystem in der kollektiven Praxis ist dabei instrumentell, aber die einzelne Handlung wird nur als regelkonform oder regeldysform beurteilt, ihr Beitrag zur Nutzensumme ist irrelevant. Dieser Unterschied zum Handlungsutilitarismus hat weitreichende Konsequenzen, wie folgende Überlegung zeigt: Für den Handlungsutilitaristen macht das Gebot der individuellen Optimierung Kooperation unmöglich. Ideale Handlungsutilitaristen leben daher in

schon 1977 von John C. Harsanyi mit einfachen theoretischen Mitteln widerlegt worden. Vgl. John C. Harsanyi: »Rule Utilitarianism and Decision Theory«, in: *Erkenntnis* (11) 1977, S. 25–53. Vgl. ebenso: Julian Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, Oldenbourg 1993, Kap. 5 und 6.

21 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975 [EA 1971], S. 45.

einer Gesellschaft, die nach ihren eigenen Maßstäben nicht optimal ist.²² Für den Regelutilitarismus ist Kooperation dagegen möglich. Insofern weist der Regelutilitarismus durchaus Parallelen mit der Kantischen Ethik auf. Denn auch wenn das *Wollen-Können* des Kantischen Maximen-Tests in erster Linie ein logisches ist, so rücken doch für beide ethischen Paradigmen die Regeln hinter den Handlungen und deren Befolgung ins Zentrum. Die Tatsache, dass eine Handlung regelkonform ist, zeichnet diese als moralisch geboten aus und die Regeln selbst sind nicht konventionell oder kulturell gegeben, sondern von Menschen zu verantworten und gegebenenfalls zu verändern. Beide ethischen Paradigmen führen zu einer moralischen Vergesellschaftung individueller Praxis, die als konstitutiver Teil einer gemeinsamen menschlichen verstanden wird (und zwar unabhängig von ihren jeweiligen kausalen Folgen). Beide sind mit der »gemeinen sittlichen Vernunft«²³ eher in Einklang zu bringen als der radikale, konsequentialistische Handlungsutilitarismus. Der Regelutilitarismus ist gewissermaßen eine Zwischenstation auf dem Wege zu einer deontologischen Moralität, die individuelles Handeln nicht mehr einem umfassenden Optimierungsgebot unterstellt, sondern Grenzen festlegt, die zu beachten sind, um ein autonomes Leben aller zu ermöglichen. Deontologische Ethiken des Kantischen Typs erlauben die Integration lebensweltlicher Handlungsgründe, sie unterwerfen die Motive unseres Handelns einer moralischen Prüfung, aber ersetzen diese nicht durch ein neues Handlungsmotiv. Der Utilitarismus (auch der Regelutilitarismus, selbst wenn in geringerem Maße als der Handlungsutilitarismus) ersetzt dagegen die Vielfalt lebensweltlicher Gründe durch ein einziges Kriterium moralisch richtigen Handelns, das in der Lebenswelt nicht verankert ist, nämlich die Optimierung der Nutzensumme. Entsprechend gerät die utilitaristische Ethik in einen fundamentalen Konflikt mit lebensweltlichen Handlungsgründen, wie sich an folgender Überlegung zeigen lässt:

Menschen haben individuelle Rechte, die ihre Autorschaft garantieren. Jede Person hat das Recht, selbst zu entscheiden, wo und mit wem sie leben will, welchen Beruf sie anstrebt, welche Meinungen sie äußert und mit wem sie sich zusammenschließt. Diese und viele andere individuelle Rechte haben Verfassungsrang, sie sind durch Grundrechtsartikel garantiert und bestimmen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Dem utilitaristischen Denken sind moralische

22 Dieses Argument habe ich detaillierter ausgeführt in einer Diskussion mit Richard M. Hare: Julian Nida-Rümelin: »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften?«, in: Christoph Fehige/Georg Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1995, S. 42 – 52 und Richard M. Hare: *Replik auf Julian Nida-Rümelin »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften?«*, ebd., S. 336 – 342.

23 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe Band VI, Berlin 1907 [EA 1785], 1. Abschnitt.

und juristische Rechte fremd.²⁴ Das ist merkwürdig, denn der Utilitarismus ist ein Produkt der (schottischen) Aufklärung, er begleitet den Aufstieg des Bürgertums zur bestimmenden Klasse und einer seiner bedeutendsten Vertreter, John Stuart Mill, kann als einer der Gründerväter des politischen Liberalismus gelten. Wie erklären sich diese Feindseligkeit gegenüber Menschenrechten und der dem Utilitarismus inhärente Kollektivismus? Zur politischen Dimension will ich hier nicht viel sagen, lediglich dass der Liberalismus von seinen Anfängen bis heute zwei normative Grundorientierungen aufweist, die miteinander in Konflikt geraten: Das ist zum einen die Idee der ökonomischen Effizienz, die Orientierung auf Wohlfahrtsgewinne²⁵ und zum anderen diejenige der individuellen Rechte und Freiheiten, wobei diese universalistisch, also als gleiche individuelle Rechte verstanden werden. Während in der politischen Arena die liberale Weltanschauung dominiert, wonach beides nur zwei Seiten einer Medaille und somit Freiheitsrechte das beste Instrument der Wohlfahrtsteigerung sind, wurde mit den Methoden der *collective choice*-Theorie bewiesen, dass Pareto-Effizienz und individuelle Freiheit logisch inkompatibel sind.²⁶ Libertäre Denker wie Robert Nozick und utilitaristische wie Peter Singer repräsentieren die Extreme im zeitgenössischen Spektrum der Politischen Philosophie, während Rawls eine mittlere Position einnimmt: Seine Theorie mit dem vorgeordneten ersten Prinzip der Gerechtigkeit (das gleiche maximale Grundfreiheiten fordert) und dem nachgeordneten Verteilungsprinzip (wonach Ungleichheiten nur gerechtfertigt sind, wenn sie allen, zumal den gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten zum Vorteil gereichen) verbindet deontologische und konsequentialistische Elemente miteinander.²⁷ Utilitarismus wie Libertarismus reduzieren die gesamte Vielfalt lebensweltlicher Gründe auf jeweils eine Fundamentalkategorie, nämlich kollektives Wohlergehen bzw. Locke'sche Eigentumsrechte.²⁸ Das macht beide Theorievarianten übersichtlich, bringt jedoch auch einen tiefen Konflikt mit unseren lebensweltlichen moralischen Überzeugungen mit sich. Für den Utilitarismus wurde dies mit dem Hinweis auf die zu beachtende *separateness of*

24 Verwiesen sei auf Jeremy Benthams berühmte Einschätzung der französischen Menschenrechtserklärung als »nonsense upon stilts«. Vgl. seinen Aufsatz »Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution«, in: Philip Schofield/Catherine Pease-Watkin/Cyprian Blamires (Hrsg.), *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Oxford 2002, S. 317–434.

25 Vgl. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London/New York 1957 [EA 1776].

26 Vgl. hierzu Amartya K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Edinburgh 1970, Kap. 6. Vgl. ebenso Lucian Kern/Julian Nida-Rümelin, *Logik kollektiver Entscheidungen*, München 1994 sowie J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Kap. 11 und 15.

27 Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, §§ 11, 12 und 13.

28 Vgl. John Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart 2003 [EA 1690], § 6.

persons bereits gezeigt; für den Libertarismus gibt es dagegen keine sozialen Hilfspflichten und keine bürgerschaftliche Kooperation. Zwei konstitutive Elemente einer vitalen demokratischen Ordnung gelten damit als ethisch nicht gerechtfertigt. Ethische und politische Theorien dieses Typs ernst genommen würden die normativen Ordnungen, in denen wir leben, zerstören. Der Utilitarismus würde das Gesamt menschlicher Praxis einem kollektiven Optimierungsgebot unterstellen, dessen inhumane Konsequenzen auf der Hand liegen. Insbesondere ein praktizierter Handlungsutilitarismus würde alle uns vertrauten individuellen Freiheitsrechte beseitigen und die normative Basis der Verständigung und der Kooperation zerstören. Der Libertarismus als Programm der individuellen und politischen Praxis ernst genommen würde dagegen zwar einige zentrale Freiheitsrechte, nämlich die Locke'schen Eigentumsrechte, wahren, aber Solidarität und Mitmenschlichkeit, soziale Institutionen und öffentliche Bildungseinrichtungen unmöglich machen. Die Eleganz und Übersichtlichkeit reduktionistischer Theorien der praktischen Philosophie sind nur im philosophischen Seminar faszinierend, außerhalb würden sie jede humane moralische und politische Praxis unmöglich machen.²⁹

V.

Das gleiche strukturelle Defizit bei der Berücksichtigung unserer lebensweltlichen Praxis weist auch der Kontraktualismus auf. Dieser nimmt seinen Ausgangspunkt in der Frage, was Menschen dazu motiviert, moralisch zu handeln. Die kontraktualistische Tradition des ethischen und politik-theoretischen Denkens hat auf diese Frage eine einfache Antwort: Es ist das jeweilige Eigeninteresse. Die klassische Form des Kontraktualismus von Thomas Hobbes ist dabei die konsequenteste. Denn nach Hobbes handelt jeder Mensch zu jeder Zeit *ausschließlich* aus dem Motiv heraus, seinen eigenen Interessen zu dienen.

29 Der Pragmatismus, für den ich plädiere, kann daher auch so verstanden werden: Praktische und theoretische Philosophie sollte so betrieben werden, dass ihre Theorien und Kriterien ernst genommen werden können. Die Freude am Argument um seiner selbst willen und die resultierenden philosophischen Überspanntheiten bis in die Gegenwart gefährden die moralische, politische und kulturelle Relevanz der Philosophie. Die etwas altbackene Forderung des Aristoteles oder auch des Konfuzius, dass der Gebildete nur die Genauigkeit fordert, die dem Gegenstand angemessen ist, und dass er sich der Grenzen der Theorie, der Reduktion, der Präzisierbarkeit bewusst ist, kann man als eine Haltung des Respekts gegenüber der Komplexität lebensweltlicher Praxis verstehen. Der britische Pragmatist Ferdinand Schiller hat seine Position nicht zufällig als »humanism« bezeichnet (Vgl. Ferdinand C.S. Schiller: »Humanismus«, in: Ekkehard Martens (Hrsg.), *Pragmatismus*, Stuttgart 1975, S. 188–204.) Für diese Form von Humanismus stehen so unterschiedliche Denker wie Aristoteles, Erasmus von Rotterdam, Montaigne, Dewey und Putnam.

Deshalb halten sich Menschen auch nicht an Regeln, deren allgemeine Befolgung in ihrem langfristigen Interesse wäre, wenn die aktuelle Einhaltung dieser Regel ihnen schadet. Es bedarf daher einer Zentralinstanz, die den Bruch der von allen gewünschten Regeln sanktioniert und so Moralität und Eigeninteresse als einzigen Motor menschlichen Handelns zusammenführt.

Die Ursprungsvariante des Kontraktualismus begründet Regeln über das allgemeine und somit auch je individuelle Interesse an der Einhaltung der jeweiligen Regel,³⁰ während die Handlungsmotivation von der ethischen Begründung abgekoppelt wird. Denn das allgemeine Interesse an der Einhaltung einer Regel motiviert den Einzelnen nicht, sich an diese Regel zu halten. Die Entscheidung, eine allgemein gewünschte Regel zu befolgen oder aber punktuell von dieser Regel abzuweichen, stellt dabei ein n-Personen-Gefangenendilemma dar. Das heißt sie folgt einem Muster, nach dem die je individuelle Befolgung des eigenen Interesses ein Ergebnis hervorbringt, das für alle nachteilig ist. Man kann dies auch folgendermaßen formulieren: Die kollektive Handlung je individuell optimierender Akteure ist für alle ungünstiger als eine kollektive Handlung, die realisiert worden wäre, wenn alle Beteiligten auf die Optimierung ihres eigenen Vorteils verzichtet hätten. In meinen Augen spricht viel dafür, dass Thomas Hobbes diese Interaktionsstruktur dreihundert Jahre vor dem Aufkommen der Spieltheorie³¹ als Gefangenendilemma durchschaut hat³².

Der Kontraktualismus löst dieses Dilemma zweistufig: Zunächst wird durch eine kollektive Strategie eine kooperative Lösung festgelegt, die für alle im Vergleich zum Ergebnis je individueller Optimierung vorteilhaft ist; in einem zweiten Schritt wird über Kontrolle und Sanktion sichergestellt, dass niemand mehr ein Interesse daran hat, von dieser kooperativen Lösung abzuweichen. Der Kontraktualismus führt Motivation und Moral also über ein passendes Design von Institutionen zusammen – dies macht ihn für Ökonomie und Politische Theorie so attraktiv.³³ Der zeitgenössische Kontraktualismus kann dabei auf das

30 Eine konsequente Ausarbeitung zur ethischen Theorie hat Bernard Gert vorgelegt, ursprünglich in *The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality*, New York 1970, dann modifiziert und differenziert in *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford 1988. Ähnliche Entwürfe gibt es von Alan Gewirth (*Reason and Morality*, Chicago 1978) und jüngst in Deutschland von Peter Stemmer (*Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin 2000).

31 Insofern man die Publikation des Werkes von John von Neumann und Oskar Morgenstern (*Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton 1944) zur Geburtsstunde der Spieltheorie erklärt.

32 Vgl. dazu detaillierter Julian Nida-Rümelin: »Bellum omnium contra omnes – Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des *Leviathan*«, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Thomas Hobbes – Leviathan*, Berlin 1996, S. 109 – 130.

33 Entsprechend einer in der Sekundärliteratur verbreiteten Interpretation ist die Politische Theorie Immanuel Kants in diesem Sinne kontraktualistisch: Sie verzichtet auf die motivationale Wirksamkeit moralischer Gründe und fordert die Etablierung eines Institutio-

Analyseinstrumentarium der Spieltheorie zurückgreifen und entsprechend komplexe institutionelle Lösungsstrategien entwickeln.³⁴ Doch trotz dieser Leistung weist das kontraktualistische Programm das gleiche fundamentale Defizit der zuvor besprochenen Paradigmen auf: Es versucht die Vielfalt und die normative Kraft lebensweltlicher Handlungsgründe durch sein zweistufiges Kriterium zu ersetzen. Die Konsequenz ist, dass zum einen weite Bereiche der moralischen Praxis ausgeblendet werden, zum anderen die Prüfungsinstanz der ethischen Theorie entfällt und schließlich die normative Verfasstheit humaner Praxis verfehlt wird:

Zum einen erschöpft sich Moralität nicht in Kooperationsbereitschaft. Wir haben Pflichten gegenüber Nicht-Kooperationsfähigen, zumal den Schwächsten. Auch haben wir die Rechte eines Individuums selbst dann zu achten, wenn dieses mit uns nicht in einer Kooperationsbeziehung steht. Es ist zwar zutreffend, dass ein Gutteil der Menschen- und Bürgerrechte unverzichtbar sind, um Kooperation zu sichern. Das heißt wir haben ein jeweils individuelles Interesse daran, dass diese Regeln allgemein befolgt werden, obwohl die Abweichung oft genug im Interesse einzelner Personen ist; insofern hat die Etablierung von Freiheitsrechten auch den Charakter einer Kooperations-Lösung. Aber diese gelten unabhängig von den kooperativen Vorteilen, die mit diesen verbunden sind. Der Irrtum des Kontraktualismus besteht darin, normative Grundhaltungen wie die des Respekts, der gleichen Achtung und Anerkennung menschlicher Individuen als bloßes Instrument gemeinsamer intentionaler Interessenverfolgung umzuinterpretieren.

Zum anderen reduziert das kontraktualistische Paradigma der praktischen Philosophie moralische Begründung auf rationales Eigeninteresse. Die zentrale These lautet, dass eine Handlungsweise, eine Regel, eine Institution, eine Rechtsnorm gegenüber einer Person genau dann begründet ist, wenn diese in ihrem Interesse ist. Auch wenn es unterschiedliche Vorschläge gibt, wie »im eigenen Interesse sein« verstanden werden sollte, so wird allein mit dieser Reduktion dem Kontraktualismus die Prüfungsinstanz entzogen. Denn wie alle

nensystems, das über geeignete Sanktionen sicherstellt, dass eine Bürgerschaft ohne moralische Motive dennoch die Autonomie jedes Einzelnen sichert. (Vgl. z. B. Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit*, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn 2007. Vgl. auch: Alice Ponchio: *Il rapporto tra etica e diritto. Per un'interpretazione comprensiva della morale di Kant. Das Verhältnis von Ethik und Recht. Für eine umfassende Interpretation der Moral Kants*, noch nicht veröffentlichte Dissertationsschrift, 2009.)

34 Mit der Neuen Institutionenökonomie, die auf den Ökonomie-Nobelpreisträger Ronald Coase und auf Oliver Williamson zurückgeht, ist aus diesem Ansatz ein ganzer Forschungszweig hervorgegangen. In der englischsprachigen Literatur stehen vor allem die Werke von Douglass C. North hervor, der für seine Beiträge zur Institutionenökonomie ebenfalls mit dem Ökonomie-Nobelpreis ausgezeichnet wurde, in der deutschsprachigen die von Karl Homann, Rudolf Richter und Martin Leschke.

reduktionistischen Theorien behauptet dieser, das Gesamt oder zumindest zentrale Teile der von uns akzeptierten Gründe durch sein Kriterium ersetzen zu können. Damit entwertet er weite Teile unserer lebensweltlichen Gründe – und beraubt sich damit selbst seiner Überprüfungsinstanz. Denn wie sollen wir überprüfen, ob uns eine Theorie plausibel erscheint, wenn nicht anhand der Gründe, die wir lebensweltlich für gut erachten? Auch im Rahmen der Politischen Philosophie muss (wie oben für die Entscheidungstheorie bereits angedeutet) das vorgeschlagene Kriterium in Frage gestellt werden können – ansonsten haben wir es nicht mit einer Theorie, sondern mit einem bloßen Dogma zu tun. Die Analogie zwischen einer reduktionistischen Theorie wie dem Kontraktualismus und einem Descartes'schen Rationalismus liegt auf der Hand: Eine »Theorie«, die von allen Sinnen, aller Erfahrung und allen lebensweltlichen normativen wie empirischen Überzeugungen abstrahiert, ist keine. Denn ohne eine Überprüfungsinstanz kann sie weder scheitern noch sich bewähren und schrumpft zu einem bloßen Postulat, das man sich außerhalb der akademischen Diskussion als realer Teilnehmer einer moralischen Praxis nicht zu Eigen machen kann. Auch der Kontraktualist würde – wie der Utilitarist und der Libertäre – radikal vereinsamen, wenn er seinen theoretischen Überzeugungen eine entsprechende Verständigungs- und Interaktionspraxis folgen ließe.

Vor allem aber verfehlt der Kontraktualismus die normative Verfasstheit unserer Praxis. Wenn wir glauben, gute Gründe zu haben für eine bestimmte Überzeugung, dann haben wir diese Überzeugung (als rationale Personen). Wenn wir glauben, gute Gründe zu haben etwas zu tun, dann tun wir das betreffende (als rationale Personen). Wir sind nicht erst dann von einer Proposition überzeugt, wenn sich diese als nützlich erweist. Wir tun nicht erst dann das, für welches die besseren Gründe sprechen, wenn wir meinen, dass es in unserem persönlichen Interesse sei. So denken wir nicht und so handeln wir nicht. Und im Rahmen einer humanen Lebensform können wir so nicht denken und so nicht handeln.

In jedem der diskutierten Beispiele war es letztlich die gleiche Eigenschaft, die die betreffenden Theorien scheitern ließ: Nämlich die Eigenschaft, analog zum Descartes'schen Rationalismus die Gesamtheit unserer lebensweltlichen Gründe zu entwerten und durch ein mehr oder weniger einfaches Kriterium zu ersetzen. Dies hat zur Folge, dass die entsprechenden Paradigmen lediglich Postulat-Charakter haben und ihren Status als normative Theorien ebenso wie ihre Fähigkeit, zur konkreten Handlungsorientierung beizutragen, einbüßen. Eine normative Theorie muss sich an der Vielfalt lebensweltlich etablierter und von uns akzeptierter Gründe messen lassen. Zugleich gewinnt sie Orientierungskraft, weil sie diese Vielfalt systematisiert, vereinheitlicht und Inkohärenzen des normativen Urteils sowie der konkreten Praxis beheben kann. Dies lässt sich interessanterweise sogar anhand der zeitgenössischen Entscheidungstheorie

illustrieren: Das für die Entscheidungstheorie zentrale Nutzentheorem begründet die *rational choice*-Theorie weder inhaltlich in ihrer konsequentialistischen Optimierung noch methodisch in ihrer Reduktion der Handlungsgründe auf Eigeninteresse. Die ausschlaggebenden Postulate des Nutzentheorems³⁵ sind vielmehr durchgängig kohärentistischer Natur, das heißt sie fordern von einer rationalen Person lediglich kohärente Präferenzrelationen. Tatsächlich spricht viel dafür, dass unabhängig von den Inhalten der Gründe, die unsere normativen Stellungnahmen leiten, die daraus resultierenden Präferenzen soweit kohärent sein sollten, dass sie – idealiter – die Postulate des Nutzentheorems erfüllen. Die zwingende Schlussfolgerung aus dieser Erkenntnis ist, dass sich rationale Präferenzen metrisieren lassen, also durch eine reell-wertige Funktion repräsentierbar sind und man damit den gesamten technischen Apparat, das heißt die Methoden der Entscheidungs- und der Spieltheorie³⁶ für die Analyse und Rekonstruktion Gründe-geleiteter rationaler bzw. moralischer Praxis anwenden kann. Die Kritik an der reduktionistischen und konsequentialistischen *rational choice*-Doktrin führt also nicht notwendigerweise zu einer Abkopplung der praktischen Philosophie von der rationalen Entscheidungstheorie – was für die interdisziplinären Beziehungen zwischen praktischer Philosophie und Sozialwissenschaften von großer Bedeutung ist.³⁷ Es ist interessant zu beobachten wie in der ökonomischen Analyse – meist unter dem Schlagwort *behavioural economics* – zunehmend auf lebensweltliche Praktiken Bezug genommen wird. Die daraus resultierende Spaltung in *rational choice*-Dogmatiker

35 Vgl. J. Neumann/O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, § 3. Weitere Axiomatisierungen finden sich bei Jacob Marschak: »Rational behaviour, uncertain prospects, and measurable utility«, in: *Econometrica* (18) 1950, S. 111 – 141. Mit dieser Thematik habe ich mich mehrfach auseinandergesetzt und verweise für Interessierte auf J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, §§ 8, 9 und 51. Vgl. ebenso »Rational Choice: Extensions and Revisions«, »Rationality: Coherence and Structure« sowie »Why Rational Deontological Action Optimizes Subjective Value«, alle abgedruckt in Julian Nida-Rümelin, *Entscheidungstheorie und Ethik/Decision Theory and Ethics*, München 2005.

36 Wobei zu beachten ist, dass beim Übergang von der Entscheidungstheorie im engeren Sinne (also von der Theorie rationaler Entscheidungen angesichts ungewisser Bedingungen) zur Spieltheorie (d.h. der Theorie rationaler Entscheidungen in Interaktionen) zusätzliche Postulate implizit und explizit hinzutreten, die teilweise sogar mit den Postulaten des Nutzentheorems unvereinbar sind. Vgl. Julian Nida-Rümelin: »Rational Choice: Extensions and Revisions« in: *Ratio* (VII) 1994, S. 122 – 144.

37 Ich hoffe in meiner eigenen Arbeit deutlich gemacht zu haben, dass diese interdisziplinäre Kooperation möglich ist und fruchtbar sein kann. Die Tatsache, dass ich mich in der vergangenen Dekade mit den damit zusammenhängenden Fragestellungen bestenfalls am Rande auseinandergesetzt habe, sollte nicht als nachträgliche Distanzierung gedeutet werden – wenn ich auch gerne zugebe, dass mein Optimismus den zu erwartenden Ertrag entscheidungstheoretischer Methoden in der Ethik und der Politischen Philosophie betreffend angesichts der dominierenden reduktionistischen Tendenzen und der hartnäckigen Dogmatik der *rational choice*-Proponenten heute etwas gedämpft ist.

und Empiriker ökonomischer Analyse wäre überwindbar, wenn sich in der Ökonomie die Einsicht in den kohärentistischen Charakter der Grundpostulate rationaler Entscheidung durchsetzen würde.³⁸

VI.

Die Hume'sche Tradition der praktischen Philosophie meint, dass Rationalität über die jeweils gegebenen Wünsche (*desires*) und Überzeugungen (*beliefs*) zu bestimmen sei. Sie stellt sich damit in einen Gegensatz zur stoizistischen und später Kantischen Tradition, wonach es gerade das Spezifikum eines freien und vernünftigen Individuums ist, sich von seinen Wünschen distanzieren zu können. Bei Kant ist diese Distanzierung eingeeengt auf moralisch motivierte Handlungen; meiner Ansicht nach sollte man aber an der stoizistischen Intuition festhalten, wonach es gerade den Kern der personalen Verantwortung ausmacht, dass wir Stellung nehmen zu unseren eigenen Wünschen und Neigungen und je nach Stellungnahme (das heißt gemäß dem normativen Urteil, zu dem wir am Ende unserer Deliberation kommen) handeln. Damit werden die deskriptive und die normative Stellungnahme einander angenähert: Denn in beiden Fällen haben wir Gründe – für das, was wir glauben, ebenso wie für das das, was wir tun. Meine These ist, dass dies die *personale Identität* ausmacht. Wünsche und Neigungen kommen und gehen, Gründe bleiben und eine Veränderung von Gründen bedarf selbst wieder einer Begründung. Die sich in der Zeit durchhaltende personale Identität eines Individuums ist an die Praxis des Gründegebens und Gründenehmens in der sozialen Welt gekoppelt. Intrapersonell manifestiert sich unsere Identität in unserer Fähigkeit zu deliberieren, auch dann, wenn wir von niemandem befragt werden. Wir wägen Gründe – und es sind nicht die Wünsche, die die Identität einer Person bestimmen.³⁹

Nun könnte man meinen, dass damit die gesamte Dimension der Emotionalität ausgespart sei und wir uns auf ein unzulässig verkürztes, rationalistisches Menschenbild festlegten. Dieser Einwand übersieht jedoch, dass wir auch für unsere Emotionen – jedenfalls für einen großen Teil von diesen – Gründe haben

38 Paradoxerweise erscheinen die Bedingungen dafür in der ökonomischen Disziplin günstiger zu sein, da die Kenntnis spieltheoretischer Dilemmata und der Befunde der experimentellen Spieltheorie eine Debatte um die rationalitätstheoretischen Grundlagen ökonomischer Analyse befeuert, zu der ein Gutteil der Ökonomie-Nobelpreisträger der vergangenen Jahre beigetragen hat (u. a. Herbert Simon, Reinhard Selten, John C. Harsanyi, Amartya Sen, Daniel Kahnemann und Vernon L. Smith). Eine Wiederannäherung ökonomischer Theorie und praktischer Philosophie nach Jahrzehnten der *splendid isolation* zeichnet sich ab.

39 Dies behauptet bspw. Harry Frankfurt. Vgl. Harry Frankfurt: »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: *The Journal of Philosophy* (68) 1971, S. 5 – 20.

und vorbringen. Moralische Gefühle sind nicht einfach da oder fehlen, sondern haben gute Gründe für oder gegen sich.⁴⁰ Wir verändern unsere moralischen Gefühle unter dem Eindruck von überzeugenden Gegengründen. So verabscheuen wir eine Person bspw. nur wenn wir glauben, gute Gründe zu haben für die Annahme, dass sich diese Person bestimmte Handlungen hat zuschulden kommen lassen, dass sie bestimmte Überzeugungen oder Einstellungen hat, die diese Verabscheuung rechtfertigen.

Gründe stiften personale Identität in ihrer ganzen Komplexität, die Überzeugungen, Handlungen und Emotionen einschließt. Deliberation spielt dabei eine unterschiedlich bedeutsame Rolle, denn dieses Verständnis der personalen Identität ist gradualistisch: Gründe beeinflussen unsere Überzeugungen und Handlungen ebenso wie unsere Gefühle, aber sie erschaffen diese nicht *ab ovo*. Eigene und fremde Neigungen und Bedürfnisse gehen in die Deliberation ein, verlangen nach Berücksichtigung. Doch basale Wünsche – also Wünsche, die sich von der Abwägung von Gründen in keiner Weise beeinflussen lassen – gibt es nur in pathologischen Fällen. Wünsche sind insofern eine erste Stellungnahme, in sie geht ein zumindest rudimentäres Urteil ein. Aber diese erste Stellungnahme ist für Einwände offen, sie lässt sich angesichts entgegenstehender Gründe revidieren. Gründe sind eingebettet in einen Komplex von Wahrnehmungen und Gefühlen, genetischen und epigenetischen Prägungen, situationspezifischen Bedingungen, probabilistischen Prozessen, die bspw. die Aufmerksamkeit des Individuums beeinflussen und lenken. Die Person ist somit nicht der »unbewegte Beweger«⁴¹, sondern eher ein Steuerungselement, das sich von Gründen affizieren lässt.

Diese gradualistische Sicht vermeidet das Paradoxon, wie aus *Etwas Jemand* werden kann.⁴² In einem komplexen Prozess der Ausdifferenzierung entwickelt sich der Status des *Jemand* letztlich aus dem präembryonalen Achtzeller noch vor der Nidation aus totipotenten Zellen, die sich jeweils zu einem Individuum entwickeln könnten. Wann in diesem Prozess die ersten Empfindungen einsetzen, ist positiv schwer zu bestimmen; aber immerhin kann ausgeschlossen werden, dass dies vor der Entwicklung von Synapsen der Fall ist, also etwa vor der zwanzigsten Woche. Empfindungsfähigkeit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Orientierungen in Zeit und Raum, Steuerung des eigenen Verhaltens und am Ende Autorschaft und Verantwortung sind Phasen in diesem Prozess, die kontinuierlich ineinander übergehen. Im Laufe dieses Prozesses entwickelt sich

40 Für eine ähnliche Position vgl. auch R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge MA 1998 sowie Thomas Scanlon, *Moral Dimensions*, Cambridge MA 2008.

41 Diese Position vertritt bspw. Roderick Chisholm, *First person: An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton 1981.

42 Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

so etwas wie eine personale Identität, deren Kern die Fähigkeit darstellt, über Gründe eine Kohärenz des Urteilens, Handelns und der Gefühle zu erreichen. Die Identität der Person sollten wir nicht als eine metaphysische Größe jenseits aller Erfahrung und Praxis begreifen, sondern als das Ergebnis einer mehr oder weniger gut gelungenen Integration von Erfahrungen, Wünschen und Gefühlen zu einem Ganzen. Die Identität einer Person ist demnach graduell verfasst und sie äußert sich in einer kohärenten Praxis der Verständigung und der Interaktion.

Diejenigen, die den Begriff der Identität stärkeren metaphysischen Konzeptionen vorbehalten wollen, aber auch diejenigen, denen der hier skizzierte Identitätsbegriff schon zu metaphysisch ist, kann das Gesagte durch Verweis auf die *Einheit der Praxis* erläutert werden. Wir werden uns darauf einigen können, dass es nicht in erster Linie die körperliche Identität, also der äußerliche Anschein, den ein menschliches Individuum über die Zeit hat, ist, wodurch eine Person als Akteur charakterisiert wird. Stattdessen verstehen wir eine Person nur insofern als Akteur, als sich in der Vielfalt ihres Verhaltens Einheit und Stimmigkeit, das heißt bestimmte Invarianzen festmachen lassen. Wir können dem Verhalten einer Person nur einen Sinn beimessen, sofern es nicht von Zeitpunkt zu Zeitpunkt zu stark variiert. Da diese Kohärenzforderung an Wünsche nicht zu stellen ist, sind Wünsche, selbst wenn gekoppelt mit Überzeugungen, die falschen Kategorien um die Einheit der Praxis einer Person verständlich zu machen.⁴³ Daran ändert auch der Übergang zu Wünschen zweiter Ordnung nichts, den Harry Frankfurt vorgeschlagen hat und der schulbildend geworden ist.⁴⁴ Denn dieser Übergang hat nur deswegen eine gewisse Anfangsplausibilität, weil das Phänomen von Wünschen zweiter Ordnung Ausdruck des Wirkens von Gründen ist: Wenn ich einen Grund habe, einen aktuellen Wunsch nicht zu realisieren, dann werde ich als rationale Person den Wunsch haben, dass ich diesen Wunsch nicht hätte. Wünsche zweiter Ordnung treten erst dort auf, wo Individuen in der Lage sind, sich von ihren Wünschen erster Ordnung zu distanzieren. Eine solche Distanzierung aber macht nur dann Sinn, wenn es einen Grund für sie gibt. Anstatt den Begriff der Person an Wünschen zweiter Ordnung festzumachen, müssen wir ihn daher an den Gründen festmachen, die die Person zur Distanzierung von ihren Wünschen

43 Tatsächlich ändern sich Wünsche, zumal mit ihrer Befriedigung. Wünsche kommen und gehen: Manche weisen zeitliche Zyklen auf, wie etwa der Wunsch seinen Hunger zu stillen; andere variieren mit den jeweiligen Situationen, in denen sich die Person befindet; wieder andere halten sich zumindest dispositionell über längere Zeitabschnitte des Lebens, etwa der Wunsch nach beruflichem Erfolg oder nach Zeit für Freundschaften und Familie.

44 Auffallend ist hier übrigens die Asymmetrie: Warum sind es dann nicht Meinungen zweiter Ordnung, die zusammen mit den Wünschen zweiter Ordnung den Begriff der Person charakterisieren?

erster Ordnung veranlassen. Die Einheit der Praxis und die Autorschaft der Person können auch deswegen nicht über Wünsche zweiter Ordnung gesichert werden, weil diese gegeben sind und keine intertemporale Struktur aufweisen; Gründe sind hierfür die geeigneten Kandidaten, denn diese verlangen nach Kohärenz und folgen den Inferenzen propositionaler Logik.⁴⁵

Diejenigen, die Gründe über Wünsche konzeptionalisieren, urteilen über die Rationalität oder Irrationalität einer Entscheidung oder einer Handlung, indem sie dem Handelnden bestimmte Wünsche und Überzeugungen zuschreiben. Verhalten wird demnach gemäß dem *revealed preference*-Konzept als die Äußerung einer Kombination von Meinung und Wunsch interpretiert. In Analogie dazu schreiben wir Gründe zu, um Verhalten plausibel zu machen: Wir verstehen ein Verhalten erst dann, wenn wir die Gründe angeben können, die das Individuum zu diesem Verhalten veranlasst haben mögen. Da praktische Gründe in Wünschen resultieren, geht es hier letztlich um die Frage, welche der beiden Kategorien logisch primär ist. Meiner Ansicht nach müssen dies klarerweise die Gründe sein – denn Wünsche, für die keine Gründe sprechen, können ein Verhalten nicht als rational ausweisen, sondern allenfalls kausal erklären. Der normalsprachliche Gebrauch des Ausdrucks »Wunsch« scheint mir diese Rolle von Gründen schon zu beinhalten. Daher sollten wir bspw. Tieren, wenn wir sie als vollständig arationale Wesen auffassen wollen, die nicht einmal rudimentär über die Fähigkeit zur Abwägung verfügen, auch keine Wünsche zuschreiben oder ihr Verhalten als Ausdruck von Wünschen interpretieren. Dies gilt auch für andere mentale Zuschreibungen: Erwartungen, Befürchtungen, Hoffnungen, Überzeugungen, propositionale Einstellungen – all diese geistigen Zustände können nur angenommen werden, wenn sie auf eine durch Gründe geleitete Stellungnahme zurückzuführen sind.

Die Einheit der Praxis und somit personale Identität werden über Deliberation, also die Fähigkeit sich von Gründen affizieren zu lassen, gestiftet. Die Abwägung von Gründen ist demnach ein essentieller Teil unserer lebensweltlichen Praxis. Gründe – theoretische ebenso wie praktische – sind normativ, das heißt sie sprechen für eine Überzeugung oder für eine Handlung und besagen also, dass ich eine Überzeugung haben *sollte* oder eine Handlung vollziehen *sollte*. Sich einen Grund zu Eigen machen heißt mithin Stellung zu nehmen, dass etwas der Fall ist oder dass eine Handlung gerechtfertigt ist. Gründe sind mit den Institutionen unserer Verständigungs- und Interaktionspraxis unauflöslich verbunden. Diese Institutionen lassen sich nicht, wie oben dargestellt wurde, durch eine Theorie oder durch ein fundamentales Kriterium ersetzen – sie lassen

45 Diese Beobachtung spielte eine zentrale Rolle in der Argumentation gegen den ethischen Emotivismus. Man kann sie völlig analog auf die Frage, ob die Person mit Wünschen oder mit Gründen zu affizieren sei, übertragen.

sich bestenfalls durch eine Theorie oder durch ein Kriterium systematisieren. Dies beinhaltet eine irreduzible Vielfalt von Gründen, die unsere Lebensform ausmachen. Zugleich sprechen diese Gründe jeweils für eine Stellungnahme, dass es sich so und nicht anders verhält bzw. dass diese Handlung richtig ist. Diese Objektivität und Normativität der Gründe zwingt – im Sinne eines *logischen* Zwingens – zur Kohärenz. Die Disziplin der Philosophie ist so gesehen nur die Fortsetzung des Phänomens der Deliberation, also der Abwägung von Gründen, als Charakteristikum der menschlichen Lebensform.

VII.

Das traurige Schicksal einer jungen Frau namens Sara ist vielleicht hilfreich, um die Rolle einer geteilten Lebensform für die lebensweltliche Verständigung und die normative Stellungnahme zu verdeutlichen. Der Berliner Tagesspiegel berichtete am 8. August 2008 über Sara, die an Magersucht gestorben ist.⁴⁶ Der Artikel zitiert aus den Tagebüchern des Mädchens seit seiner Pubertät. Schon damals war es deutlich untergewichtig, aber noch nicht bedenklich magersüchtig. Diese Magersucht setzt erst ein als Sara nicht den Studienplatz bekommt, den sie sich gewünscht hat und auch sonst im Leben einiges schief läuft. In den Tagebüchern stehen Sätze wie »Sara, jetzt freu Dich endlich«, »Du hast zugenommen« und »Gut fühlen ist auch dir erlaubt«. Der Autor des Artikels interpretiert dies als eine Art Seelenspaltung, so dass es zwei Saras gibt: Die eine ist stark und verbietet der anderen zu essen, Freude zu haben, zu leben. Die andere ist schwach und unterwirft sich der starken Sara, obwohl sie leben und essen möchte.

Die starke Sara ist lebensfeindlich, über alle Maßen selbstbeherrscht und kann den Neigungen des Augenblicks mehr widerstehen als jeder andere: Sie isst wenig, ja fast nichts. Trotzdem treibt sie Sport, hält sich unter Kontrolle, jammert nicht und teilt sich nicht mit. Sie setzt sich über ihre eigenen Bedürfnisse hinweg. Sie nimmt Stellung zu ihren Bedürfnissen und hält sie für unbeachtlich, vernachlässigenswert, Ausdruck von Schwäche. Zwischen normativer Stellungnahme und manifestem Verhalten besteht also – wie oben gefordert – weitgehend Übereinstimmung: Wir können ihr Verhalten beschreiben und erkennen eine klare Struktur. Dennoch ist Sara für uns ein Rätsel. Würden wir sie fragen, warum sie nichts isst, könnte sie keine Antwort geben, die für uns in einem anspruchsvollen Sinne verständlich wäre. Würde sie sagen »Ich möchte mich zu Tode hungern, weil ich dieses Leben angesichts all seiner Enttäuschungen nicht

46 Dieser Artikel ist abzurufen unter <http://www.tagesspiegel.de/berlin/Nachrufe-Nachrufe;art127,2588376>

mehr fortführen will«, könnten wir diese Äußerung zwar verstehen, aber die darin zum Ausdruck kommende Überzeugung nicht billigen, und wir würden uns wünschen, dass Sara ihre Haltung verändert. Wir mögen sagen, sie führe einen Krieg gegen ihren Körper. Aber warum führt sie diesen Krieg? Der Körper hat ihr nichts angetan, warum ist sie ihm gegenüber so feindselig? Die einzelnen Handlungsgründe von Sara lassen sich für uns nicht zu einem stimmigen Ganzen zusammenfügen.

Hierauf könnte man nachfragen, warum es ein solches übergreifendes Ziel überhaupt geben sollte? In anderen Fällen verlangen wir doch auch nicht nach der Angabe eines solchen Zieles. Sind wir vielleicht lediglich einem Vorurteil verhaftet und verlangen von Sara etwas, was wir sonst nicht verlangen würden, weil sie uns fremd ist? Warum sollten wir Saras Wünsche nicht allein aus dem Grund, die Interessen einer anderen Person zu berücksichtigen, ernst nehmen? Bedarf es weiterer Gründe, um diesen Handlungsgrund zu rechtfertigen, etwa eine utilitaristische Abwägung? Oben war gezeigt worden, dass sich Lebensformen in den seltensten Fällen durch die Reduktion auf ein übergreifendes Ziel verstehen lassen. Warum also verlangen wir das dann von Sara? Jemand begründet seine Lebensform, indem er sagt »Mir ist eben A wichtig, und B, und C«. Wann sind wir mit einer solchen Auskunft zufrieden und wann erscheint sie uns nicht als begründend? Dem einen ist seine Familie wichtiger als alles andere, dem anderen sein Beruf – gibt es in solchen Fällen noch irgendetwas zu beurteilen? Aber wenn jemand sagt »Ich bewerte alles ausschließlich nach Maßgabe meiner eigenen Interessen«, dann werden wir ihm widersprechen. In diesem Fall scheint eine Aussage der Art »Mir ist eben C wichtig« keinen hinreichenden Grund darzustellen. Manche von uns würden sagen, er irrt und es gibt Gründe, die vorrangig sind, z. B. andere nicht zu schädigen. Die Antwort auf obige Frage scheint also zu sein: In den Fällen, in denen wir die Gründe teilen, bedürfen sie keiner weiteren Begründung. Und »Teilen von Gründen« heißt hierbei nicht, dass man einen gemeinsamen, tiefer liegenden Grund diagnostiziert, auf den jener zurückgeführt werden kann. Ein weiteres Beispiel macht dies ebenfalls deutlich: Jemand bricht im Gegensatz zu seinen Freunden am Wochenende schon am frühen Nachmittag vom Badensee auf. Gefragt, warum er das tue, sagt er, sein Vater sei erkrankt und er wolle ihn besuchen. Möglicherweise wird er zugeben, dass er lieber noch länger am Badensee geblieben wäre, dass es kein Vergnügen sei, sich um den kranken Vater zu kümmern, dass er sich dazu aber verpflichtet fühle. Seinen kranken Vater unterstützen zu wollen, ist ein guter Grund etwas zu tun oder zu unterlassen. Kaum jemand wird dies bezweifeln. Wir sind gemeinsam der Meinung, dass es sich dabei um einen guten Grund handelt. Vielleicht sind wir ganz unterschiedlicher Meinung darüber, inwieweit sich dieser Grund durch Rekurs auf tiefer liegende Gründe rechtfertigen lässt. Ist man verpflichtet jedem Kranken zu helfen oder nur kranken

Verwandten? Ist diese Verpflichtung eine kategorische oder ist es der Abwägung des Einzelnen überlassen, was er im konkreten Fall für vorrangig hält? Ist es in letzter Instanz eine utilitaristische Abwägung (etwa dass nur eine solche hilfsbereite Praxis die Nutzensumme in der Gesellschaft maximiert) oder bedarf es keines solchen ethischen Prinzips, um diesen Handlungsgrund als hinreichend zu beurteilen?

Was uns an Sara stört ist, dass wir ihre Handlungsgründe nicht teilen, aber diesen Dissens nicht dadurch beheben können, dass wir eine gemeinsame Basis finden, von der aus ihre Handlungsgründe verständlich wären. Wir würden Sara verstehen, wenn sie ihrem Leben ein Ende setzen will, weil sie es berechtigterweise als enttäuschend empfindet; doch wir haben andere Kriterien, nach denen wir ein Leben als gut oder als schlecht beurteilen. Zwar sollten wir uns meiner Ansicht nach in der Frage des Suizids nicht unbedingt die Kantische Position zu Eigen machen, nach der der Bilanz-Suizid immer unzulässig ist; denn nach Kant können wir nicht in einer Gesellschaft leben wollen, in der die Menschen ihrem Leben ein Ende setzen, wenn sie zu dem Ergebnis kommen, dass seine Fortführung nicht mehr in ihrem eigenen Interesse ist. Plausibler scheint mir die Auffassung der Stoa: Diese konnte sich sehr wohl eine Lebensform vorstellen, in der Menschen ihr Leben selbstbestimmt beenden und hielt diese Lebensform für die bessere. Aber sicherlich können wir uns keine Lebensform vorstellen oder wünschen, die hauptsächlich von Menschen bestimmt ist, die ihrem Leben aus falsch verstandener Selbstbeherrschung ein Ende setzen. Denn diese Lebensform differiert zu stark von der unsrigen, als dass wir die Gründe, die diese Lebensform prägen, als gute Gründe akzeptieren können.

Damit ist auch deontologische Ethik letztlich ein Systematisierungsversuch lebensweltlich akzeptierter Gründe. Dieser Systematisierungsversuch tritt in zwei Varianten auf: Einerseits die pluralistische Variante, wie sie etwa David Ross entwickelt hat, die eine Vielzahl von jeweils irreduziblen *prima facie*-Pflichten vorsieht, deren Abwägung im Konfliktfall der praktischen Urteilskraft des verantwortlichen Akteurs überlassen bleiben muss.⁴⁷ Und andererseits die Ethik Kantischen Typs, wonach es ein umfassendes, intra- und interpersonelle Kohärenz sicherndes Kriterium gibt wie etwa den Kategorischen Imperativ. In einer modernisierten Fassung verlangt der Kategorische Imperativ, dass ich nur nach solchen subjektiven Regeln agiere, deren Verallgemeinerung logisch möglich und wünschbar ist. Nach der Kritik im ersten Teil meines Vortrages liegt auf der Hand, dass ich mir den Apriorismus Kants nicht zu Eigen machen kann. In einer pragmatischen Uminterpretation ist die Kantische Deontologie jedoch ein zentrales Element kohärenter und zugleich humaner Praxis: Durch sie soll die Autorschaft des hinreichend rationalen, freien und verantwortlichen Indi-

47 Vgl. William David Ross, *The Right and the Good*, Oxford 2002 [EA 1930].

viduums gewahrt werden, das nicht nur nach intrapersoneller Kohärenz der Präferenzen und normativen Stellungnahmen, sondern auch nach interpersoneller Kohärenz der individuellen Lebensformen verlangt. In der hier vorgeschlagenen pragmatischen Interpretation wird die Vielfalt der Gründe einem Kohärenz-Test unterworfen, der prüfen soll, ob die jeweiligen normativen Konstituentien der individuellen Lebensform mit einer humanen Gesellschaft insgesamt vereinbar sind. In dieser Lesart des Kategorischen Imperativs wird die von Kant vertretene Dichotomie zwischen pragmatischen und moralischen Imperativen aufgegeben, wonach letztere auf das Sittengesetz und erstere auf die eigene Glückseligkeit gerichtet sind. Ebenso folgt aus dieser Lesart, dass es nicht erst die Verallgemeinerbarkeit subjektiver Handlungsregeln ist, die ihre moralische Dignität sichert. Vielmehr wird das Moralische inhaltlich über den Charakter der Handlungsmotive selbst bestimmt: Es ist ein guter und für praktizierte Moralität unverzichtbarer Handlungsgrund etwas zu tun, weil man es versprochen hat, etwas zu unterlassen, weil man Respekt vor der betroffenen Person hat, auf die Realisierung eigenen Wohlergehens zu verzichten, weil man elterliche Pflichten hat usw. Die Verallgemeinerbarkeit im Sinne Kantischer Deontologie tritt als Merkmal einer universalistischen Moralität hinzu, sie ersetzt aber die materiale Bestimmtheit moralischer Motivation nicht.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, nochmals auf die Rolle der Wittgenstein'schen Lebensform für lebensweltliche und philosophische Begründungen einzugehen. In *Über Gewißheit* heißt es:

»94. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.«

»95. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.«

»96. Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.«

»97. Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flussbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.«

»105. Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dieses System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente.«

»220. Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*.«⁴⁸

Diese Zitate von Wittgenstein charakterisieren eine Position, die sich in fünf Thesen zusammenfassen lässt⁴⁹:

- (1) Die Regeln des Begründens, die unsere alltägliche Praxis der Verständigung leiten, sind in unserer Lebenswelt vorgegeben; sie sind weder erfunden, noch können sie erfunden oder gesetzt werden. Die Wittgenstein'sche Perspektive ist also mit einem radikalen Konstruktivismus unvereinbar.
- (2) Diese Regeln des Begründens sind nicht vollständig explizierbar; vielmehr folgen wir ihnen, ohne sie angeben zu können. Daher müssen wir uns, um die Regeln des Begründens zu umreißen, oft darauf beschränken, auf Beispiele zu verweisen, in denen eine Regel des Begründungsspiels verletzt wurde. Das heißt wir sind gezwungen zu zeigen statt zu beschreiben.
- (3) Die Regeln des Begründens sind nicht starr. Ebenso wenig lässt sich die Trennung zwischen Meta-Regeln und Regeln – also Regeln, die unser alltägliches Begründen steuern, und solchen, die wir anführen, um das gesamte Begründungsspiel zu charakterisieren – trennscharf vollziehen.
- (4) Die Wittgenstein'sche Perspektive beinhaltet einen Gradualismus des Begründens. Es gibt fließende Übergänge zwischen der unhintergehbaren Basis unserer Begründungsspiele und den erst noch zu begründenden einzelnen Überzeugungen, seien diese nun deskriptiver oder normativer Natur.
- (5) Diese erkenntnistheoretische Position ist anti-kartesianisch. Das heißt es gibt keine letzte Gewissheit durch die Abstraktion von aller Wahrnehmung und in dem Vertrauen auf eine von aller Empirie und aller lebensweltlichen Praxis abgelöste Rationalität.

Wittgenstein spricht von dem Fehler »dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.«⁵⁰ Der Ausdruck *Sprachspiel* ist untechnisch und unterstreicht das Wittgenstein'sche »*denk nicht, sondern schau*«⁵¹. Die Frage ist berechtigt, warum Wittgenstein gerade die Metapher des *Sprachspiels* wählt: Spiele kann man so oder so spielen, jedes Jahr werden viele neue Spiele erfunden; Sprachen kann man dagegen nicht so oder so spielen und nie wird eine Sprache wie ein Spiel erfunden. Der Terminus »Sprachspiel« kann also nicht

48 Alle Zitate aus L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 1984.

49 Bei diesen fünf Thesen geht es mir nicht um Wittgenstein-Exegese. Die umrissene Position scheint mir plausibel zu sein, auch wenn sie in mancher Hinsicht in scharfem Gegensatz zu Wittgenstein steht, vgl. J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, Kap I und III.

50 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 654.

51 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

dafür stehen, dass willkürlich immer andere Spiele aufgebracht werden können. Vielmehr soll der Begriff auf Folgendes hinweisen: Wenn der Ball beim Fußballspielen ins Seitenaus rollt, wird Einwurf gegeben. Wenn ein Fußballneuling fragt, *warum* dies so ist, dann ist in der Tat die vernünftigste Antwort: So wird Fußball eben gespielt. Oder: Das ist eine der Regeln des Fußballspiels. Dabei ist es unwichtig, was die Entstehungsgeschichte dieser Regel ist oder ob es möglicherweise bessere Regeln gäbe, um den Ball im Spiel zu halten. Ein Spiel, das erlaubte, den Ball mit den Händen zu nehmen, ist ein anderes, z. B. Football oder Rugby oder eines, das bislang nicht existiert.

Die Regeln von echten Spielen sind starr⁵² – doch die Praxis des Spiels variiert. Die Regeln lassen also Spielraum für Entscheidungen, sie schließen Konflikte nicht aus: Jeder darf sich auf dem Platz in die Richtung bewegen, die er bevorzugt – und das kann zu Kollisionen führen. Die regelkonforme Konfliktlösung ist somit unterbestimmt, eine Unterbestimmtheit, die durch die Tatsachenentscheidung des Richters aufgehoben wird. Das Regelsystem ist also lediglich ein Rahmen, der erst durch die einzelnen Spielbeteiligten ausgefüllt wird. Zu den Regeln des Spiels gehört allerdings auch das Ziel der Akteure, im Fußball bspw. Tore zu schießen. Gehören die Strategien, welche die einzelnen Spielbeteiligten einschlagen, um dieses Ziel zu erreichen, ebenfalls zu den Regeln des Spiels? Nehmen wir an, einer der Spielbeteiligten schießt absichtlich auf das eigene Tor. Spielt er dann noch Fußball? Wenn jemand ganz ungeeignete Strategien wählt, spielt er schlecht, aber er spielt zweifellos Fußball, sofern er sich im Ganzen an die Regeln hält. Wir können Kritik äußern am Verhalten einzelner Spieler oder diese für ihre Spielzüge loben. Die Regeln des Spiels ziehen also keine Mechanik der Spielpraxis nach sich. Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Spiel ist durch Regeln konzipiert, die einen Rahmen zulässiger Praxis spannen. Die je individuelle Praxis ist frei und selbst verantwortlich innerhalb dieses Rahmens. Sie ist auf Ziele gerichtet, die Spiel-inhärent sind. Wir verstehen die Praxis nur, wenn wir die Regeln erfasst haben, nach denen gespielt wird. Zu diesen Regeln gehören die Kriterien von Sieg und Niederlage, oder allgemeiner die Ziele der Spielpraxis. Die Praxis ist somit deontologisch verfasst, da sie sich im Rahmen bestimmter Regeln entfaltet. Ebenso ist sie teleologisch verfasst, da sie inhärente Werte realisiert.

Diese Lehre richtet sich sowohl gegen die pluralistischen Elemente des späten Wittgenstein als auch gegen den Behaviorismus der meisten seiner Anhänger. Pluralismus und Behaviourismus lassen sich durch eine aristotelische Modifikation der Sprachspiel-Metapher kurieren. Damit dieser Befund plausibel wird, müssen die einzelnen Elemente der oben aufgeführten Fußball-Metapher auf sprachliche Verständigung übertragen werden. Die behavioristische Interpre-

52 Die Regeln lebensweltlicher Sprachspiele sind allerdings nicht starr.

tation lässt sich in folgendes Bild passen: Wir sehen ein Muster, eine Struktur individuellen interagierenden Verhaltens. Im Zeitablauf wiederholt sich dieses Muster, wir sehen Regularitäten und identifizieren die Bedeutung des jeweiligen Äußerungsverhaltens im Sinne der Gebrauchstheorie als ein spezifisches Merkmal dieses Musters. Die sich wiederholenden Regularitäten des Musters geben uns die Möglichkeit, in dieser Weise Bedeutung zuzuschreiben. Abweichungen von diesen strukturellen Regularitäten irritieren, sie verlangen neue Bedeutungsbestimmungen oder die Identifikation von Fehlern im Verhaltenssystem. Möglicherweise haben wir Indikatoren, die auf Fehler hinweisen, wie Abbruch der Interaktion oder das Ausbrechen von Gewalt. In dieser behavioristischen Interpretation ist für die freie Handlung des Akteurs kein Platz, das Konzept der freien Handlung erschwert es vielmehr, die Bedeutung der Äußerungen und Handlungen zu bestimmen. Für die intentionalistische und deontologische Interpretation, für die ich plädiere⁵³, ist das Phänomen der Freiheit dagegen kein Grund zur Irritation, sondern Voraussetzung bedeutungsvoller Äußerungen und Handlungen. Es sind nicht die Regularitäten des Verhaltensmusters, die wir als Bedeutungs-konstitutiv identifizieren, sondern es sind die Intentionen – spezifischer: die von den Akteuren akzeptierten Gründe zu handeln und zu glauben –, die uns erlauben das Handeln und die Äußerungen dieser Akteure als bedeutungsvoll zu interpretieren.

Die eigentliche Problematik der Wittgenstein'schen Perspektive ist jedoch ihr vermeintlicher Pluralismus – also genau das, was postmoderne Wittgenstein-Adepten als besondere Attraktivität der Sprachspiel-Theorie begreifen. Das Medium der Integration liegt jedoch auf der Hand: Es ist die geteilte Lebensform. Wie oben dargestellt verstehen wir hierunter den Zusammenhang der unterschiedlichen epistemischen und prohairetischen⁵⁴ Konstituentien der Lebenswelt. Statt »Einheit« oder »Zusammenhang« können wir auch von der Kohärenz der Lebensform sprechen, die Voraussetzung ist, damit das Individuum handlungs- und urteilsfähig ist. Die einzelnen Begründungsspiele knüpfen sich also zu einem Netz, welches das Ausmaß an epistemischer und prohairetischer Kohärenz sichert, das erforderlich ist, um Individuen handlungsfähig zu machen. Größere Lücken in diesem Netz führen zu unauflösbaren Handlungskonflikten, zu praktischen Dilemmata. Die interne Kohärenz der Lebensform äußert sich in der Fähigkeit jeder einzelnen Person zu handeln, Gründe für ihr Handeln anzugeben, Verantwortung wahrzunehmen. Die Rolle, die Verständigung dabei spielt, macht deutlich, dass es sich um eine geteilte Lebensform handelt, dass nicht jedes Individuum *seine* Lebensform ausprägt.

53 Vgl. J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Kap. 7.

54 Statt von »prohairetisch« habe ich in früheren Texten von »konativ« gesprochen, vgl. Julian Nida-Rümelin, *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart 2001, Kap. 1.

Das Wittgenstein'sche Privatsprachen-Argument radikalisiert dieses interpersonelle Verständnis.⁵⁵

Wir führen sowohl für unsere Überzeugungen wie für unsere Wünsche in der Regel Gründe an. Praktische und theoretische Gründe prägen die Verständigung und bestimmen die Rationalität unserer Meinungen und Absichten. Die die Lebensform eines Individuums prägenden theoretischen und praktischen Gründe werden über Kohärenzbedingungen in der skizzierten Weise integriert. Wir bilden jedoch unsere Überzeugungen und Wünsche nicht isoliert aus, sondern als Teil einer Gemeinschaft, die sowohl kulturell als auch sprachlich verfasst ist. Diese Sprachgemeinschaft bestimmt sich über eine Verständigungspraxis mit unterschiedlichen Begründungsspielen, die untereinander in kohärenter Weise verknüpft sind. Einzelne Überzeugungen erscheinen uns dann als zweifelhaft, wenn sie sich mit anderen schlecht vertragen. Es gibt ein subjektives Gefälle der Gewissheit und wir versuchen, weniger gewisse Meinungen dadurch zu begründen, dass wir auf gewissere rekurren und eine Verbindung zwischen beiden dadurch herstellen, dass wir Regularitäten – die deskriptive und normative Überzeugungen betreffen – formulieren. Der Übergang zur Wissenschaft ist fließend. Der in unsere lebensweltlichen Überzeugungen eingelassene Realismus überträgt sich auf unsere wissenschaftlichen Theorien. Es ist die Lebenswelt, die den Realitätsgehalt auch wissenschaftlicher Theorien sichert, und nicht umgekehrt die Wissenschaft, die den Realitätsgehalt unserer lebensweltlichen Überzeugungen prüft und gegebenenfalls bestätigt.

Der einheitsstiftenden Rolle der lebensweltlichen Praxis, der Verständigung innerhalb einer Sprachgemeinschaft und der Handlungskompetenz der Individuen steht die Pluralität von Lebensformen und Lebenswelten, von Sprach- und Kulturgemeinschaften gegenüber. Löst die Partikularität einer spezifischen Lebenswelt bzw. einer spezifischen Sprach- und Kulturgemeinschaft dann nicht letztlich doch jeden universellen Geltungsanspruch, jede Objektivität und die realistische Interpretation unserer deskriptiven wie normativen Überzeugungen auf? Diese Frage zu bejahen, also anzunehmen, dass unsere in der jeweiligen Lebenswelt verankerten deskriptiven wie normativen Überzeugungen nur in diesem Kontext gelten – dass sie gewissermaßen die Partikularitäten der Kultur, der man angehört, zum Ausdruck bringen – würde zu einer Selbstaufhebung führen. Denn wenn dem so wäre, dann müsste auch dieser Befund selbst als eine dieser Überzeugungen auf den kulturellen Kontext relativiert werden, dann könnte auch für diese These keine universelle Geltung beansprucht werden. Der Austausch von Argumenten pro und contra wäre obsolet. Anders formuliert: Wir können gar nicht anders, als für diejenigen Überzeugungen, die uns wohlbegründet erscheinen, universelle Geltung zu beanspruchen, also anzu-

55 Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243 – 315.

nehmen, dass diese nicht lediglich im Kontext unserer Lebenswelt und unserer Sprachgemeinschaft begründet sind. Auch wenn die Modi der Begründung von den je etablierten Begründungsspielen abhängen, so sind die Ergebnisse doch, gerade weil es sich um genuine Begründungen handelt, davon unabhängig. Ein deskriptives oder normatives Urteil zu begründen heißt nicht, lediglich eine Folge von Behauptungen aufzustellen, die günstigstenfalls jeweils durch die vorausgehende begründet sind, sondern bedeutet am Ende rationalerweise anzunehmen, dass die begründete Überzeugung zutrifft bzw. wahr ist. Dieser Wahrheitsanspruch ist aber gegenüber dem von Descartes geforderten abgeschwächt: Die rationale Person weiß, dass auch die beste Begründung täuschen kann, dass sie zwar rationalerweise von der Wahrheit überzeugt sein darf, dass damit aber keine letzte unreviewierbare Gewissheit verbunden ist. Dieser rationale Wahrheitsanspruch ist nicht zertistisch und er mündet daher auch nicht angesichts der Unsicherheiten unseres Urteilens in die radikale Skepsis oder den Relativismus.

Wenn die Begründungsspiele, die im Rahmen unterschiedlicher Lebensformen und Sprachgemeinschaften gespielt werden, zu immer divergenteren Ergebnissen führten und wenn keinerlei Hoffnung auf Konvergenz der Begründungsspiele über die Lebenswelten und Sprachgemeinschaften hinweg bestünde, dann würden wir unseren lebensweltlichen Realismus nicht aufrechterhalten können. Dann würde aber auch das Spiel des Begründens innerhalb der einzelnen Lebensformen rationalerweise ein Ende haben. Ich sehe aber keinen hinreichenden Grund für diese Form des epistemischen Pessimismus, der unseren lebensweltlichen Realismus und die universellen Wahrheitsansprüche in Frage stellen würde. Es gibt vielmehr Grund im epistemischen Sinne optimistisch zu sein, das heißt anzunehmen, dass das fortgesetzte Spiel des Begründens zur Konvergenz unserer deskriptiven wie normativen Überzeugungen beiträgt. Der Menschenrechtsdiskurs der vergangenen Jahrzehnte und der kulturinvariante Erfolg wissenschaftlichen Denkens sprechen für diesen epistemischen Optimismus. Wir dürfen hoffen, dass die kritische Prüfung unserer Überzeugungen dazu führt, dass unzutreffende verworfen und zutreffende beibehalten werden, dass wir unsere deskriptiven wie normativen Irrtümer korrigieren und den Bereich unseres deskriptiven wie normativen Wissens erweitern. Es ist ein wesentliches Charakteristikum dieses Prozesses, dass Partikularitäten der jeweiligen Kultur, Sprachgemeinschaft und Lebensform in universelle Geltungszusammenhänge eingebettet und damit erst für andere Kulturen, Sprachgemeinschaften und Lebensformen verständlich und begründbar gemacht werden. In diesem Prozess gibt es Revisionen in beide Richtungen: Partikularitäten werden aufgegeben und universelle Geltungsansprüche revidiert. Ziel ist das, was John Rawls als *general reflective equilibrium*, als allgemeines Überle-

gungsgleichgewicht bezeichnet hat.⁵⁶ Das allgemeine Überlegungsgleichgewicht ist inklusiv, das heißt es schließt alle ein, die sich an der Begründung und kritischen Prüfung beteiligen wollen und können. Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Inklusivität ist der universelle Geltungsanspruch unserer normativen wie deskriptiven Überzeugungen. Je mehr sich die kritische Prüfung von den spezifischen Partikularitäten der geteilten Lebensform ablöst, desto verlässlicher ist das Ergebnis. In diesem Prozess werden allerdings nicht nur die einzelnen Lebensformen transzendiert, sondern sie werden in eine universelle Kultur- und Sprachgemeinschaft integriert, die ihrerseits eine Praxis des Begründens voraussetzt und eine – wenn auch im Vergleich zu den lokalen Lebensformen nur ephemere – Lebensform etabliert.

Wittgenstein schreibt in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. – Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.«⁵⁷ Dies ist eine Auffassung von Philosophie, die zunächst der meinigen ähnlich zu sein scheint. Nach dieser ist Philosophie kein besonderes Fach und steht nicht über oder außerhalb der Fächer. Philosophie behandelt bestimmte Probleme und bringt sie – wo möglich – zu einer Lösung mit angemessener Genauigkeit (Wittgenstein ist in dieser Hinsicht Aristoteliker und fordert Wissenschaft *kata typon* in den Bereichen, die sich nicht mit mathematischer Genauigkeit behandeln lassen). Die Philosophie löst nicht die Probleme des Lebens, auch nicht die Probleme der Wissenschaften – sie ist vielmehr eine Fortsetzung der Auseinandersetzung mit diesen. Sie vermittelt zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, sie integriert die Einzelwissenschaften – wo möglich – zu einem wissenschaftlichen Weltbild, das wiederum auf die Lebenswelt zurückwirkt.

Doch der Satz, der der zitierten Passage vorausgeht, zeigt die Differenz zwischen Wittgensteins und meinem Denken: »Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.«⁵⁸ Denn wenn die Philosophie nichts besonderes, sondern Teil der allgemeinen Beobachtungs- und Erklärungspraxis ist, wie sie in der Lebenswelt ihren Ausgang nimmt und sich in den Einzelwissenschaften fortsetzt, dann könnten philosophische Probleme nur vollkommen verschwinden, wenn alle Probleme vollständig verschwinden. Doch

56 Vgl. John Rawls, *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge MA 2003, S. 31.

57 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 133.

58 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 133.

selbst wenn alle einzelwissenschaftlichen Probleme verschwänden, würden philosophische Fragen bestehen bleiben, denn viele philosophische Fragen sind vor aller Wissenschaft: Sie initiieren Wissenschaft im Sinne der einzelwissenschaftlichen Untersuchungen und werden durch die Ergebnisse dieser wiederum modifiziert, so dass neue philosophische Probleme entstehen. Ebenso bleiben die Probleme unserer alltäglichen Lebenswelt bestehen und auch diese führen zu philosophischen Fragen, vorausgesetzt sie werden nicht vorzeitig durch Ideologie oder Religion erstickt. Philosophie ist demnach – wie Wittgenstein richtig bemerkt – keine Disziplin und philosophische Antworten werden nicht durch eine wohl etablierte Methode zusammengehalten. Doch Wittgenstein irrt, wenn er meint, dass sich philosophische Fragen durch die sorgsame Beobachtung (etwa dessen, wie wir sprechen) beheben lassen. Er irrt, wenn er meint, dass philosophische Fragen lediglich auf sprachlichen Konfusionen beruhen.

Seit dem *Tractatus* hat Wittgenstein an der Sonderstellung philosophischer Fragen festgehalten – im Spätwerk ändert sich lediglich die Methode, mit der diese zum Ausdruck kommt. Zunächst findet die Sonderstellung der Philosophie ihren Ausdruck in ihrer Beschäftigung mit der logischen Ordnung a priori: »Sie ist vor aller Erfahrung; muß sich durch die ganze Erfahrung hindurchziehen; ihr selbst darf keine erfahrungsmäßige Trübe oder Unsicherheit anhaften. – Sie muß vielmehr vom reinsten Kristall sein.«⁵⁹ Die Strenge der Logik, das Ideal der Kristallklarheit wird in den *Philosophischen Untersuchungen* durch die Beschreibung der Sprache, die wir sprechen, ersetzt. Weiterhin sind philosophische Probleme für Wittgenstein keine empirischen Probleme, »sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst«.⁶⁰ Dass die Philosophie am Ende alles so lässt, wie es ist, scheint mir eine Gemeinsamkeit der frühen und der späten Philosophie Wittgensteins zu sein. Der oben ange deutete Dissens zwischen Wittgenstein und mir lässt sich vor diesem Hintergrund folgendermaßen fassen: Wenn die Philosophie alles so lässt, wie es ist, und sich wirklich als Beschreibung versteht, dann kann sie unsere Verständigungspraxis nicht reformieren, dann kann sie vor allem nicht große Bereiche dieser Praxis ausklammern, als unterlägen wir dort einer Verhexung unseres Verstandes.

Dass wir uns täglich über normative Fragen austauschen und uneins sind darüber, was richtig und was falsch, was schön und was hässlich ist – dies lässt sich nicht bestreiten. Wir begründen unsere Überzeugungen und wenn die Philosophie alles so lässt, wie es ist, dann wird sie diese Begründungen ernst

59 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 97. Wittgenstein verweist hier selbst auf den Satz 5.5563 in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus*.

60 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 109.

nehmen und nicht auf die merkwürdige Idee verfallen, Ethik und Ästhetik, aber auch Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie für illegitime Felder philosophischer Klärung anzusehen. Wie und nach welchem Kriterium käme die Philosophie dazu, das eine für legitim und das andere für illegitim zu halten? Wenn die Philosophie nur fortsetzt, was in der Lebenswelt begonnen und in der Wissenschaft weitergeführt wird, dann ist sie nicht der oberste Richter solcher Fragen – und kann sich insbesondere nicht darüber hinwegsetzen, dass sich Menschen uneins sind, wie sie handeln sollen oder was gerecht ist. In solchen Streitfällen kann sie nicht alles so lassen, wie es ist – denn so, wie es ist, ist es konfus. Die Standards der moralischen Beurteilung variieren je nach Sympathie und Antipathie, ihr objektiver Anspruch gerät mit subjektivistischen und kulturalistischen Verzerrungen in Konflikt. Philosophie, Ethik und normative Politische Theorie haben die Aufgabe, diese Konfusionen zu beheben, ohne auf einen archimedischen Punkt zurückgreifen zu können, ohne apriorische Kriterien zur Verfügung zu haben. Formulieren wir es so: Die Philosophie lässt nicht alles, aber das meiste so, wie es ist. Daher akzeptiert sie die normative Imprägnierung unserer alltäglichen Sprache ebenso wie die Methoden der Einzelwissenschaften. Sie tritt nicht an als Überwissenschaft, die die alltägliche Praxis und die wissenschaftlichen Methoden dispensieren und durch eine strenge neue ersetzen könnte. Sie bleibt bescheiden, sie bleibt eingebettet in die lebensweltlichen und wissenschaftlichen Praktiken der Verständigung. Aber sie lässt nicht alles so, wie es ist, sondern behebt Inkohärenzen und begriffliche Verwirrungen. Gute Philosophie ist nicht das Ergebnis der Verhexung des Verstandes mit den Mitteln der Sprache und sie erübrigt sich nicht, wenn diese Verhexungen behoben sind. Gute Philosophie ist Teil einer rationalen Lebensform, sie steht in Kontinuität zu unserer lebensweltlichen Verständigungspraxis.

**Reden zur Gründungsfeier des Internationalen Zentrums für
Philosophie NRW am 16.02.2009**

Wolfram Högbe

Zweck des Zentrums

Magnifizen, Herr Kanzler, meine Herren Präsidenten der Akademien der Wissenschaften zu Leipzig und Düsseldorf, Herr Fraktionsvorsitzender der Landesregierung, geschätzte Abgeordnete des nordrhein-westfälischen Landtags, hochansehnliche Festversammlung!

Wenn das Unwahrscheinliche in seiner anfänglichen Unzulänglichkeit dennoch Ereignis wird, hat man Anlass zu feiern.

Dass es hier an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn so etwas wie ein nordrhein-westfälisches, aber gleichwohl internationales Zentrum für Philosophie gibt, ist schon deshalb als Ereignis ganz und gar unwahrscheinlich, ja recht eigentlich unmöglich, weil es als Gebilde unter Kontradiktionsverdacht steht. Aber nicht nur aus diesen formalen Gründen, sondern auch aus handfest materialen speisen sich Bedenken.

Denn es ist fürwahr schon unwahrscheinlich, dass eine Landesregierung sich dazu versteht, im Landtag zu Düsseldorf umstandslos das Ansinnen einzubringen, an einer der Universitäten des Landes eine solche Einrichtung zu etablieren. Wusste doch jeder Parlamentarier, dass eben dadurch die Universität Bonn als Referenzort für Philosophie des Landes Nordrhein-Westfalen ausgezeichnet werden würde.

Wir fragen uns mit unserem Mitdozenten Dr. Norbert Blüm: Ist das gerecht? Die nicht-lizenzierte Antwort unseres Mitdozenten lautet: In der Bonner Philosophie ist die Gerechtigkeit sicher. Denn es war ein Akt gerechtfertigter Ungleichbehandlung. Qualität sollte man über längere Zeit auch politisch nicht ignorieren. Nach langen Zeiten ungerechtfertigter Gleichbehandlung in Nordrhein-Westfalen bedeutete dies eine Tat der Befreiung. Aber würden andere Universitäten das auch verstehen? Gewiss dann, wenn sie an dieser Befreiung partizipieren können. Und das können sie, wie ich später noch erläutern werde.

Natürlich bedurfte es wie immer, wenn es darum geht, dass das Unwahrscheinliche Ereignis wird, begünstigender Konstellationen, die diesen Sprung ins Sein begleitet haben. Hier gibt es also Personen, die Hilfestellung beim

Seinssprung geleistet und daher Name für Name auf akademischen Dank verdienten Anspruch haben.

Dem will ich hier gerne Rechnung tragen. Da ist in chronologischer Reihenfolge der relevanten Begebenheiten zunächst der Name Dr. Hans-Ulrich Baumgarten, selber Philosoph, aber derzeit wissenschaftlicher Referent der CDU-Fraktion NRW in Düsseldorf. Er provozierte mich 2007 bei einem Essen in Bonn mit der Bemerkung: »Wenn ihr in Bonn so toll seid, dann lasst euch doch einmal was Besonderes einfallen.« Als ihn dann 2008 mein Exposé zur Einrichtung des Zentrums erreichte, zuckte er erstaunlicherweise nicht zurück, sondern tat, was er konnte. Das funktioniert in einer Fraktion natürlich nur über den Vorsitzenden derselben, und das war und ist Helmut Stahl. Dieser hatte sich unter anderem bereits bedeutende Verdienste um die Universität als Vorsitzender des Kuratoriums der Universität Bonn erworben. Er war also der richtige Mann. Unterstützt durch den kulturpolitischen Sprecher der Fraktion, Prof. Dr. Dr. Thomas Sternberg, ferner durch Dr. Michael Brinkmeier und natürlich auch durch den Minister für Innovation und Wissenschaft Prof. Dr. Andreas Pinkwart von der FDP samt Christian Lindner und im Ministerium durch Herrn Dr. Dietmar Möhler, gelang es Helmut Stahl, den Antrag auf die Lizenzerteilung, das Zentrum in Bonn mit der Bezeichnung ›Nordrhein-Westfalen‹ zu etablieren, in den Landtag einzubringen. Am 12. 02. 2008 wurde dieser Punkt im Plenum über eine halbe Stunde diskutiert. Ich saß auf der Tribüne und genoss die Reden der Volksvertreter über die Vorzüge der Philosophie in Bonn. Als Volk fühlte ich mich daher glänzend vertreten. Auf der Tribüne traf ich am selben Tag auch meinen Kollegen Prof. Manfred Neumann, der als Präsident der Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf die Satzungsänderung der Akademie durch den Landtag zur Einrichtung einer vierten Klasse der Akademie, einer Klasse für Künste, begleitete. Wir trafen uns dann wieder, als unsere beiden Anliegen abschließend im Wissenschaftsausschuss am 12. 06. 2008 positiv, übrigens mit den Stimmen aller Parteien beschieden wurde, also nicht nur mit den Stimmen der Fraktion aus CDU und FDP, sondern auch mit den Stimmen der SPD, vertreten durch Karl Schultheis, und von den GRÜNEN, vertreten durch Frau Dr. Ruth Seidl. Seither bin ich ein durchaus aufgefrischter Freund der parlamentarischen Demokratie.

Anschließend vollzog die Universität Bonn die effektive Einrichtung des Zentrums. Am 02. 07. 2008 in der Fakultät mit souveräner Unterstützung durch Spectabilis Prof. Dr. Günther Schulz, am 15. 08. 2008 schließlich im Rektorat auf der Basis des erarbeiteten Statuts, unterstützt durch den Kanzler der Universität Dr. Reiner Lutz und den Rektor, Magnifizienz Prof. Dr. Matthias Winiger.

Man erkennt unschwer, wie viele Personen an der Ereigniswerdung des Unwahrscheinlichen in diesem Fall beteiligt waren und sein mussten. Allen Genannten sei daher herzlich gedankt.

Noch unwahrscheinlicher als dieses Gründungsgeschehen ist allerdings die heutige Feier derselben. Vielleicht mag es Etliche hier im Raum überraschen: Aber was sie heute hier sehen und erleben, ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern wiederum recht eigentlich unmöglich. Dass alle Vertreter der Disziplin Philosophie einer Universität in ein und derselben Veranstaltung nicht nur anwesend sind, sondern effektiv auftreten, ist ein singuläres Ereignis. Ich jedenfalls kann mich in fast vierzig Jahren Erfahrung an verschiedenen Universitäten an keine Parallele erinnern. Jeder Philosoph unterhält ja professionsgemäß und wenn er etwas zu sagen hat, und in Bonn haben alle Philosophen sogar etwas Besonderes zu sagen, ein exklusives Verhältnis zur σοφία, d. h. zu Weisheit und Wahrheit. Deshalb werden in diesem Verhältnis zur Wahrheit, sofern agonal inszeniert, keine Gefangenen gemacht. *Security advice*: Absperrgitterfrei sollte man Philosophen nicht zum selben Ereignis im selben Raum hören wollen. Daher ist der gemeinsame Auftritt von Philosophen vor Ort aus reinen Sicherheitsgründen vermutlich noch seltener als eine gemischte Raubtiernummer im Zirkus. Sie werden verstehen, dass ich meinen Kollegen Prof. Bartels, Prof. Horn und Prof. Kobusch besonders dankbar sein muss, und ich bin es.¹ Denn sie sind ja auch das Leistungsfundament des Zentrums. Dieses Fundament verstärken demnächst noch die neu berufenen Kollegen Prof. Markus Gabriel aus New York und Frau Prof. Elke Brendel aus Mainz. Dass alle diese Namen zusammengekommen eine gewaltige Produktionsmaschine philosophischer Wissenschaft repräsentieren, kann ich hier durch den ultrakurzen Hinweis belegen, dass 2009/10 allein sieben Titel aus der Bonner Philosophie im Verlag Suhrkamp erscheinen werden, von anderen Verlagen ganz zu schweigen. Das allein schon ist für die Republik einzigartig.

In den Statuten eines Zentrums an der Universität Bonn ist generell vorgesehen, dass eine solche Einrichtung interdisziplinär angelegt sein muss. Das ist auch hier der Fall: Rechtsgeschichte vertreten durch Prof. Mathias Schmoeckel, Mathematik vertreten durch Prof. Peter Koepke und Ethnologie, vertreten durch Prof. Nikolai Grube, gehören zur *star alliance* des Zentrums. Ferner bestehen Kooperationsbeziehungen zur Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, heute vertreten durch ihren Präsidenten Prof. Pirmin Stekeler-Weithofer. Er, selber Philosoph, weiß, was es heißt, wenn mit Hegel zu einem Seinsprung angesetzt wird: Es ist noch nichts und es soll etwas werden.

Was ist nun Sinn und Zweck des Zentrums für Philosophie? Das will ich knapp in sieben Thesen erläutern:

1. Zunächst geht es um eine Zentrierungsmaßnahme mit Umgebungsrendite.

Wo ein Zentrum ist, muss es auch eine Peripherie geben. Bonn bejaht daher

¹ Leider gelang es Dieter Sturma nicht, den Text seiner Ansprache zur Drucklegung fertigzustellen.

seine philosophische Umgebung in Nordrhein-Westfalen, um auf diese Weise auch für den Rest der Welt offen zu sein. Mit Köln gibt es seit einiger Zeit vorzügliche Kooperationen, die noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wären. Auch zu den anderen Universitäten des Landes bestehen, wo immer es auch Qualität gibt, solche partizipativen Beziehungen.

2. Dann allerdings geht es um nichts Geringeres als eine intellektuelle Schubumkehr der Energien des Zeitgeistes. Der Zeitgeist favorisiert zunehmend *convenience philosophy*, Philosophie in Tüten. So wird sie einer bequemen Verköstigung zugepackt wie *convenience food* in Tankstellen und Kiosken, beliefert durch die Firma Lekkerland.
3. Diese Verpackungsform der Philosophie kommt der Vertütung des Wissens in den Modulen eines Bachelor-Studiums entgegen. Vertütung braucht man, um auswendig lernen zu können. Wo auswendig gewusst wird, braucht inwendig nicht mehr gedacht werden. Der Zeitgeist will das Denken abschaffen. Das Zentrum dagegen will es pflegen. Dies ist in den gleichgeschalteten Bachelor-Studiengängen der Institute nicht mehr möglich. Daher ist das Zentrum notwendig.
4. Der Zeitgeist begünstigt Projekte auch da, wo sie keiner braucht. Das Zentrum begünstigt Gedanken und sucht Projekte nur da, wo die Gedanken sie brauchen können. Die Mitglieder des Zentrums sind daher gehalten, aus ihrer ureigenen Gedankenarbeit evtl. Projekte zu entwickeln. Nur dann können Projekte authentisch sein und nicht nur modische Bedürfnisse befriedigen. Das ist das Gegenteil der DFG-Ideologie. Sie ist seit geraumer Zeit und weitgehend nur noch modischer Trendverstärker. Dieser Gesichtspunkt relativiert das herrschende Ranking.
5. Im traditionellen Sinne projektorientierte Forschung endet gewöhnlich in Sammelbänden. Sie sind häufig genug bloß Sarkophage kollektiver Gedanken, die schon verwest waren, bevor sie beigelegt wurden. Das Zentrum favorisiert authentische Bücher. Sie repräsentieren, was ein Denker als Kind seiner Zeit risikoreich in Gedanken fassen konnte. Bücher wie *Scientia transcendens* von Ludger Honnefelder² oder das *Kant*-Buch von Josef Simon³ kommen in einem SFB oder in sonstigen Kollektiven nicht zustande. Natürlich werden gelegentlich Sammelbände notwendig bleiben, aber sie sind nicht das Hauptziel.
6. Das Zentrum hat kein Zentrum. Zwar gibt es einen Zentrumsrat, aber es gibt kein Gremium nach Art eines ZK, das die Aktivitäten der Mitglieder bevormunden dürfte. Jeder ist frei und macht über seine Vorhaben im Rahmen des

2 Cf. Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens*, Hamburg 1990.

3 Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York 2003.

Zentrums bloß Mitteilung. Das Zentrum verfügt auch nicht über zentrale Mittel. Jeder besorgt sich selbst, was er braucht. Und wer bezahlt, bestellt die Musik.

7. Als im römischen Reich die Philosophie von Athen nach Rom kam, erreichte sie in der juridischen Aufgussform des stoischen Denkens durch Cicero einen Höhepunkt, der keiner war. Reimportierte Aufgussformen dieser Art sind für die Mitglieder des Zentrums kein Vorbild. Der Mut zu authentischem Denken verlangt ein robustes Selbstbewusstsein in gewachsener Tradition. Das ist die neue Form einer Demut gegenüber dem Besseren, das uns immer schon zuvorgekommen ist. Das ist schwer verständlich, obwohl damit nur die beständige Wichtigkeit der Geschichte umschrieben wurde.

So weit in wenigen Worten das Allgemeine. Natürlich hat das Zentrum bereits einiges konkret geplant und umgesetzt. Mit der Universidade de Lisboa und dem Centro de Filosofia in Lissabon und seinem Direktor Prof. Leonel Ribeiro dos Santos ist bereits ein Kooperationsabkommen mit einem Gesamtvolumen von 180.000 Euro geschlossen worden, das auch die Universitäten Heidelberg und Freiburg umfasst und gemeinsamen Forschungen zu Schelling gewidmet ist. Dieses Abkommen geht zurück auf die Initiative unseres neu berufenen Kollegen Prof. Markus Gabriel aus New York. Die Internationalität der Bonner Philosophie ist natürlich keine neue Erfindung. Spätestens seit Wolfgang Kluxen war sie für Bonn eine Selbstverständlichkeit, die in den letzten Jahren mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung, namentlich von Stefan Mehlich, mit allen Ländern Europas und darüber hinaus fortgesetzt wurde. Wo außer in Bonn gibt es schon exzellente, aber delikate Beziehungen zur iranischen Philosophie?

Weiterhin sind die bereits in diesem Jahr startenden Ernst-Robert-Curtius-Vorlesungen (*Lectures of Excellence*) vorbereitet, geplant und in der Finanzierung sichergestellt. Vorbild für diese hochkarätigen Vorlesungen waren die Whitehead-Lectures in Harvard oder noch jüngst die Gadamer-Vorlesungen in Heidelberg. Für die Anschubfinanzierung dieser Vorlesungen danke ich der Universität Bonn. Inzwischen konnte die Weiterführung mit Unterstützung des Stifterverbandes der Deutschen Wirtschaft in einer ersten Tranche im Volumen von 100.000 Euro sichergestellt werden. Die ersten Vorlesungen sind bereits fest vereinbart und zugesagt. Ich kann sie daher namentlich in der geplanten Reihenfolge mitteilen: In diesem Jahr wird am 28.05. um 16 Uhr in der Aula Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, Staatsminister a.D., Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, über das Thema ›Lebensform und Philosophie‹ sprechen. Um dieselbe Zeit im Jahr 2010 wird Prof. Dr. Dagfinn Føllesdal, University of Stanford, einen Vortrag über ›Husserl und Gödel‹ halten. Im Jahr 2011 wird Prof. Dr. Dieter Henrich, Universität München, und im Jahr 2012 Prof. Dr. Horst Bredekamp, Humboldt Universität/Berlin, zu uns sprechen. Im Jahr 2013, in dem

der Stifterverband die Finanzierung für die weiteren Jahre übernimmt, spricht Prof. Dr. Robert Pippin, University of Chicago, in der Aula.

Der Zweck dieser hochkarätigen Vorlesungen ist nicht nur die Bekanntschaft mit den besten Köpfen der Philosophie weltweit, sondern vor allem auch der Umstand, dass die Bonner Studenten Gelegenheit erhalten, mit diesen Persönlichkeiten ins Gespräch zu kommen. Daher werden neben die genannten Vorträge Kolloquien für die Studenten treten, die für die Geladenen verpflichtend sind und, wie ich bisher zu meiner Freude bemerken konnte, als Verpflichtung auch gerne angenommen werden.

Soweit sind die Planungen realisiert und von den eingeladenen Persönlichkeiten unter dem Vorbehalt der Gesundheit zugesagt. Dass das Zentrum den Radius seiner Aktivitäten nicht nur auf die Philosophie beschränkt, sondern alle expressiven Felder konzeptuell bewirtschaften darf und soll, bezeugt in der Planung die Einladung des bedeutenden Kunsthistorikers Horst Bredekamp für das Jahr 2012 und schon für dieses Jahr die Eröffnung einer Ausstellung des Künstlers Imi Knoebel in der Neuen Nationalgalerie in Berlin. Am Zustandekommen dieser Eröffnung war Bonn beteiligt. Sie findet in Berlin statt am 14.05.2009. Der Künstler Imi Knoebel ist der Philosophie in Bonn seit Langem verbunden. Im Großen Übungsraum des Instituts finden Sie seit dem 30.03.2007 ein Auftragsbild des Künstlers für die Universität Bonn mit dem Spinoza-Titel »Amor intellectualis«.

Mit diesem Titel ist ein guter Abschluss gefunden, in Spinozas Hauptwerk ebenso wie bei der Vorstellung des Zentrums für Philosophie.

Was jetzt folgt, sind die Kurzpräsentationen der Forschungsprofile der Philosophen des Zentrums, damit Sie einen ungefähren Eindruck davon bekommen, wie unterschiedlich und unentbehrlich in ihrer Unterschiedlichkeit die Temperamente sind, die das Zentrum philosophisch tragen. Ich beginne umstandslos mit der knappen Vorstellung meines Gedankenportals.

Erfahren und gebildet ist, wer den Blick für das Ganze hat, heißt es bei Aristoteles.⁴ Wer das Ganze im Blick hat, muss daher auch, was selbst Aristoteles nur manchmal tut, die weniger glänzenden Seiten der Hochformen unserer Fähigkeiten berücksichtigen. Wer die Wissensformate des Menschen analysiert und in ihren abgesicherten Profilen in den verschiedenen Wissenschaften würdigt, muss daher auch den schwachen Formen des Wissens nachgehen, wie wir sie im vorwissenschaftlichen Feld unserer alltäglichen Orientierungsbemühungen benötigen. Hier sind schwache Formen des Wissens anzutreffen wie Vermutungen, Ahnungen, Gefühle, aber auch sozial relevante Umgangsformen wie Takt und Rücksicht. Solche kontextsensitiven Attitüden beherrschen im

4 Cf. Eth. Nic. 1095 a 1: ο περι παν πεπαιδευμένος.

vorwissenschaftlichen Bereich gewissermaßen wie Sensoren die Felder unserer auf Verträglichkeit angewiesenen Erkenntnisbemühungen.

Solche schwachen, aber situationsspezifisch unentbehrlichen Formen unserer Wissensnatur gehören zum Gebiet einer nach unten erweiterten Erkenntnistheorie. Oben spielen die Fanfaren des Wissens der Wissenschaften, unten sind die zarten Klänge einer Viola d'amore in Form fragiler Ahnungen zu vernehmen.

Tatsächlich hat die Philosophie in den letzten fünfzig Jahren solche informellen Erkenntnisformen ignoriert. Ihnen galten und gelten meine Forschungen. Das Merkwürdige ist nun, dass gerade in diesen Zonen, also an der Basis unserer Erkenntnisnatur, die Membrane der Differenz zwischen Natur und Geist greifbar wird. Es gibt etwas, was uns von der Physis ein ganz klein bisschen abhebt. Und dieses zarte Bisschen ist unsere szenische Verfassung. Wir existieren nicht wie Klötze und Steine, sondern existieren szenisch. Diese szenische Verfassung ist schon die uns von der Physis abhebende, d.h. metaphysische Verfassung, mit George gesprochen: der Teppich des Lebens, auf dem wir stehen. Daher benötigen wir eine Metaphysik nicht als Überbau, sondern eine Metaphysik von unten, eine Metaphysik als Unterbau. Auch ihr gelten meine Forschungen, ehemals und weiterhin.

Es ist klar, dass der Rückgang auf informelle Wissensformen den Kontakt zu anderen Wissenschaften begünstigt. Dazu gehören insbesondere solche, die den Expressionsfeldern der Künste, der Bilder, der Dichtung und vor allem der Musik gewidmet sind. Der Kontakt zu diesen Wissenschaften und zu diesen Feldern gehört daher naturgemäß mit zu meinem Forschungsprogramm. Unsere szenische Verfassung bekundet sich ja zuerst expressiv in Klang, Bild und Wort. Wer ins Konzert oder Museum geht oder wer ein Buch liest, macht also clandestin schon Bekanntschaft mit unserer metaphysischen Verfassung. Übrigens auch der, der ein Glas Wein erhebt. Hätten Sie das gedacht?

Soweit die knappe Übersicht über mein Forschungsprofil. Sie erkennen unschwer: Das kann nicht alles sein. Hoglebe ist ein Mängelwesen und ergänzungsbedürftig, oder weniger mitfühlend: er ist abgrundtief defizitär. Deshalb gebe ich den Stab jetzt an die anderen Philosophen weiter, zunächst an meinen Kollegen Andreas Bartels.

Was ist ein Naturphilosoph? Eine sehr kurze philosophische Biographie

Als Wissenschaftstheoretiker interessiere ich mich für die Methoden der Wissenschaft, ihre allgemeinen und ihre speziellen, Disziplinen-typischen Methoden. Zugespitzt: Mich interessiert die Frage, wie die Wissenschaften mit ihren Methoden ein Bild der Welt zeichnen. Damit sehe ich mich in der Traditionslinie der Naturphilosophie: Ich möchte eine wissenschaftstheoretisch untermauerte Form von Naturphilosophie formulieren.

Für einen Wissenschaftstheoretiker nicht untypisch, bin ich über die Mathematik und Physik zur Philosophie gekommen – es gibt eben eine Affinität der Philosophie zu den exakten Wissenschaften, die in der deutschsprachigen Philosophie seit ihrem Aufblühen in den 20er und 30er Jahren im logischen Empirismus nach dem Krieg erst seit den 60ern wieder an Boden gewonnen hat. Woraus entspringt eigentlich das philosophische Interesse an den Naturwissenschaften? Diese Frage möchte ich aus meiner subjektiven Perspektive beantworten, aber ich hoffe, dass die Antwort einigermaßen repräsentativ ist: Für mich war es die Begeisterung für die Gedankengebäude der Mathematik und der Physik – Musterbeispiele für Strenge, Objektivität und Klarheit, aber eben auch für Phantasie und Schönheit –, verstehen zu wollen, wie diese einzigartige Kombination möglich ist, dieser Wunsch brachte mich ganz von selbst zur Philosophie.

Was aber ist denn Naturphilosophie? Wie unterscheidet sie sich etwa von den Naturwissenschaften? Naturphilosophie, wie ich sie betreiben möchte, fragt nach dem Bild, das die Naturwissenschaften von der Welt zeichnen, aber sie nimmt den Zeichner mit ins Bild auf – das unterscheidet sie von den Naturwissenschaften. Sie fragt nach Erkenntnisstrategien, z.B. nach der Art und Weise, in der die Perspektivabhängigkeit der Darstellung überwunden und damit Objektivität erzielt wird, und auch nach dem Recht, bestimmte Gegenstände und Strukturen ins Zentrum des Bildes zu rücken – mithin Antworten auf die Frage zu geben, woraus die Welt gemacht ist. Mit einem Wort: Naturphilosophie will Naturwissenschaft als kognitive Auseinandersetzung mit der Natur

erfassen, sie zielt auf die geisteswissenschaftliche Dimension der Naturwissenschaften.

Ich möchte etwas genauer sagen, was ich unter der geisteswissenschaftlichen Dimension der Naturwissenschaft verstehe. Am besten an einem Beispiel. Einstein hat die fundamentalen Theorien der Physik gerne als Prinzipientheorien bezeichnet. Jene Theorien, auf die wir im Verstehen der Natur besonders setzen sollten, beruhen auf grundlegenden Forderungen, die zum Gegenstand haben, wie eine Theorie der Natur beschaffen sein sollte. Man kann dies sehr schön an Einsteins Analyse des Zeitbegriffs sehen. Unserem intuitiven Zeiterleben können wir, so Einstein, viel weniger über die Natur der Zeit entnehmen, als wir gemeinhin annehmen. Die unmittelbare Koinzidenz, die sich in einem hier und jetzt ausdrückt, trägt uns nicht über den Punkt hinaus, an dem wir eben hier und jetzt stehen. Wollen wir ein hier und jetzt auf dem Sirius mit unserem hier und jetzt in Bezug setzen, können wir nicht auf das Zeiterleben bauen. Wir müssen diesen Bezug stattdessen postulieren, durch eine Forderung festlegen. Es ist die Forderung, dass das Licht gleiche Strecken in gleicher Zeit zurücklegen solle, wobei der Ausdruck »gleiche Zeit« sich auf die erst noch zu definierende Zeit bezieht. Es ist also eine Forderung im Vorgriff auf den zu schaffenden Zeitbegriff. Die Natur soll zulassen, eine Zeit festzulegen, in der das Licht sich gleichförmig bewegt. Das ist nicht selbstverständlich, und es hätte sich herausstellen können, dass die Natur diese Forderung nicht erfüllt. Einsteins Prinzipien waren, wie wir heute wissen, glückliche Forderungen, sie haben zu erfolgreichen Theorien geführt. Das Wissen über die Natur wird durch solche allgemeinen Prinzipien geleitet – es stellt keine Anhäufung von Tatsachen dar. Diese Prinzipien sind der Motor der Entwicklung des Wissens – über dessen Haltbarkeit dann freilich allein das Experiment entscheidet.

Weshalb sollte Naturphilosophie überhaupt betrieben werden? Ich glaube, dass wir Naturphilosophie zur kulturellen und gesellschaftlichen Vermittlung der Naturwissenschaften als den Leitdisziplinen heutiger Wissenschaft brauchen. Wir würden anderenfalls den Bezug zu einem Teil unserer eigenen Kultur verlieren. Auch ethische und rechtliche Regulierung der Wissenschaft benötigt, um auf Höhe ihres Gegenstands zu agieren, ein tieferes Verständnis dessen, was Naturwissenschaft als kognitives Unternehmen darstellt.

Ich habe Philosophie an einem »Zentrum für Philosophie« gelernt. Dem internationalen Zentrum für Philosophie, dessen Gründung wir heute feiern, bringe ich schon deshalb ein positives Vorurteil entgegen. Für meine wissenschaftliche Arbeit ergeben sich aus der Idee dieses Zentrums neue Möglichkeiten, teils zur Erweiterung, teils zur Aufnahme interdisziplinärer Aktivitäten, wie sie schon bisher meine Arbeit in Bonn geprägt haben. Zwei dieser Möglichkeiten möchte ich Ihnen zum Schluss kurz andeuten.

Die Philosophie in Bonn profitiert von dem glücklichen Umstand, dass Ethik

der Wissenschaft und Naturphilosophie Tür an Tür betrieben werden. Dieser Umstand kann und sollte durch das Zentrum sichtbar werden und weiter ausgebaut werden – in gemeinsamen neuen Studiengängen und Forschungsinitiativen, die naturphilosophische und ethische Reflexion in ihrem Zusammenhang deutlich werden lassen – Reflexion nicht über, sondern mit den Naturwissenschaften.

Die Hervorhebung und Stärkung der Zusammenarbeit mit dem Institut für Mathematik und dem Lehrstuhl für Logik ist mir als Wissenschaftstheoretiker eine Herzensangelegenheit. Es gibt kaum einen Philosophie-Standort in unserem Land, an dem Logik und Logik-orientierte Philosophie in dieser Vielfalt betrieben werden. Ihre Zusammenarbeit ist in gemeinsamen Projekten bereits erprobt – ich hoffe, dass sie sich in neuer Aufstellung im Rahmen des Zentrums als ein Magnet für ambitionierte Studierende der Philosophie erweisen wird – und neue gemeinsame Forschungsideen aus ihr erwachsen.

Das Zentrum drückt aus meiner Sicht die Idee einer Philosophie aus, die sich selbst nicht genug ist. Nicht jede Fragestellung der Philosophie muss oder kann interdisziplinär bearbeitet werden. Aber viele ihrer Forschungsfragen profitieren sehr von Interdisziplinarität. Ich hoffe, ich konnte deutlich machen, dass dies auf die Forschungsfragen, die mich interessieren, zutrifft.

Christoph Horn

Philosophiegeschichte und systematisches Denken

Verehrte Festgäste, meine Damen und Herren, die Denomination, unter der mein Lehrstuhl firmiert, lautet: Praktische Philosophie und Philosophie der Antike. Möglicherweise werden Sie sogleich einwenden: Wie? Ein so großes systematisches und ein so großes historisches Themenfeld – ist das nicht in bisschen viel? Zugegebenermaßen mag meine philosophische Ausrichtung etwas weitläufig klingen; und es erweist sich klarerweise als schwierig, in zwei so weit voneinander entfernten Themenstellungen wissenschaftlich jeweils auf dem Laufenden zu bleiben. Allerdings gehört es zentral zu meinem Selbstverständnis als Praktischer Philosoph und als Philosophiehistoriker, jeden vagen Generalismus zu vermeiden und keine unverantwortlichen Großperspektiven auf Kosten der Arbeit am Detail zu liefern. Es scheint mir vorzuziehenswert, Einzelfragen und Spezialprobleme zu behandeln. Die Philosophie der Gegenwart – zumindest die im weitesten Sinn analytisch geprägte – spielt sich, wie die meisten von Ihnen wissen, in subtilen Fachdebatten und ziemlich technischen Diskursen ab; und jede und jeder, die oder der einen Beitrag dazu leisten möchte, muss dies innerhalb des Paradigmas von Scharfsinn und Gelehrsamkeit tun, welches die internationale Community dafür vorsieht. (Nebenbei bemerkt, erzeugt die gegenwärtige Situation – nämlich dass man in der Philosophie Fachdebatten führt – in der Öffentlichkeit leicht den Eindruck, aktuell gebe es keine solchen Großphilosophen mehr, wie dies einst, sei es tatsächlich, sei es vermeintlich, Heidegger und Adorno, Bloch oder Gadamer gewesen sind. Aber in gewisser Weise ist es die enorme Professionalität, mit der man heute international Philosophie betreibt, welche verhindert, in die Fußstapfen jener selbstbewussten und höchst isolierten akademischen Mandarine von einst zu treten, denen man eher Mut und Originalität als argumentative Genauigkeit und Wohlinformiertheit wird bescheinigen müssen.)

Wer dagegen heute in der Philosophie arbeitet und dies nicht gerade mit dem feuilletonistischen Sonderbewusstsein eines Peter Sloterdijk, Slavoj Žižek oder Giorgio Agamben tut, wird das eben Gesagte, wie mir scheint, anerkennen müssen. Dies hat selbstverständlich spürbare Konsequenzen. Eine davon ist,

dass die grundlegenden Formate, in denen die gegenwartstypische philosophische Arbeit stattfindet, das Forschungsprojekt und die Projektkooperation sind, der Kongress und der Workshop, das *peer reviewed*-Journal und der extern begutachtete Sammelband. Bekanntlich zieht dies einen endlosen Kampf um Drittmittel und Fellowships, um Stipendien und Preise, um Auslandsaufenthalte und Ehrendoktorwürden sowie ein endloses Antrags-, Gutachter- und Evaluationsunwesen nach sich. Ich denke, dass dies ein hoher, aber durchaus gerechtfertigter Preis für eine insgesamt wünschenswerte Entwicklung der akademischen Philosophie ist – weg von den Waldhütten in Todtnauberg und Norwegen, hin zu einer urban-diskursiven Gelehrtenrepublik. (Blickt man allerdings auf die berühmten Campus-Romane von David Lodge, welche die akademische Welt der sechziger bis achtziger Jahre des 20. Jh.s thematisieren, so wird man leicht feststellen, dass die prozedurale Komplexität und die Eigendynamik des Administrativen längst viel skurriler geworden ist, als es die Satiren von damals ahnen konnten.)

Aber zurück zu meinem philosophischen Profil. Um in verschiedenen Themengebieten einigermaßen erfolgreich mitdiskutieren zu können, muss man gegenwärtig vor allem zweierlei tun: möglichst präzise den Diskussionsstand aufarbeiten und möglichst klar die Schwachstellen und Unzulänglichkeiten der – meist sehr avancierten – Forschungsdebatten benennen. (Niklas Luhmann, der – wie man sich klarmachen muss – erst knappe 11 Jahre tot ist, soll sich einmal über das Projekt- und Drittmittelwesen mit der Bemerkung lustig gemacht haben, er selbst habe lebenslang ein einziges Forschungsprojekt verfolgt, nämlich eine Theorie der Gesellschaft – »Projektdauer: dreißig Jahre, Projektkosten: keine« – ein Ausspruch, der für uns Heutige wie eine Bemerkung aus einer fernen Welt klingt.)

Meine aktuellen Forschungsprojekte stammen aus beiden Themenfeldern, der Praktischen Philosophie und der Philosophie der Antike. Es handelt sich im Wesentlichen um vier Projekte:

Erstens bin ich an jener großen Kommentierung der Aristotelischen *Metaphysik* beteiligt, die seit einigen Jahren mit den Kollegen M. Th. Liske, Ch. Rapp und T. Wagner für die deutsche Aristoteles-Ausgabe im Berliner Akademie-Verlag vorbereitet wird. Meinen Part bilden dort speziell die Bücher Iota, Kappa und Lambda, und ich denke, dass jeder, der die hohen Kommentierungsstandards der Reihe und die Schwierigkeiten der aristotelischen Texte kennt, mir wird zustimmen können, dass allein schon dieses Projekt mich zuverlässig vor bohrender, existenzieller Langeweile bewahrt.

Zweitens arbeite ich an einem größeren Buchmanuskript über Platons Ethik. Dabei versuche ich zu zeigen, dass Platon über eine mehr oder minder kohärente Theorie verfügt, die in eine handlungsteleologische Richtung weist. Da ich diesen Ansatz für außerordentlich fruchtbar und systematisch interessant halte,

verfolge ich mit diesem Projekt nicht nur ein historisches, sondern auch systematische Interessen.

Drittens habe ich nahezu abgeschlossen ein Manuskript über Kants Politische Philosophie. Darin geht es mir darum, die Verbindungsstellen zwischen der Moralphilosophie und der Institutionenethik einer Neulektüre und Neubewertung zu unterziehen. Dabei gelange ich zu einer Reihe neuer Perspektiven. (Von meinem Stellenvorgänger, Hans Michael Baumgartner, der ein prominenter Kantianer war, habe ich eine gewisse Vorliebe für Kants Praktische Philosophie übernommen. In den letzten Jahren habe ich besonders der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, aber auch der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie der *Tugendlehre*, einige Aufmerksamkeit geschenkt

Und schließlich *viertens* bin ich Mitherausgeber des »Ueberweg Kaiserzeit und Spätantike« (Bd. 5.1 und 5.2). Gegenwärtig ist die ältere Philosophiegeschichte von Karl Praechter aus dem Jahr 1916 noch immer unersetzt. Da liegt es nahe, den gelehrten Forschungsstand zur Philosophiegeschichte der Spätantike gründlich aufzuarbeiten und in einem Handbuch zu präsentieren – was mir zweimal pro Jahr das angenehme Privileg einer Redaktionskonferenz im Schweizerischen Kulturinstitut in Rom (Istituto Svizzero di Roma) verschafft.

Meine eben abgeschlossenen Projekte sind folgende:

- (1) Eustratios von Nikaia. DFG-Projekt mit Prof. Michele Abbate (Salerno/Italien). Die byzantinische Kaiserin Anna Komnena veranlasste im 12. Jh. eine Gruppe von neuplatonisch gebildeten Gelehrten dazu, einen Gesamtkommentar zu Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* zu schreiben. Dieser griechisch verfasste Kommentar ist uns vollständig erhalten und als Band XX der *Commentaria in Aristotelem Graeca*-Reihe kritisch ediert. Prof. Abbate und ich legen das erste Buch in deutscher Übersetzung mit moderner Kommentierung vor.
- (2) Handbuch Platon (wird im April 2009 im Verlag Metzler Stuttgart/Weimar erscheinen). Mitherausgeber sind hier die Kollegen Jörn Müller und Joachim Söder.
- (3) Gründe und Zwecke. Teleologische Handlungserklärungen (wird im Winterprogramm 2009/10 des Suhrkamp Verlags als stw-Band publiziert werden). Dieser Band entstand in Zusammenarbeit mit Prof. Guido Löhrer (Erfurt).

Ein Vorhaben, das ich in diesem Jahr neu in Angriff nehmen werde, besitzt den angenehmen Status eines TransCoop-Projekts der Alexander von Humboldt-Stiftung. Es trägt den Titel *Augustine's Philosophy of Mind* und wird von mir gemeinsam mit meinen amerikanischen Kollegen Scott MacDonald und Charles Brittain durchgeführt. Die beiden Philosophiehistoriker arbeiten am Philosophie-Department der Cornell University in Ithaca (der bekannten *Sage School of*

Philosophy), die im Augenblick immerhin Platz 11 des Brian Leiters Philosophical Gourmet Report einnimmt. (Vielleicht könnten wir Bonner nicht damit zufrieden sein, Platz 11 in einem philosophischen Ranking bezogen auf die Bundesrepublik einzunehmen, aber für die USA ist das schon ganz schön gut.)

Meine weiteren Tätigkeiten und Funktionen sind: Herausgeber Archiv für Geschichte der Philosophie (mit W. Bartuschat, Hamburg, und Christia Mercer, New York), Zweiter Vorsitzender der Gesellschaft für antike Philosophie e.V. (GANPH), Direktoriumsmitglied des Instituts für Wissenschaft und Ethik e.V., Bonn, Mitherausgeber der Augustinus-Werkausgabe, Auswahlgutachter im Feodor Lynen-Ausschuss der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, Vertrauensdozent im Cusanuswerk (nach jahrelanger Tätigkeit im Auswahlausschuss für die Grundförderung des Cusanuswerks).

Philosophie als Erbschaft

Mein Lehrstuhl ist als Lehrstuhl der Ausdruck für das allgemeine Bewusstsein von der universalen Erbllichkeit unseres Denkens. Was an anderen Lehrstühlen dieses Instituts möglicherweise nur unbewusst präsent ist, das wird hier ausdrücklich und vollbewusst zum Thema erhoben: Es gibt nichts Geschriebenes, Gesagtes oder Gedachtes, das nicht als ein Resultat einer historischen Entwicklung aufweisbar wäre. Dahinter steckt die anthropologische Einsicht, die Aristoteles zuerst vertreten hat: Der Mensch ist ein Hypoleptiker. Was immer wir tun oder sagen oder denken, wir haben es irgendwoher übernommen. Deswegen sagen wir auch: Wir schulden den Ahnen dies oder das. Es handelt sich um eine angeborene Schuld im Sinne des reatus, nicht der culpa. Was die christliche Erbsündenlehre eigentlich hatte sagen wollen, war eben dies: wir sind von Anfang an in Geschichten verstrickt, wir können nicht von vorne beginnen. Diese Schuld ist quasi von ontologischer Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit. Endliche Freiheit trägt immer den Stempel des Ererbten, der Last des Vorigen, der Schuld des Nichtanfänglichen.

Dieser anthropologischen Einsicht, die auch für die Wissenschaften Geltung hat und zwar in je verschiedener Weise für die Natur- und Geisteswissenschaften, versucht die Arbeit an meinem Lehrstuhl in besonderer Weise gerecht zu werden. Was aus der Geschichte ist es genau, das unser Denken bestimmt? Woher kommen wir? Wie hat es zu diesem Bewusstseinsstand, den wir haben, überhaupt kommen können? So oder so ähnlich könnte man die Leitfrage unseres Arbeitens umschreiben. Das geschieht, indem alle historischen Texte und Zeugnisse im umfassender Weise ernst genommen und für wichtig gehalten werden, von den Anfängen an bis zur aktuellen philosophischen Diskussion, also von Platon bis Wolfram Högbe, von Aristoteles bis Christoph Horn, von den Vorsokratikern bis Andreas Bartels, von Panaitios bis Dieter Sturma, von Epimenides bis Elke Brendel, von Sextus Empiricus bis Markus Gabriel. Dabei kann das philosophische Interesse und damit auch das Feld möglicher Forschungsarbeiten nicht auf den abendländischen Kulturraum beschränkt sein. Die traditionelle Philosophie hat sich vielmehr toposartig – und zwar von Platon

an, die Spätantike, das Mittelalter, die Renaissance, die Aufklärung, Hegel bis hin zu den Denkern der Spätromantik – auf die Weisen anderer Kulturen berufen, auf die Druiden bei den Galliern, die Brahmanen bei den Indern, auch auf Buddha berufen zum Erweis dafür, dass ihre Wahrheit keine neue, sondern eine schon immer vertretene, eine alte, ist. Noch Descartes sagt ganz in diesem Sinne: Nichts ist älter als die Wahrheit und Kant, der späte, bemerkt: Wenn man Erfinder sein will, so sucht man der erste zu sein, will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger. Unsere Einstellung heute ist ganz anders. Für uns ist die Wahrheit das Neue, das Originelle, das Alte dagegen ist das Langweilige, das Überholte. Man muss aber wissen, dass diese Ansicht vom Neuheitscharakter der Wahrheit selber ganz neu ist. Ich habe sie zum ersten Mal bei F. Schlegel gefunden, in seiner idealistischen Sicht der Erfindung, die wie eine Kritik an Kant erscheint. Er sagt: Die Wahrheit ist das Neue. Jede Philosophie, die nicht neu ist, ist auch nicht wahr. Erfindung ist daher – nach Schlegel – eine der ersten Anforderungen an die Philosophie. Dann kam Nietzsche mit seinem Pathos des Neuen!

Ich kann mir nicht vorstellen, dass das die Wahrheit sein kann, was wir als das Neue hervorbringen zu können meinen, als ob die Welt auf unsere Produkte gewartet hätte. Vielmehr ist kein Wahres ohne Geschichte.

Obwohl alles Historische für unseren Lehrstuhl wichtig und interessant ist, ist nicht alles gleich wichtig. Es gibt Forschungsschwerpunkte: Platon und der Neuplatonismus gehören dazu, überhaupt der Platonismus aller Zeiten bis zu Simone Weil, Descartes und der Cartesianismus, die Mystik, vom Mittelalter an die jüdische, christliche oder islamische bis zur Gegenwart mit ihrer Nähe zur Revolutionsidee. In der klassischen deutschen Philosophie ist es vor allem Hegel, aber auch der frühe und mittlere Schelling mit seinem Einfluss auf Schopenhauer usw., die diese Linie verfolgen.

Das Wichtigste am Schluss dieser historischen Themen: nämlich alles dazwischen, zwischen Platonismus und Hegel, das nennt man das Mittelalter, ich meine das »lange« im Sinne von Le Goff, vom 4. Jh. bis zur Aufklärung. Dieser Epoche gilt die Hauptarbeit am Lehrstuhl. Die Kirchenväter, Anselm von Canterbury, Abaelard, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, um die wichtigsten nur zu nennen, sind das Jagdrevier, auf dem sich die Weisheitsjäger des Lehrstuhls, zu denen ich auch meine Mitarbeiter Frau Mandrella, Herrn Rode, Herrn Dewender und Herrn Müller zähle, erfolgreich bewegen.

Innerhalb dieses großen Reiches der Traditionen gibt es natürlich auch sachliche Forschungsschwerpunkte. Dazu gehört die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik mit ihren vielen Gesichtern und Surrogaten, die auch nach der angeblichen Zermalmung durch Kant interessant und wichtig bleiben, und sei es auch in jener Form, nach der wir sie gar nicht im eigentlichen Sinne haben

können, so wie wir Wissen von anderer Art haben. Doch möglicherweise ist es, das metaphysische Wissen, in dieser Form sogar mehr wert als das andere – eingedenk der tiefen Wahrheit eines Mottos von Odo Marquard: Die Taube auf dem Dach ist mir lieber als der Spatz auf dem Dach.

Die Grundlagen der praktischen Philosophie gehören ebenfalls zum Gegenstandsfeld der Forschungen des Lehrstuhls. Als die wichtigste dieser Art hat sich – da bin ich mit Herrn Kollegen Sturma einig – der Begriff der Person herausgebildet, der, Platon und Aristoteles völlig unbekannt, bei Boethius eher ein Gegenstand der theoretischen Philosophie, im Mittelalter erstmals im Zusammenhang der praktischen Philosophie und d.h. als ein Wesen der Freiheit konzipiert wurde. Von diesem Personbegriff zehren nicht nur so bedeutende philosophische Werke wie die Metaphysik der Sitten Kants und Hegels Rechtsphilosophie, die jeweils auf ihm aufgebaut sind, sondern auch alle Verfassungen, die, von Massachusetts und Virginia in Amerika bis zu den im Gefolge der französischen Revolution erlassenen Verfassungen unserer Tage sie aufgenommen haben. Damit einher ging, und zwar ebenfalls seit dem Mittelalter, die Rezeption des Begriffs der Würde, der einerseits durchaus verschiedenen Traditionen angehört und darin einen jeweils auch unterschiedlichen Sinn hat (Stichwörter oder vielmehr Stichnamen: Giovanni Pico della Mirandola, *de hominis dignitate*, und I. Kant mit seinem ins Mittelalter zurückweisenden Würdebegriff), der Begriff der Menschenwürde, der andererseits gerade aktuell heftigen Diskussionen und Umdeutungen ausgesetzt ist, in denen er, wider meinen Protest, seines ursprünglichen metaphysischen Charakters beraubt zu werden droht. Die Menschenwürde und das begründungstheoretische Verhältnis zu den Menschenrechten – das wird auch fürderhin gewissermaßen zur Agenda des Lehrstuhls gehören.

In enger Verbindung mit dem Thema der Person scheint mir auch der neue Sinn erinnerungswürdig, den die neuzeitliche Philosophie, namentlich diejenige Hegels, dem Begriff der Freiheit zugelegt hat. War in Antike und Mittelalter die Freiheit mehr oder weniger mit dem Ideal der Autarkie gleichgesetzt worden – wofür die Enneade VI 8 Plotins den beredtesten Ausdruck darstellt –, so wird bei Hegel, der erstmals auch Freiheit von Willkür zu unterscheiden weiß, die Freiheit im Sinne kommunikativer Freiheit verstanden. Eine Freiheit ist gewissermaßen gar keine. Aus dem Gedanken der Freiheit ergibt sich notwendig der der »Solidarität«. Deswegen ist auch eine Person eigentlich gar keine. Das Bezogensein der Personen liegt im kommunikativen Charakter der Freiheit begründet.

Kurzbiographien und -bibliographien aller Mitglieder des Internationalen Zentrums für Philosophie NRW

Prof. Dr. Andreas Bartels

Andreas Bartels ist seit 2000 Professor für Wissenschaftsphilosophie und Naturphilosophie an der Universität Bonn. Seit 2005 leitet er das von der VolkswagenStiftung geförderte Forschungsprojekt »Wissen und Können. Kognitive Fähigkeiten künstlicher und biologischer Systeme«. Er studierte an der Universität Giessen Mathematik, Physik und Philosophie, mit einem Abschluss in Mathematik (Diplom) und der nachfolgenden Promotion 1984 in Philosophie über die Kausalbegriff in der allgemeinen Relativitätstheorie. Nach einem Forschungsaufenthalt an der Universität Pittsburgh 1991 erfolgte die Habilitation 1992 an der Universität Gießen zum Problem der Begriffsdynamik in wissenschaftlichen Theorien. Von 1993 bis 1996 nahm er Vertretungsprofessuren an den Universitäten Heidelberg, Berlin, München, Jena und Erfurt wahr und hatte von 1997 bis 2000 an der Universität Paderborn den Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie und Philosophie der Technik inne.

Buchveröffentlichungen: *Kausalitätsverletzungen in allgemeinrelativistischen Raumzeiten* (1986), *Bedeutung und Begriffsgeschichte* (1994), *Grundprobleme der modernen Naturphilosophie* (1996), *Strukturelle Repräsentation* (2005) und (hrsg. mit Manfred Stöckler) *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch* (2007).

Prof. Dr. Elke Brendel

Elke Brendel, geboren in Frankfurt am Main, studierte Philosophie in Frankfurt, wo sie 1991 mit einer logisch-sprachphilosophischen Arbeit über semantische Paradoxien promovierte. In den Jahren 1992–1998 war sie wissenschaftliche Assistentin an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt und der FU Berlin, bis sie 1998 nach der Habilitation mit einer Arbeit über den Wahrheits- und Wissensbegriff in der modernen analytischen Sprach- und Erkenntnistheorie zunächst eine Vertretungsprofessur in Leipzig übernahm sowie 1999 ein Heisenberg-Stipendium der DFG erhielt. Seit 2000 war sie ordentliche Professorin für Philosophie mit dem Schwerpunkt Logik und Wissenschaftstheorie an

der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Im Jahr 2009 nahm sie einen Ruf an die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn auf eine Professur für Logik und Grundlagenforschung an.

Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Logik, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie, Argumentationstheorie und Wissenschaftstheorie.

Ausgewählte Monographien: *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners* (1992), *Grundzüge der Logik II – Klassen, Relationen, Zahlen* (mit Wilhelm K. Essler) (1993), *Wahrheit und Wissen* (1999), *Contextualisms in Epistemology* (mit Christoph Jäger) (2005).

Prof. Dr. Markus Gabriel

Markus Gabriel, geboren 1980 in Remagen, Rheinland-Pfalz, studierte Philosophie, Klassische Philologie (Griechisch) und Germanistik an der Fern-Universität Hagen sowie in Bonn und Heidelberg. Er promovierte 2005 mit einer Studie über die Spätphilosophie Schellings. Nach Aufhalten als Gastforscher an der Universität Lissabon und Postdoc-Stipendiat des DAAD an der New York University sowie einer Tätigkeit am Philosophischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg habilitierte er sich 2008 mit einer Arbeit über Skeptizismus und Idealismus in der Antike. Dem folgte eine Anstellung als Assistant Professor am Department of Philosophy der New School for Social Research in New York City. Seit 2009 ist er ordentlicher Professor für Erkenntnistheorie und Philosophie der Neuzeit und Gegenwart an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Erkenntnistheorie, Metaphysik, Philosophie des Geistes, Religionsphilosophie und Ästhetik.

Ausgewählte Monographien: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«* (2006), *Antike und moderne Skepsis zur Einführung* (2008), *An den Grenzen der Erkenntnistheorie – Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus* (2008), *Skeptizismus und Idealismus in der Antike* (2009), *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism* (mit Slavoj Žižek) (2009).

Prof. Dr. Nikolai Grube

Nikolai Grube, geboren 1962 in Bonn, studierte Altamerikanistik, Ethnologie, Altorientalistik und Indologie in Hamburg, wo er 1989 über die Entwicklung der Mayaschrift promovierte. Nach einem Wechsel an die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn nahm er von 1992 bis 1995 ein Habilitationsstipendium der DFG für das Projekt *Orale Traditionen* der Cruzoob-Maya in Mexiko wahr. Die Habilitation in Ethnologie, wiederum in Bonn, sowie die Annahme eines Heisenberg-Stipendiums der DFG folgten im Jahr 1999. Seit

1986 führten ihn zahlreiche Feldforschungen nach Mexiko, Belize, Honduras und Guatemala. In den Jahren 2000 bis 2004 war er Inhaber des *Linda and David Schele Chair* in Austin, Texas. Seit 2004 ist Grube Professor für Altamerikanistik und Ethnologie an der Universität Bonn.

Nikolai Grubes Forschungen richten sich vorrangig auf die Kultur der klassischen Maya, speziell der Maya-Inschriften. Im größeren Rahmen widmet er sich der Erforschung der historischen Kontinuität indianischer Geschichte und Kultur in Mesoamerika, der Ethnographie des Sprechens, oralen Traditionen sowie der Erzählforschung.

Ausgewählte Monographien: *Die Entwicklung der Mayaschrift. Grundlagen zur Erforschung des Wandels der Mayaschrift von der Protoklassik bis zur spanischen Eroberung* (1990), *Die Welt der Maya* (mit Eva und Arne Eggebrecht) (1992), *Chronicle of The Maya Kings and Queens* (mit Simon Martin) (2000).

Prof. Dr. Wolfram Högbe

Wolfram Högbe, geb. 27.09.1945 in Warburg/Westfalen, seit 1980 Professor an der Universität Düsseldorf, seit 1992 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, seit 1996 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften zu Düsseldorf sowie des Institut International de Philosophie, Paris. Vom 1.1.2000 bis 31.12.2002 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V. 1998 bis 1999 Fellow am Collegium Budapest, 2004 bis 2005 Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin, seit 2008 Vorstandsvorsitzender des Internationalen Zentrums für Philosophie Nordrhein-Westfalen; Fellow am Eikones, NFS Bildkritik 'Macht und Bedeutung der Bilder' an der Universität Basel.

Ausgewählte Monographien: *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik* (Verlag Alber), München 1974; *Archäologische Bedeutungspostulate* (Verlag Alber), München 1977; *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert* (UTB 1432), München 1987; *Prädikation und Genesis* (Suhrkamp), Frankfurt/M. 1989; *Metaphysik und Mantik* (Suhrkamp), 1992; *Ahnung und Erkenntnis* (Suhrkamp), Frankfurt/M. 1996; *Echo des Nichtwissens* (Akademie-Verlag), Berlin 2006; *Die Wirklichkeit des Denkens* (Universitätsverlag Winter) Heidelberg 2007; *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen* (Akademie-Verlag) Berlin 2009.

Prof. Dr. Christoph Horn

Studium der Philosophie, Klassischen Philologie und Theologie an den Universitäten Freiburg i.Br., München und Paris (Sorbonne). Promotion in München über Plotin (1993). Zwischen 1993 und 1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter

der ›Forschungsstelle Politische Philosophie‹ am Lehrstuhl von Otfried Höffe in Tübingen. Habilitationsschrift über den Stellenwert von Gütern für unser Handeln. Nach einer Professur für Philosophie in Gießen (2000–2001) Lehrstuhlinhaber für Philosophie an der Universität Bonn. Fellow am Berliner Wissenschaftskolleg im Jahr 2003/04. Gastprofessor für Geschichte der Philosophie an der Universität Lausanne (Schweiz) im Jahr 2006/07. Derzeit als Senior Fellow am ›Forschungsinstitut für Philosophie‹ in Hannover. Herausgeber des ›Archiv für Geschichte der Philosophie‹.

Arbeitsschwerpunkte liegen zum einen in Philosophie der Antike und zum anderen in der Praktischen Philosophie der Gegenwart. Die historischen Interessen beziehen sich besonders auf die Schriften Platons, des Aristoteles und Kants. Systematische Interessen richten sich besonders auf die aktuelle Moralphilosophie, Politische Philosophie sowie die Handlungstheorie.

Publikationen: *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Stuttgart/Leipzig 1995. *Augustinus*, München 1995. *Antike Lebenskunst*, München 1998. *Politische Philosophie*, Darmstadt 2003. *Grundlegende Güter*, Frankfurt a.M. (im Erscheinen). Herausgebertätigkeit: *Augustinus*, De civitate dei, Berlin 1997. (mit Ch. Rapp): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002. (mit N. Scarano) *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002. (mit D. Schönecker): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Frankfurt a.M. 2006. (mit C. Mieth und N. Scarano): *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a.M. 2007. (mit Ada Neschke): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ›Politik‹ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar 2008.

Prof. Dr. Theo Kobusch

Theo Kobusch, geb. 1948, seit 2003 Professor für Philosophie an der Universität Bonn. 1972 Promotion in Gießen, Habilitation im Fach Philosophie in Tübingen. 1983–1988 Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, 1990–2003 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum. 1994 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Aug. – Dez 2000 Visiting Professor an der St. Louis University Seit Jan. 2000 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophie-dozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie 1.10.07–30.09.08 Fellow am Max-Weber Kolleg in Erfurt. Geschäftsführer des Instituts für Philosophie der Universität Bonn sowie der Gesellschaft für Antike Philosophie (GANPH).

Ausgewählte Monographien: *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandria. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus* (Epimeleia, 27), Johannes-Berchmyans-Verlag, München (1976), *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache Studien zur Problemgeschichte der anti-*

ken und mittelalterlichen Philosophie, 11), Brill Verlag, Leiden (1987). *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, 2., durchges. und um ein Nachw. und um Literaturerg. erw. Auflage*, WBG, Darmstadt (1997), *Christliche Philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität*, WBG, Darmstadt (2006).

Prof. Dr. Peter Koepke

Peter Koepke, geboren 1954 in Herford, studierte Mathematik und Physik in Berlin, Bonn, Freiburg und an der Universität von California, Berkeley. Er promovierte 1984 mit einer mit dem Goedecke-Forschungspreis ausgezeichneten Dissertation zur Mengenlehre. Darauf folgte das Feodor Lynen-Stipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung sowie ein Junior Research Fellowship, die ihm einen Forschungsaufenthalt am Wolfson College in Oxford ermöglichten. Von 1987 bis 1990 war er Assistent an der Universität Freiburg, wo er zuletzt mit der Arbeit »Finestructure for inner models with strong cardinals« habilitiert wurde. Seit 1990 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Mengenlehre und Logik, Leiter der Arbeitsgruppe für Mathematische Logik sowie Geschäftsführender Direktor des Mathematischen Instituts der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Die Forschungsschwerpunkte Peter Koepkes liegen im Bereich Axiomatischer und Deskriptiver Mengenlehre, Berechenbarkeitstheorie und Geschichte und Philosophie der Logik (Edition der Werke Felix Hausdorffs).

Ausgewählte Monographien: *A set theory of short core models and some applications* (1984), *Finestructure for inner models with strong cardinals* (1990); darüber hinaus zahlreiche Publikationen zur Mathematischen Logik, darunter: *A formal proof of Gödel's completeness theorem. A series of seven articles* (mit Patrick Braselmann) (2005).

Prof. Dr. Mathias Schmoeckel

Mathias Schmoeckel, geboren 1963 in Flensburg, studierte Rechtswissenschaft in Bonn, Genf und München. Er promovierte 1993 über die Völkerrechtswissenschaft im Dritten Reich. Im Anschluß daran war er Hochschulassistent am Institut für Deutsche und Bayerische Rechtsgeschichte der Universität München. Der Habilitation 1999 mit einer Arbeit über die Entwicklung des Beweis- und Strafprozeßrechts von 1200 bis 1800 folgte der Ruf auf eine Professur für Deutsche und Rheinische Rechtsgeschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Von 2003 bis 2004 war er Dekan der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät Bonn. Seit 2006 ist er Geschäftsführender Direktor des Rheinischen Instituts für Notarrecht.

Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte des Beweisrechts (6. – 18. Jahrhundert), Rechtsgeschichte der Reformation, des Völkerrechts (19.

und 20. Jahrhundert), des Zivilrechts (20. Jahrhundert), des Nationalsozialismus sowie des Erbrechts.

Ausgewählte Monographien: *Die Großraumtheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerrechtswissenschaft im Dritten Reich, insbesondere der Kriegszeit* (1994), *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter* (2000), *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung. 2000 Jahre Recht in Europa – ein Überblick* (2005), *Fiat Iustitia!* (2005), *Erbrecht* (2006).

Prof. Dr. Dieter Sturma

Dieter Sturma, geboren 1953 in Minden (Westfalen), studierte Philosophie, Germanistik und Geschichte in Hannover und Göttingen. Er promovierte 1984 mit einer Arbeit über den Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins bei Kant. Zwischen 1985 und 1997 war er an zahlreichen deutschen und US-amerikanischen Universitäten tätig, bevor er 1997 einen Ruf an die Universität Essen annahm. Seit 2007 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Bonn sowie Direktor des *Instituts für Wissenschaft und Ethik* (IWE) und des *Deutschen Referenzzentrums für Ethik in den Biowissenschaften* (DRZE), Arbeitsstelle der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Seit 2008 zudem Direktor des *Instituts für Ethik in den Neurowissenschaften* (IEN) am *Forschungszentrum Jülich*.

Die Schwerpunkte seiner Forschung liegen im Bereich der Philosophischen Anthropologie, Philosophie des Geistes, Ethik und Angewandten Ethik.

Ausgewählte Buchpublikationen: *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins* (1985), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (Hg. 1995), *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität* (1997), *Person. Philosophiegeschichte–Theoretische Philosophie–Praktische Philosophie* (Hg. 2000), *Robotik. Perspektiven für menschliches Handeln in der zukünftigen Gesellschaft* (zusammen mit Th. Christaller et al.) (2001), *Jean-Jacques Rousseau* (2001), *Philosophie des Geistes* (2004), *Philosophie und Neurowissenschaften* (Hg. 2006).