

A tropical beach scene with a dense line of palm trees on a white sandy shore, meeting clear turquoise water under a bright blue sky.

IX. Tagung für Praktische Philosophie

Universität Salzburg 29.9. & 30.9.2022

Plenarvorträge Lisa Herzog & Herlinde Pauer-Studer

www.tagung-praktische-philosophie.org



Zeitschrift für Praktische Philosophie

www.praktische-philosophie.org

Inhalt

<i>Über die Tagung</i>	4
<i>Organisationsteam</i>	6
<i>Corona Regelung</i>	7
<i>Wichtige Informationen</i>	8
<i>Programmübersicht</i>	15
<i>Raumpläne</i>	16
<i>Plenarvorträge</i>	18
<i>Panelprogramm</i>	20
<i>Abstracts Panels</i>	32



PARIS
LODRON
UNIVERSITÄT
SALZBURG

Willkommen auf der IX. Tagung für Praktische Philosophie!

Es freut uns sehr, dass wir nach einem Jahr Pause nun die IX. Tagung für Praktische Philosophie (TfPP) „nachholen“ können. Die Coronapandemie war und ist ein einschneidendes Erlebnis, welches den beruflichen und privaten Alltag der letzten 18 Monate geprägt hat. Sie hat zu neuen Ungleichheiten geführt, aber auch positive Potentiale bei der Bewältigung großer Krisen aufgezeigt. Wie die Geschichte post-Corona weitergehen wird, ist natürlich offen. Diese Pandemie ist auch an der Philosophie nicht spurlos vorüber gegangen. Es gibt eine Flut an Publikationen. Der Digitalisierungsschub - von manchen begrüßt, von anderen verteufelt - ist gekommen, um zumindest in einigen Bereichen zu bleiben. Eine große Präsenztagung wie die TfPP scheint fast aus der Zeit gefallen und tatsächlich sprechen einige gute Gründe dagegen, zu einem business as usual zurückzukehren. Viele Veranstaltungsformate sind auch online umsetzbar. Die TfPP als Präsenzveranstaltung durchzuführen, ist uns jedoch sehr wichtig. Diese Tagung lebt auch davon, dass sie ein sozialer Raum ist, bei dem sich (jüngere) Kolleg:innen kennenlernen und austauschen können. Wir hoffen, dass die TfPP in diesem Jahr trotz einiger Einschränkungen, die es weiterhin geben wird, für alle Teilnehmer:innen eine wissenschaftlich anregende und persönlich gelungene Veranstaltung sein wird.

Angesichts der vielfältigen Probleme und Veränderungen in der heutigen Zeit drängen sich Fragen nach dem, was und wie es sein soll (sei es der Mensch, sein Handeln, die Gesellschaft, der Staat etc.) auf, deren Beantwortung den Aufgabenhorizont der praktischen Philosophie abstecken, wenn auch die aristotelische Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie vielfach unterlaufen, verwischt oder aufgehoben wird. Die Inhalte und Methoden der praktischen Philosophie sind dabei so unterschiedlich wie wohl noch niemals zuvor in der Geschichte dieser Disziplin.

Ein Element der Tätigkeit des praktischen Philosophierens ist dabei jedoch unverändert: die Notwendigkeit (und hoffentlich auch die Freude) des Austausches mit anderen, die Diskussion und das kritische Gespräch mit Kolleg:innen. Dafür bedarf es jedoch geeigneter Formen und Foren, um auch den engeren Kreis der unmittelbaren Umgebung zu überschreiten, auf Neues zu stoßen und sich selbst einzubringen.

Selbstverständnis

Die Tagung für Praktische Philosophie (TfPP) hat zum Ziel, die gesamte Breite von Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie und Politischer Philosophie abzudecken. Besonderen Wert legt die TfPP neben der wissenschaftlichen Qualität der Vorträge darauf, eine kollegiale Atmosphäre für die philosophische Fachdiskussion

zu schaffen und auch jüngere Forscher:innen als Vortragende einzubinden. Die Tagung bietet auch ein Forum für die Diskussion gesellschaftlich relevanter Fragestellungen der Praktischen Philosophie und ist offen für interdisziplinäre Beiträge, sofern diese einen klaren philosophischen Bezug aufweisen.

Format

Die Tagung für Praktische Philosophie (TfPP) findet jedes Jahr Ende September/Anfang Oktober an der Universität Salzburg statt. In den letzten Jahren hat sich die TfPP zur größten jährlich stattfindenden philosophischen Tagung im deutschsprachigen Raum entwickelt. Neben den beiden Plenarvorträgen, die jeweils von international renommierten Philosoph:innen aus Deutschland, Österreich oder der Schweiz gehalten werden, umfasst das Tagungsprogramm regelmäßig circa einhundert Vorträge in parallelen Panels. Zusätzlich gibt es im Tagungsprogramm auch Runde Tische zu aktuellen Themen der universitären und schulischen Praxis der Philosophie (z.B. zu Sexismus innerhalb der Philosophie oder der Stellung des wissenschaftlichen Nachwuchses).

Die Vorträge für die TfPP werden nach einer internationalen Ausschreibung aus dem Pool der Einsendungen auf Basis eines internen Begutachtungsverfahrens durch die wissenschaftliche Leitung ausgewählt.

Veranstalter

Die Tagung für Praktische Philosophie ist eine Kooperationsveranstaltung des Fachbereichs für Philosophie KTH und des Zentrums für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg. Das Organisationsteam dankt für die beständige und langfristige Unterstützung der Tagung durch die Universität Salzburg.

Team

Die Wissenschaftliche Leitung der Tagung wird in der Organisation von Sonja Ellmauthaler BA unterstützt, die maßgeblich alle administrativen Angelegenheiten durchführt und koordiniert. Zusätzlich sind auch immer eine Reihe an Studienassistent:innen eingebunden, die vor Ort unterstützen. Das Organisationsteam kann über E-Mail erreicht werden: tagung.praktische.philosophie@plus.ac.at

Wissenschaftliche Leitung



Gottfried Schweiger ist seit 2013 Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutsforschung an der Universität Salzburg. Er arbeitet dort vor allem zu Fragen der politischen Philosophie. Gemeinsam mit Norbert Paulo betreibt er den Philosophieblog [prae|faktisch](http://www.praefaktisch.de) (www.praefaktisch.de). Sein letztes Buch „#Kinderarmut. Ein philosophischer Essay“ ist 2022 bei Böhner erschienen.



Michael Zichy arbeitet seit 2015 am Fachbereich für Philosophie KTH an der Universität Salzburg. Zuvor tätig als Assistenzprofessor ist er seit seiner Habilitation 2018 ebendort Assozierter Professor und seit 2021 Dekan der Theologischen Fakultät. Sein letztes Buch ist 2017 unter dem Titel „Menschenbilder. Eine Grundlegung“ im Alber Verlag erschienen.

Wichtige Informationen

Tagungsort:

Gebäude der Gesellschaftswissenschaften
Rudolfskai 42
5020 Salzburg

Das Gebäude der Gesellschaftswissenschaften befindet sich in der Salzburger Altstadt direkt am Salzachkai. Sowohl zu Fuß als auch mit dem Rad oder dem Bus ist es sehr gut zu erreichen. Die Buslinien 3, 5, 6, 7, 8, 10 und 25 halten in unmittelbarer Nähe (Station Mozartsteg).

Registrierung, Kaffeepausen & Mittagssnack:

Foyer UG zwischen HS 380 und HS 381

Abendessen, 29. September 2022:

Goldene Kugel
Judengasse 3
5020 Salzburg
<https://www.goldene-kugel.at/>

Abendessen, 30. September 2022:

Gablerbräu
Linzergasse 9
5020 Salzburg
<https://www.gablerbrau.at/>

Pausen und Mittagessen

Während der Tagung gibt es Getränke, Kaffee, Obst und Süßigkeiten (Vorsicht: ungesund!) in den Pausen und Freitags einen Mittagssnack (Fingerfood). Es gibt auch ausreichend vegetarisches und veganes Essen. Das ist alles durch den Tagungsbeitrag gedeckt und wird im Foyer bei der Registrierung bereitgestellt.

Abendessen

An beiden Abenden haben wir jeweils in Restaurants Plätze für alle Teilnehmer_innen reserviert, die dortige Konsumation ist jedoch selbst zu bezahlen. Am Donnerstagabend sind wir in der Goldenen Kugel, wenige Schritte vom Tagungsort entfernt. Am Freitagabend sind wir in der Auszeit Salzburg, die einen kurzen Fußmarsch vom Tagungsort entfernt liegt. Es gibt dort auch vegetarisches und veganes Essen. Wir werden jeweils gemeinsam nach dem letzten Panel zum Lokal gehen und treffen uns dafür vor dem Eingang des Tagungsgebäudes. Falls Du selbst dorthin kommen willst, lies bitte die Informationen auf Seite 9 in diesem Programm. Es ist kein Problem auch in Salzburg weilende Partner:innen, Familie, Freund:innen zum Abendessen mitzunehmen.

W-LAN:

Netz: Eduroam

Benutzername: v1087064@sbg.ac.at

Passwort: PraktPhil!2022

PC-Zugang:

Die PCs sind in allen Räumen eingeschaltet und die Zugangsdaten stehen auch neben dem Bildschirm.

Benutzername: v1087064

Passwort: PraktPhil!2022

Zertifikat

Falls Du eine Bestätigung über Deine Teilnahme brauchst, dann frage bitte jemanden bei der Registrierung.

Räume

Alle Tagungsräume der Panels sind im Erdgeschoss sowie 1. Stock und vom Foyer/Registrierung direkt treppaufwärts erreichbar. Der Eröffnungs- und der Abschlussvortrag finden im Hörsaal 381 im Untergeschoss statt. Bitte konsultiere die Pläne im Programm auf den Seiten 16 und 17. Die Pläne sind auch im Foyer ausgehängt.

Moderation

Falls ein Chair (Moderation) einfach nicht kommt, dann bitte nicht in Panik verfallen. Ein freundlicher Mensch aus dem Publikum soll dann bitte die Moderation

übernehmen. Danke!

Falls Du eine Moderation übernommen hast:

1. Bitte sei im Raum einige Minuten bevor es losgeht
2. Logge Dich in den PC ein (die Zugangsdaten stehen neben dem Bildschirm) und hilf den Vortragenden ihre Präsentation einzuspielen
3. Beginne rechtzeitig
4. Es ist keine Zeit für lange Vorstellungen der Vortragenden
5. Stelle sicher, dass jede/r Vortragende 30 Minuten hat (ca. 20 für den Vortrag und 10 für die Diskussion)
6. Moderiere die Diskussion (und unterbinde lange Kommentare, damit alle die Chance haben, sich zu beteiligen)

Vortrag

Falls ein/e Vortragende/r einfach nicht kommt, dann bitte nicht in Panik verfallen. Beginnt einfach mit den anderen Vorträgen und beendet das Panel früher. (Falls jemand aus dem Publikum einen Notfallvortrag vorbereitet hat, der passend wäre, kann diese Person auch einspringen.) Danke!

(Und teilt uns bitte nachher mit, wenn das so war, damit wir den/die unzuverlässige/n Kollegen/in auf unsere schwarze Liste setzen können.)

Falls Du eine Vortrag halten sollst:

1. Bitte sei im Raum einige Minuten bevor es losgeht
2. Bringe Deine Präsentation auf einem Stick und spiele sie auf den PC (falls der Chair nicht da ist, sei selbstständig)
3. Halte Dich an die Zeitvorgaben (20 Minuten Vortrag) und bringe den Chair nicht in Lage, Dich unterbrechen zu müssen
4. Gib in der Diskussion bitte keine allzu ausschweifenden Antworten, sondern ermögliche es auch anderen, Fragen zu stellen

Publikum

Falls Du im Publikum sitzt:

1. Bitte sei rechtzeitig im Raum und poltere nicht zu spät hinein
2. Während dem Vortrag bitte nicht mit dem/der Banknachbar/in schwätzen
3. Stelle kurze und prägnante Fragen (damit andere auch Fragen stellen können)
4. Stelle Deine Fragen in einem freundlichen Ton auch wenn Du anderer Meinung bist
5. No mansplaining

Programmänderungen

Falls es last-minute-Änderungen gibt (gibt es fast immer :-)), dann sind diese im Foyer ausgehängt. Bitte also dort nachsehen.

Duzen

Wie Du angedet werden willst, entscheidest Du alleine. Wir Duzen standardmäßig alle, wenn es keinen Widerspruch gibt, und wir ermuntern dazu, es auf der Tagung so zu halten (in den Pausen, bei den Vorträgen und in den Diskussionen). Das ist ein Vorschlag und ein Kann und sicher kein Muss. Alle sollen sich wohlfühlen.

Ausblick: Tagung 2023

Die X. Tagung für Praktische Philosophie wird am 28. und 29. September 2023 wieder an der Universität Salzburg stattfinden. Die Plenarvorträge halten dann Tim Henning (Mainz) und Rahel Jaeggi (HU Berlin). Falls es Dir auf der Tagung gefallen hat, bitten wir Dich, uns weiterzuempfehlen und in Deinem Umfeld auf den Call for Papers für die Tagung 2023 aufmerksam zu machen. Danke!

A vibrant tropical beach scene with a dense line of lush green palm trees on a white sandy shore. The turquoise water of the ocean meets the beach, with gentle waves visible. The sky is a clear, bright blue.

IX. Tagung für Praktische Philosophie

Universität Salzburg 29.9. & 30.9.2022

Plenarvorträge Lisa Herzog & Rahel Jaeggi

Einreichfrist: 1. April 2022

www.tagung-praktische-philosophie.org



www.praefaktisch.de - ein Philosophieblog

Zeitschrift für Praktische Philosophie

Herausgeber:innen

Birgt Beck, Sarah Bianchi, Gottfried Schweiger,
Mark Schweda & Michael Zichy

Doppelblind begutachtet und vollständig Open Access

www.praktische-philosophie.org

facebook.com/praktischephilosophie
twitter.com/PraktPhilo

„Die Zeitschrift für Praktische Philosophie ist eines derjenigen deutschsprachigen Organe, das strenge Begutachtungsverfahren pflegt, einen klaren thematischen Fokus hat und für alle zugänglich ist. Viel mehr kann man sich von einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht mehr wünschen.“ *Monika Betzler, München*

„Die Zeitschrift für Praktische Philosophie hat sich in kürzester Zeit einen bedeutenden Platz auf der Landkarte philosophischer Fachzeitschriften erobert. Das lässt sich dadurch erklären, dass sie eine tatsächliche Lücke füllt: Sie setzt klare Schwerpunkte und behandelt höchst aktuelle Themen der praktischen Philosophie; das Begutachtungsverfahren garantiert eine ausgezeichnete Qualität der Beiträge; und dank ihres Open Access erreicht sie eine große Leserschaft. Die Idee der Gründung der Zeitschrift war ein großer Treffer. Ihre Realisierung ist in Verbindung mit der Organisation der jährlichen Tagung für Praktische Philosophie in Salzburg professionell durchgeführt.“ *Véronique Zanetti, Bielefeld*

„Peer-Review-Verfahren, Open Access, thematisch spannend und generationengerecht in der Auswahl der Autorinnen und Autoren: die Zeitschrift für Praktische Philosophie bereichert die Philosophie im deutschsprachigen Raum.“ *Herlinde Pauer-Studer, Wien*

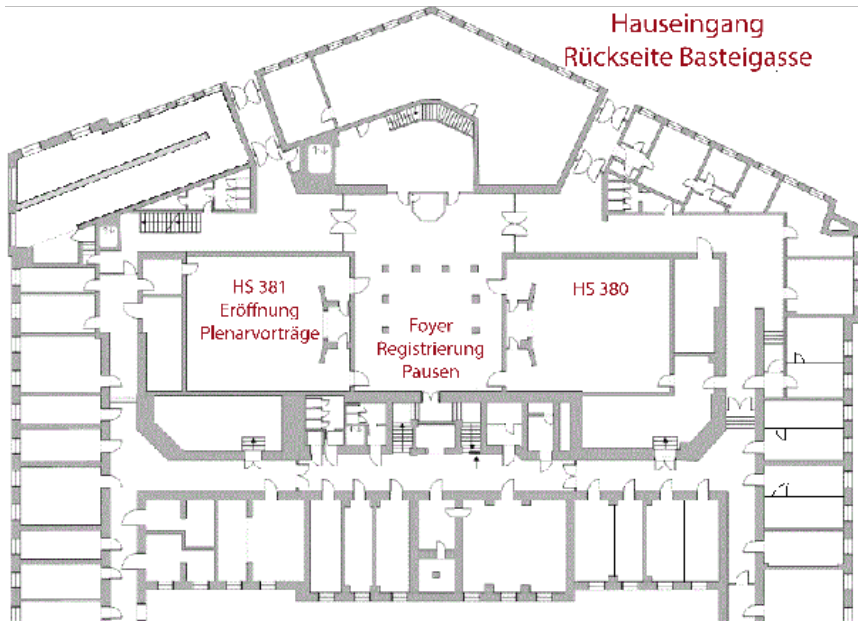
„Open Access mit Peer Review halte ich für das zukunftsträchtigste Modell für wissenschaftliche Publikationen, die damit auch Studierenden und einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden. Die Zeitschrift für Praktische Philosophie geht mit ihren Themen fachlich in die Tiefe, ist aber auch am Puls der Zeit und verbindet so die unterschiedlichen Stärken der praktischen Philosophie.“ *Lisa Herzog, München*

Gefördert vom Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg

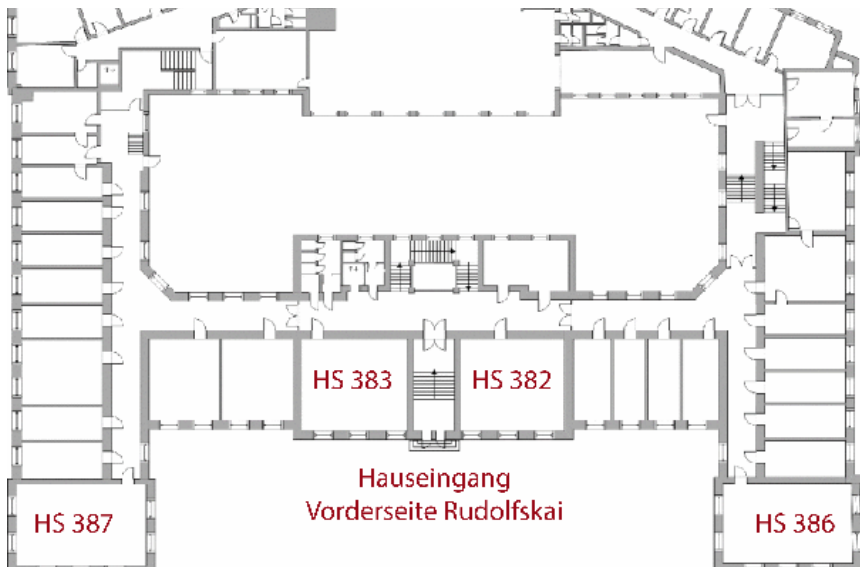
Programmübersicht

Donnerstag, 29. September 2022	
14.00 – 15.30	Eröffnung Plenarvortrag Lisa Herzog (Groningen) Raum: HS 381
15.30 – 16.00	Pause
16.00 – 17.30	Parallele Vorträge in den Panels
17.30 – 18.00	Pause
18.00 – 19.30	Parallele Vorträge in den Panels
20.00	Abendessen: Goldene Kugel
Freitag, 30. September 2022	
09.00 – 10.30	Parallele Vorträge in den Panels
10.30 – 11.00	Pause
11.00 – 12.30	Parallele Vorträge in den Panels
12.30 – 13.30	Mittagessen
13.30 – 15.00	Parallele Vorträge in den Panels
15.00 – 15.30	Pause
15.30 – 17.00	Parallele Vorträge in den Panels
17.00 – 17.30	Pause
17.30 – 19.00	Plenarvortrag Herlinde Pauer-Studer (Wien) Raum: HS 381
19.30	Abendessen: Gablerbräu Salzburg

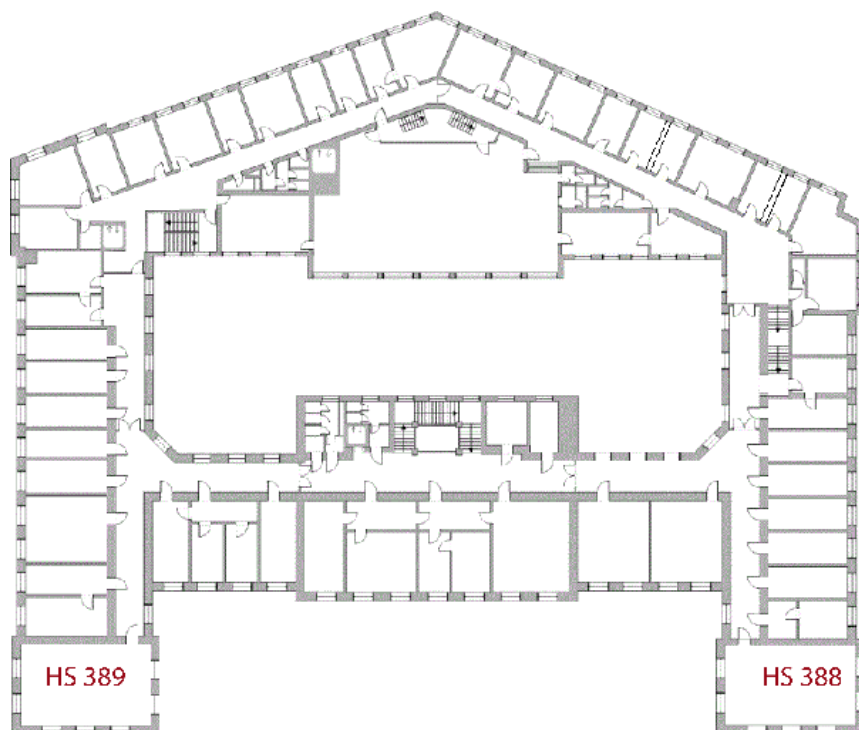
Untergeschoß, Eingang hinten



Erdgeschoß, Eingang vorne



1. Obergeschoß



Plenarvortrag, Donnerstag



Lisa Herzog (Groningen)

Democratic knowledge. Markets, experts, and the epistemic infrastructure of democracy

Many democratic societies currently struggle with issues around knowledge; fake news spread on social media and messengers; there is distrust of experts; science advice for policy making is urgently needed, and yet also suspected to be anti-democratic, and sometimes marred by vested interests. At the same time, many forms of knowledge coming from minorities continue to be marginalized, leading to various forms of “epistemic injustice” (M. Fricker).

In this talk, which is based on my current book project, I argue that one of the key problems is the excessive reliance on market processes as, instead of designing the right “epistemic infrastructures” for democratic self-governance. Giving over too many epistemic processes to markets, including the “marketplace of ideas,” has made our societies vulnerable to various forms of manipulation, distortion, and exploitation of knowledge; these range from the sponsoring of scientific maverick as “merchants of doubt” (Conway/Oreskes) to the spreading of “fake news” by social bots. In my book, I emphasize the responsibility of bearers of knowledges and the need to actively support institutions that enable democracies to function well with regard to knowledge and to address ongoing epistemic injustices. Taking up recent proposals in democratic theory and in the theory of professions, I develop the vision of a society that considers “the use of knowledge in society” not a matter of markets, but of shared democratic responsibility, enabled by “epistemic infrastructures.”

In my talk, I will focus in particular on the question of what the need to maintain viable epistemic practices for democratic life means for socio-economic inequality. I claim, based on empirical research on trust, that we can develop an argument against excessive socio-economic inequality on the basis of epistemic arguments.

Bio: Lisa Herzog ist Professorin für Philosophie am Centre for Philosophy, Politics and Economics der Universität Groningen.

Plenarvortrag, Freitag

Herlinde Pauer-Studer (Wien)

Complicity: An Externalist Account



In his ground-breaking study *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age* (CUP 2000), Christopher Kutz introduces the notion of 'participatory intentions' (individual intentions whose content is collective) to explain an agent's complicity with groups or organizations. According to Kutz, participatory intentions allow us to hold individuals morally accountable for collective wrongs independent of their causal contribution to the wrong and its ensuing harm.

In my talk, I will offer an alternative account of complicity. Its central claim is that an agent's complicity might be due to the dependence of his* professional role on the normative principles that make up the organization or institution in whose practices he partakes. In other words, there might arise a constitutive failure in an agent's attempt to ascribe to himself a non-complicit professional identity.

Bio: Herlinde Pauer-Studer ist Professorin für Praktische Philosophie und Ethik an der Universität Wien.

Panelprogramm, Donnerstag, 16.00

Panel 1 (Chair: Maiwald)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 380

Ramsauer	Kant's Racism as a Philosophical Problem
Conradi	Der Übergang von Theorie zu Praxis und das Problem der unvollständigen Theorie
Guiliano	Kants „Faktum der reinen Vernunft“ als meta-ethische Letztbegründung

Panel 2 (Chair: Schübel)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 381

Weber	„Wie fühlt man sich als Problem?“ Schwarze Existenz, Schwarze Körper, Schwarze Kritik
Settegast	Pornographie als Artefakt
Sasaki	Leben mit der Natur im Spiegel der Haiku-Dichtung

Panel 3 (Chair: Stolze)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 382

Bode	Naturalistische Argumente in der Tierethik und warum sie uns nicht helfen
Albersmeier	Die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit – eine tierrechtstheoretische Herausforderung
Zorn	Ökonomisierung des Persönlichen – Möglichkeiten der Kritik und Wege des Widerstands

Panel 4 (Chair: Kempf)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 383

Wiertz	Conceptions of Solidarity in Bioethics Debates
Heinrichs & Fömpe	Selbstvervollkommenung, Enhancement und Fiktion
Eich	Bildung als Selbsttransformation? Kritische Überlegungen angesichts gegenwärtiger Subjektfiguren im Ausgang von Gilles Deleuze

Panel 5 (Chair: Riedener)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 386

Akin	Der frühe Marx: Arbeit als Tätigkeit der Vergegenständlichung
Miksch	Wert und Ware bei Marx. Versuch einer sozialontologischen Rekonstruktion
Stefan	Neoliberale Komplizenschaft: Vom Umgang mit Genuss und Leiden in postmodernen Gesellschaften

Panel 6 (Chair: Schulan)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 387

Kohler	Definitionsmacht und Parteilichkeit – von Epistemologie zu Machtkritik
Titz	Enhancing Moral Competence and Self-Conception
Pape	Excuse me!? Austin interkulturell

Panel 7 (Chair: Bettina Bussmann & Minkyung Kim)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 389

Wobser	Zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Philosophie- bzw. Ethikdidaktik und Bildung für nachhaltige Entwicklung
Abel	Philosophische Fallstricke beim Thema Bildung für nachhaltige Entwicklung

Panelprogramm, Donnerstag, 18.00

Panel 8 (Chair: Ramsauer)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 380

Schulan	Klimagerechtigkeit, Demokratie und die Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung
Schübel	Die individuelle Verantwortung Emissionen zu entfernen
Tank	The Case for Climate Engineering as a Means of Climate Repair

Panel 9 (Chair: Settegast)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 381

Wood	Proportionality and Combat Trauma
Vidauskytė	Honor and Military Ethics
Rehren/Zisman	What can empirical research do for theories of punishment?

Panel 10 (Chair: Hilkje Hänel)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 382

Runder Tisch mit Lisa Herzog, Michaela Rehm, Hilkje Hänel und Geert Keil	„Gender Gap in der Akademischen Philosophie – Was ist zu tun?“ - Runder Tisch von SWIP
--	--

Panel 11 (Chair: Kohler)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 383

Riedener	Das Ende der Menschheit: Eine Frage der Würde
Kempf	Der Kampf um die Öffentlichkeit. Ein posthabermasianischer Ansatz.
Struchhold	Ein Aufruf zur Fürsorge

Panel 12 (Chair: Titz)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 386

Maiwald	Der Wert der Individualität als eine Transzendierung politischer Kategorien in der Philosophie John Stuart Mills
Schäfer	Ethischer Intuitionismus und moralische Fehlbarkeit
Stolze	Zum Recht psychisch Erkrankter auf assistierten Suizid

Panel 13 (Chair: Albersmeier)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 387

Sodeika	Józef Tischners „Philosophie des Dramas“ oder: Wie kann man über die Freiheit verbindlich sprechen
Oliva Córdoba	Gewissensfreiheit und die Grenzen des Staates
Kiener	Criminal Liability and Valid Consent

Panel 14 (Chair: Bettina Bussmann & Minkyung Kim)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 389

Holme	Schulische Macht und Macht in der Schule
Balg	Moralische Meinungsverschiedenheiten und moralische Bildung – was ist das Problem?
Städtler	Urteilkraft und Lehrkunst. Kants impliziter Beitrag zum Verständnis des Lehrens

Panelprogramm, Freitag, 9.00

Panel 15 (Chair: Traunwieser)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 380

Hänel	Ungrateful Refugees: Asylum Interviews and Forced Testimonial Practices
Oberprantacher	Zwischen Zuflucht und Ankunft: zur bewegten Figur der Vertriebenen
Ronge	Verachtung – Zur Aberkennung der Anerkennungswürdigkeit des Anderen.

Panel 16 (Chair: Jungkeit)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 381

Tappe	Die epistemische Falle in der Echo Kammer – Probleme der Verantwortungszuschreibung in der Querdenker*innen Bewegung
Lailach	Populismus und Demokratie. Das Menetekel an der Wand?
Hartdegen	Beziehung als moralphilosophischer Kernbegriff – ein paradigmatischer Versuch

Panel 17 (Chair: Behrendt)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 382

Knauss	Living in harmony with nature? – Theorizing political approaches of Biodiversity Governance and Values
Crego & Frigo	Towards a Relational Conservation: A Care Ethics Framework for Enhancing Conservation Practices
Gümplová	Common Ownership of the Earth in the Anthropocene

Panel 18 (Chair: Stock) Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30 Raum: HS 383	
Jütten	Meritocracy and Unfair Competition
Weydner-Volkmann	Self-Tracking als Arbeit am Charakter? Selbstvermessung im Lichte von John Deweys Konzept reflektierter Habitualisierung
Lucas	Kinderwunsch und Kindeswohl
Panel 19 (Chair: von Negenborn) Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30 Raum: HS 386	
Lohfink	Der Videoessay als Form – Möglichkeiten und Grenzen von Youtube als Plattform für Philosophie im öffentlichen Diskurs
Podschwadek	From Boredom to Authenticity Bubbles: The Implication of Boredom-Induced Social Media Use for Individual Autonomy
Klenk	Should we have social-emotional bots as guides to reason?
Panel 20 (Chair: Orrù) Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30 Raum: HS 387	
Heller	Manifestation der Gewaltlosigkeit. „Medea“ lesen mit Benjamin und Butler
Gallinat	Politik der Wahrheit. Eine phänomenologische Lektüre der Parrhesia-Vorlesungen von Michel Foucault
Prugger	Vertrauen als Voraussetzung für evidenzbasierte Politik. Eine interdisziplinäre Perspektive

Panel 21 (Chair: Müller)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 388

Kruse	Was sind Semantische Krisen?
Leßmann	Die Autonomie des Zögerns und Zauderns
Scheffels	Ungerecht! Aber was Nun? - Über gerechte Übergänge

Panel 22 (Chair: Minkyung Kim)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 389

Breitwieser	Was bedeutet: Philosophie(ren) im Bildungslabor zu vermitteln?
Gutmann	Philosophieren mit Kindern - für die Katz?
Hohmann	UKann das Trilemma der Inklusion helfen, den philosophischen Schulkanon inklusiver zu machen?

Panelprogramm, Freitag, 11.00

Panel 23 (Chair: Podschwadek)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 380

Orrù	Über die Möglichkeit einer transformativen Kritik innerhalb des realistischen Ansatzes in der gegenwärtigen politischen Philosophie
Nakashima	In welchem Sinne ist der „neue moralische Realismus“ eine Position des moralischen Realismus?
Nussbaumer	Immanente Kritik zwischen Normativität und Vulnerabilität. Die Bedeutung des Leidens in der immanenten Kritik ausgehend von Theodor W. Adorno.

Panel 24 (Chair: Lucas)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 381

Krumme	How to Do Things with Things – Objekte und ihr doppeltes Potential zur Affirmation und Subversion
Hufgard	Koloniale Stillleben als Ort der Selbstkonstitution: Die Objektwerdung der Dinge
Faets	„The subaltern speaks through dying.“ Poskoloniale Verobjektivierungen im Zeichen nekropolitischen Macht

Panel 25 (Chair: Oberprantacher)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 382

von Negenborn	Ein unmoralisches Angebot? Preisgerechtigkeit in digitalen Märkten
Bojanowski	Principles of a Just Economy
Traunwieser	Sinnvolle Arbeit durch Verantwortung - eine Notwendigkeit, über das "Nichtschadens-Prinzip" hinauszugehen

Panel 26 (Chair: Knauss)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 383

Krude	Wie ist eine Technikethik mit Heidegger möglich?
Rautenberg	The Solution in the Room: A Critical Phenomenology of Conflict Space
Gosepath	Zeitliche Begrenzung von Eigentum

Panel 27 (Chair: Pistol)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 386

Jungkeit	Die nicht-realistische Erkenntnistheorie ist der realistischen Erkenntnistheorie aus praktischen Erwägungen vorzuziehen: Sie führt zu besseren Ergebnissen.
Stock	Wider das Philosophenkönigtum. Plotin über Selbstverantwortung
Kazmierski	Autonomie als Kontrolle? Bemerkungen zum autonomen Handeln im antiken und modernen Sinne ausgehend von Thukydides

Panel 28 (Chair: Neher)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 387

Hogh	„Auch die Natur wartet auf die Revolution.“ Herbert Marcuse kritische Theorie der Natur heute
Colligs	„Grüner Kapitalismus“ und destruktiver Fortschritt
Döller	Dialektischer Materialismus und die Lücke in der Natur

Panel 29 (Chair: Scheffels)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 388

Loh	Can you feel my pain tonight? AI-enhanced pain assessment and epistemic injustice
Behrendt	Affected in the loop – A workable solution to dangers of statistical discrimination through Artificial Intelligence?
Müller	Can Algorithms Free Us?

Panel 30 (Chair: Minkyung Kim)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 389

Wellmann	Philosophie als hypoleptisches Geschehen
Lanius	Wertevermittlung im Philosophie- und Ethikunterricht? Intellektuelle Tugenden und kognitive Emotionen
Franceschini	Von anderen divergieren können. In Richtung einer post-pragmatistischen Philosophiedidaktik?

Panelprogramm, Freitag, 13.30

Panel 31 (Chair: Hogh)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 381

Uckmann	Natur, Naturalismus und die Einheit des Seins bei Philippe Descola
Neher	Freiheit und Natur im Anthropozän: Ein Plädoyer für Unterschiede
Stieber	Kritische Naturphilosophie nach Adorno/ Horkheimer und Roger Caillois

Panel 32 (Chair: Rüger)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 382

Seim	Zur normativen Spezifität konsultativer Bürger:innenbeteiligung
Kropf	Die ethische Bedeutung der Nicht-Blinker im Straßenverkehr. Normative Implikationen abseits der rechtlichen Vorgaben und die Formulierung von Handlungsempfehlungen.
Fuchs	Verantwortung von Universitäten in der dritten Mission

Panel 33 (Chair: Naumann)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 383

Kipke	Der Status der Moral und das sinnvolle Leben
Raters	Zuviel Moral? Das „Paradox des Gutmenschen“ nach Susan Wolf
Seiche	Effektiver Altruismus - eine Philosophie für Heilige?

Panel 34 (Chair: Loh) Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00 Raum: HS 386	
Altanian	Rethinking the Right to Know and the Case for Restorative Epistemic Reparation
El Kassar	Epistemic injustices and epistemic justice in the digital world
Hänel	Fragile Epistemic Subjects
Panel 35 (Chair: Christine Abbt und Gregor Berger) Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00 Raum: HS 387	
Runder Tisch mit Dagmar Comtesse, Katrin Meyer und Astrid Séville	Neutralität – politik-philosophische und theoretische Betrachtungen zu einem polarisierenden Begriff
Panel 36 (Chair: Prugger) Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00 Raum: HS 388	
Kraft	Unite Behind the Science? – Verständnisse und Missverständnisse eines Slogans
Ewers	Was leisten Ansprüche für Pflichtträger:innen?
Klix	Zum Verhältnis von Anerkennung zu Toleranz und Respekt
Panel 37 (Chair: Bettina Bussmann) Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00 Raum: HS 389	
Hartmann & Maisenhölder	Philosophieren als Sache für jeden(?) – Überlegungen zum Philosophiebegriff eines inklusiven Philosophie- und Ethikunterrichts
Prust	Inklusion im Philosophieunterricht – besondere Chancen oder unüberwindbare Hürden?
Sukopp	Warum es immer noch keine Theorie der Philosophiedidaktik des inklusiven Philosophieunterrichts gibt

Panelprogramm, Freitag, 15.30

Panel 38 (Chair: Kraft)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 380

Pistol	Fragmente einer politischen Metaphorologie. Ein inszenierter Dialog zwischen Arendt und Blumenberg
Graf	Unkonventionelle Fügungen – Die Korrespondenz zwischen Hans Blumenberg und Carl Schmitt
Mackowitz	Arbeiten am Mythos des modernen Staates: Hans Blumenberg und Thomas Hobbes im Gespräch

Panel 39 (Chair: Uckmann)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 381

Balzer	Materialismus und die Natur der Bedürfnisse
Popp	Das innere Ausland als private Wildnis – Das Unbewusste als materialistischer Widerhaken in sozial grundierten Subjekttheorien
Grass	Zum „Rest“ der Natur in der Dialektik der Aufklärung

Panel 40 (Chair: Ewers)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 382

Hiekel	Das Problem der Nicht-Identität als tierethisches Problem
Bossert	Ethische Herausforderungen der Anwendung von KI-Technologien auf Tiere
Beck	Der grundlegende moralische Konflikt bei Tierversuchen

Panel 41 (Chair: Raters)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 383

Naumann & Reinhardt

„Seid heilig!“ Moralische Heiligkeit bei Urmson,
Wolf und Kant

Brandhorst

Wertepluralismus, Intuitionismus und die
Grenzen der Theorie

Kaufmann

Eine konfuzianische Kritik moralischer
Heiligkeit**Panel 42 (Chair: Klix)**

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 386

Dubbink

The trolley dilemma and the art of making
judgments on concrete situations

Rüger

Die Jungen zuerst!

Privitera

Can Contractualism Account for Statistical
Lives?**Panel 43 (Chair: Altanian)**

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 387

Reim

Aktuelle Diskurse um Shoah und Kolonialismus
mit Arendt und Adorno gelesen

Hilzensauer

Das Soziale als Ausdruck des Politischen:
Sozialphilosophische Überlegungen zu einem
relationalen Subjektverständnis im Ausgang
von Adorno und Arendt

Schmitz

Philosophiedidaktische Implikationen
eines kritischen Begriffs der Bildung: eine
Erinnerung an die Konzeption der Frankfurter
Schule

Panel 44 (Chair: Fuchs)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 388

Gantner	Possibilität und Potentialität - kritische Theorien im Spannungsfeld von Utopie und Wirklichkeit
Bella	Weg vom Ziel: Verhindern als ermöglichende Praktik?
Panel 45 (Chair: Bettina Bussmann) Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00 Raum: HS 389	
Möller	Abstraktes Denken anregen durch Kürzesttexte
Paret	Die Unvereinbarkeit konstruktivistischer Lerntheorien und der Unterrichtsplanung

Panelprogramm, Donnerstag, 16.00

Panel 1 (Chair: Maiwald)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 380

Ramsauer

Kant's Racism as a Philosophical Problem

Immanuel Kant was possibly both the most influential racist as well as the most influential moral philosopher in the history of modern, western thought. On the one hand, Kant's work and handwritten remains contain outrageously racist remarks. On the other hand, Kant's conception of all rational beings as 'ends in themselves' is widely considered a paradigm of moral egalitarianism. This stark contrast between Kant's racism and his egalitarian ethics has recently inspired a long-overdue discussion about the problem of Kant's racism: does the combination of these two facts indicate a failure of Kant's moral philosophy itself? Or does it merely indicate a failure of the person Immanuel Kant?

So far, discussions of Kant's racism have tended to frame the problem as choice between two interpretations of Kant's moral philosophy: either Kant was an inconsistent egalitarian, or he was a consistent inequalities. Undoubtedly the majority of Kant scholars believe that Kant was an inconsistent egalitarian. On their view, Kant was simply inconsistent in that he failed to draw the necessary conclusions from his own moral philosophy. By contrast, some scholars have recently argued that Kant was a consistent inequalities. On their view, Kant's racist remarks are not incompatible with his moral philosophy, because when Kant wrote about the dignity of all persons as ends in themselves, he simply did not mean to include non-white people.

Unfortunately, I believe that these two interpretive options are not exhaustive. In fact, I take it that the correct interpretation is much more worrisome for Kantian ethics than the two options presented so far. Both sides of the debate agree that there is not merely a tension but a contradiction between the abstract egalitarianism of Kant's moral philosophy and his racist beliefs. However, there are significant textual difficulties for this assumption. Consequently, I am afraid that the verdict about Kant's racism and its relevance for his moral philosophy must be far more cynical than both interpretive options in the literature allow. Kant appears to be a consistent formal egalitarian: Kant's characterization of the equal dignity of all persons is so abstract that it remains almost entirely useless.

If this interpretation of Kant's work is correct, then philosophers are unjustified in approaching the topic of Kant's racism as complacently as they have so far. By contrast, I argue that Kant's racism is a philosophical problem precisely because it highlights a blind spot in an entire approach to doing moral philosophy: if Kant's abstract egalitarianism is compatible with his racism, then philosophers in the Kantian tradition also cannot be certain that their respective ideals

of substantive moral or political equality are doing more than justifying their prejudices. Thus, I argue that moral philosophers should recognize the limits of abstract moral philosophy. For if we deny the limits of abstract moral philosophy, we will inevitably turn the limits of abstract moral philosophy into the limits of moral philosophy in general.

Conradi

Der Übergang von Theorie zu Praxis und das Problem der unvollständigen Theorie

Immanuel Kant erörtert den Übergang von Theorie zu Praxis und bezieht sich dabei beispielhaft auf mehrere Berufe. Damit dieser Übergang gelänge, sei ein „Actus der Urtheilskraft“ (AA, VIII, Abhandlungen nach 1781, S. 275) nötig, für den es kein Regelwerk gebe. Die Urtheilskraft hält Kant für eine Begabung.

Als eine Ursache für das Scheitern der Vermittlung von Theorie und Praxis führt Kant an, dass es – in ihrem Studium – durchaus sehr erfolgreiche Menschen gebe, „die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt“ (ebd.). Dass manchen Berufstätigen die Wahrnehmung der Besonderheiten von Situationen und ihre Einschätzung schwerfällt, dürfe Kant zufolge jedoch nicht zu einem Fehlschluss führen, wie er in dem Sprichwort „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (ebd., S. 273) formuliert wird. Denn die Vermittlung von Theorie und Praxis scheitere hier nicht an der Unangemessenheit der Theorie, sondern an der nicht vorhandenen Begabung der Berufstätigen im Bereich des Transfers.

Kant erwägt eine zweite Ursache. Die Vermittlung von Theorie und Praxis könne auch dann misslingen, wenn die Theorie lückenhaft sei: „Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth oder Cameralist sich neue Regeln abstrahiren und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, ...“ (ebd., S. 275).

Im Vortrag möchte ich das zweite Thema der „unvollständigen“ Theorie aufgreifen und danach fragen, inwiefern eine lückenhafte (ethische) Theorie auf der Grundlage von (beruflichen) Erfahrungen zu komplettieren ist und welchen Beitrag die Philosophie hier leisten kann. Mich interessieren – anders als Kant – weniger die ärztliche Profession, die Landwirtschaft oder die Verwaltung, sondern soziale Berufe. Menschen, die in diesem Bereich tätig sind, müssen im Zuge ihres Handelns häufig Situationen einschätzen, Optionen entwickeln, reflektieren, gekonnt abwägen, zu Entscheidungen kommen und diese gegebenenfalls rechtfertigen. Oft wird dabei auf Berufskodizes ausgewichen, da geläufige philosophische Begriffe den Berufstätigen bisher nicht in ausreichendem Maße helfen können.

Was sind die Gründe dafür, dass sich herkömmliche philosophische Kategorien trotz großer terminologischer Differenziertheit als nicht hinreichend geeignet gezeigt haben? Sind vielleicht die philosophischen Überlegungen bisher noch „unvollständig“ und sollten sich auf einen weiteren Bereich erstrecken, als dies bisher der Fall ist? Können sie womöglich die Komplexität des konkreten beruflichen Alltagsgeschehens nicht angemessen erfassen und erweisen sich damit im Hinblick auf die Erfordernisse des tatsächlichen Berufsalltags als unterkomplex? Falls tatsächlich die Theorie „unvollständig“ ist und deren Vervollständigung „vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen“ (ebd.) der Berufstätigen geschehen kann – welche Aufgabe kommt dann der (praktischen) Philosophie bei der Vervollständigung der Theorie zu?

Guiliano

Kants „Faktum der reinen Vernunft“ als meta-ethische Letztbegründung

Die Metaethik stellt sich seit jeher die Frage, was die Bedingungen für die Wahrheitsfähigkeit von moralischen Sätzen sind. Während Non-Kognitivisten dafür argumentieren, dass moralische Sätze keine weltseitigen Wahrmacher besitzen und deswegen nicht im realistischen Sinn wahr oder falsch sein können, argumentieren Kognitivisten dafür, dass es solche Wahrmacher gebe (Blackburn 2001).

Non-Kognitivisten stellen seit jeher die Frage in den Raum, wo solche Wahrmacher ausfindig zu machen seien. Der naturalistische Kognitivismus verortet diese Wahrmacher dabei in der Natur, während der non-naturalistische Kognitivismus dagegen einwendet, dass sowohl der Non-Kognitivismus als auch der naturalistische Kognitivismus die Frage falsch stellen würden, da sie Eigenschaften natürlicher Entitäten mit Eigenschaften supranatürlicher Entitäten verwechseln würden (Moore 1903).

Sowohl der naturalistische Kognitivismus als auch der Non-Kognitivismus halten hierbei dagegen, dass Kognitivisten die Beantwortung der Frage umgehen, und dem Naturalismus als auch dem Antirealismus noch eine affirmative Antwort auf den ontologischen Status der Wahrmachen moralischer Urteile schuldig seien (Frankena 1980).

In meinem Vortrag werde ich mit Kant dafür argumentieren, dass sich die Existenz moralischer Tatsachen nicht über Inferenzen und Verweise auf Entitäten, weder in einem natürlichen, noch in einem semantischen oder logischen Sinne nachweisen lässt. Kants transzendentes Argument wird darin liegen, nachzuweisen, dass die Natur moralischer Tatsachen gerade darin besteht, nicht argumentativ Dingfest gemacht werden zu können, was primär darauf zurückzuführen ist, dass Moralität nur unter der Bedingung, dass die Freiheit praktischer Agenten real ist, zu haben ist.

Um dies zu zeigen, werde ich in einem ersten Teil mithilfe Kants dritter Antinomie dafür argumentieren, dass Freiheit nicht im Reich der Natur gefunden

werden kann. Darauf aufbauend werde ich in einem zweiten Teil nachweisen, dass die Wahrheitsfähigkeit moralischer Sätze notwendigerweise an die Freiheit praktischer Agenten gebunden ist, womit sich die These von einer Reziprozität von Freiheit und Moralität rechtfertigen lässt.

In einem dritten Teil werde ich dann aufzeigen, dass die Wahrmacher moralischer Sätze aufgrund ihrer Gebundenheit an das Reich der Freiheit aus wesentlichen Gründen nicht im Reich der Dinge ausfindig gemacht werden kann. Dafür werde ich zunächst auf Kants Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen eingehen und nachweisen, dass hypothetische Imperative empirisch restringiert und damit letztendlich in der Verfasstheit natürlicher Dinge fundiert sind. Daher können nur kategorische Imperative Kants Begriff von Freiheit im transzendentalphilosophischen Sinn einlösen.

Da eine transzendente Freiheit aber ihrerseits nicht theoretisch untersucht werden kann, weil sie nicht im Reich der Natur verortet ist, muss sich die Rechtfertigung der Wahrheitsfähigkeit moralischer Sätze daher notwendigerweise als normative Erfahrung äußern. Dahingehend werde ich abschließend auf Kants „Faktum der Vernunft“ eingehen, das sich als Intuition eines Sollens praktischen Agenten in moralisch aufgeladenen Handlungssituationen aufdrängt. Dieses Faktum ist Kant zufolge die einzige, transzendentalphilosophisch abgesicherte Art und Weise, die Wahrheitsfähigkeit moralischer Sätze letztzubegründen.

Panel 2 (Chair: Schübel)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 381

Weber

„Wie fühlt man sich als Problem?“ Schwarze Existenz, Schwarze Körper, Schwarze Kritik

In *Schwarze Haut, Weiße Masken* (1952) beschreibt Frantz Fanon die erlebte Erfahrung des Schwarzen im historischen Kontext von und transatlantischem Dreieckshandel versklavter Menschen und dem europäischen Kolonialismus. Die Kontinuität der rassistisch-legitimierenden Ideologie und des weißen Blickregimes – zwischen der Plantage, der Kolonie und der Demokratie (Mbembe 2003) – ist in den Schwarzen Körper eingeschrieben. Die existenzielle Erfahrung des Schwarzen in Anschluss an Fanon bedeutet zunächst eine dreifache Paradoxie: Erstens, die Erfahrung zwischen Unsichtbarkeit (Ralph Ellison) und erhöhte Sichtbarkeit Schwarzer Körper. Zweitens, die Reduktion auf den Körper sowie die Entfremdung seines Körpers. Drittens, die pathologische Subjektivität, die sich in Gleichzeitigkeit von Subjekt- und Objekt-Sein ausdrückt.

Alle drei Paradoxien sind Ergebnisse der Enthumanisierung Schwarzen Lebens. Unter dem weißen Blickregime, das Schwarzes Leben verobjektiviert, darf es keine authentische Schwarze Erfahrung geben. Für Betroffene hingegen kann

es aufgrund ihrer körperlichen Erscheinung (zunächst) nur diese geben. Sie sind sowohl ausgesperrt wie eingesperrt, körperlich und politisch. Dieser reduktive Effekt ist für die (Re-)Konstitution einer rassistisch strukturierten Welt entscheidend, denn die Situation der color line (nach Du Bois 1903, bedeutet so viel wie rassische Segregation) bildet nach wie vor die Grundlage für die Herrschafts- und Machtverhältnisse postkolonialer Gegenwarten.

Diese spezifische Situation Schwarzer Erfahrung ist die Wurzel Schwarzer Kritik. in deren Zentrum die von W.E.B. Du Bois aufgeworfene Frage „Wie fühlt man sich als Problem?“ (Du Bois 1903) steht. In diese situierte wie auch verkörperte Betrachtungsweise politischer und sozialer Verhältnisse will der Vortrag einführen und schlägt einen kritischen Ansatz vor, der als therapeutische Form der Kritik die Situation rassifizierten (oder veränderten) Lebens zum Ausgangspunkt hat.

Settegast

Pornographie als Artefakt

Der Versuch, eine adäquate Definition der Pornographie zu finden, sieht sich mit notorischen Schwierigkeiten konfrontiert. Materialbasierte Definitionen etwa versuchen Pornographie anhand von Merkmalen des pornographischen Materials selbst zu definieren, wobei rein deskriptive Definitionen leicht in Abgrenzungsprobleme zu nicht-pornographischen sexuellen Darstellungen geraten, während normative Definitionen, die wertende Ausdrücke wie ‚obszön‘ oder ‚erniedrigend‘ beinhalten, oft nicht einfache Fragen der ethischen Bewertung in die Bestimmung des zu bewertenden Gegenstands selbst importieren. Interessebasierte Definitionen wiederum, die Pornographie über den mit ihr verfolgten Zweck der sexuellen Erregung bestimmen, sehen sich ebenso vor das Problem gestellt, dass sich dieses Interesse prinzipiell an alles Mögliche heften kann, sich also nicht sauber eingrenzen lässt, welches Material denn nun tatsächlich pornographisch ist. Ich möchte den Versuch unternehmen, beide Arten der Definition miteinander zu verbinden, indem ich im Rückgriff auf eine aristotelische Ontologie des Künstlichen zunächst das Verhältnis von Material und formgebendem Interesse im Fall von Artefakten generell untersuche. Vor diesem Hintergrund wird es dann möglich sein, zwischen akzidentell und essentiell pornographischem Material zu unterscheiden und Pornographie als ein Artefakt zu verstehen, dessen Materie so geformt ist, dass es in besonderem Maße für pornographische Zwecke geeignet ist, d.h. gewissermaßen den ‚pornographischen Blick‘ internalisiert hat.

Sasaki

Leben mit der Natur im Spiegel der Haiku-Dichtung

In der Struktur der modernen Technik wird der Mensch, Heideggers Betrachtung in seinem Vortrag „Die Frage nach der Technik“ (1953) zufolge, ausschließlich dazu herausgefordert, das Wirkliche als Nützliches zu bestellen. Demgemäß hat der Mensch dort keine Möglichkeit mehr, das Wirkliche als solches zu sehen. Darin zeigt Heidegger die Gefahr der modernen Technik auf, und gerade dort deutet er aber in der Kunst, insbesondere in der Dichtung, eine Möglichkeit des „Rettenden“ an. Heideggers Ansicht im Vortrag „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36) zufolge geschieht im Kunstwerk die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk kann das Seiende als solches entborgen werden. Das Wesen der Kunst zeigt sich, Heideggers Einsicht nach, als Dichtung im weiteren Sinne und eine davon ist die Poesie als Dichtung im engeren Sinne, die in aller Kunst eine ausgezeichnete Position einnimmt. In der Dichtung nennt der Dichter alle Dinge, Heideggers Erläuterung im Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936) zufolge, mit dem wesentlichen Wort in dem, was sie sind. Durch diese dichterische Nennung werden die Dinge als Seiendes zu dem ernannt, was sie sind.

Das Wesentliche der Dichtung, das Heidegger philosophisch erfaßt, kann, meiner Interpretation nach, auch in der Haiku-Dichtung erkannt werden. Als wesentliche Regel wird in der Haiku-Dichtung ein spezielles Wort namens Kigo als fester Bestandteil benutzt, das allgemein nur in Verbindung mit einer bestimmten Jahreszeit gebracht werden kann. Ein Haiku-Dichter verfaßt ein Haiku, indem er selber inmitten der Natur Naturdinge in einer bestimmten Jahreszeit erfährt. Auf diese Weise ist die Haiku-Dichtung besonders eng mit der Natur verbunden. Das dichterische Prinzip des Haiku-Meisters Matsuo Basho, „über die Kiefer von der Kiefer als solcher zu lernen, über das Bambus vom Bambus als solchem zu lernen“, bedeutet, daß ein Dichter von seinen subjektiven Vorurteilen entfernt sein und dann Naturdinge als solche erfahren soll. Im Werk des Haikus könnte dann, wie Heidegger spricht, die Wahrheit der Naturdinge geschehen. Außerdem hat Basho kein Werk geschaffen, das die Natur als Gegenstand nahm, sondern die Haiku-Dichtung zeigte sich für Basho als nichts anderes als Leben mit der Natur. Basho lebte inmitten der Natur und erfuhr selber unmittelbar Naturdinge, und diese Erfahrung zeigte sich als Haiku-Dichtung. Die Haiku-Dichtung ist in diesem Sinne eine praktische Form des menschlichen Lebens mit der Natur inmitten der Natur.

Wie wir also bei Heidegger und Basho feststellen, können wir in der Dichtung erfahren, daß das Ding als solches entborgen wird. Die Dichtung würde uns, meiner Meinung nach, in der heutigen Zeit die Gelegenheit geben, die Welt bzw. Natur anders als sonst zu sehen. Vor allem die Haiku-Dichtung steht in einer besonders engen Beziehung mit der Natur und gibt uns die Möglichkeit, Naturdinge als solche zu erfahren. Die Natur so zu sehen, wie sie ist, bedeutet, sie so zu respektieren, wie sie ist, und dieses Verhalten zeigt sich als eine praktische Form des menschlichen Lebens im Einklang mit der Natur. Nicht nur

Künstler, sondern auch viele normale Bürger schreiben Haikus. Haikus werden jedoch nicht nur in Japan, sondern auch im Ausland geschrieben. Hier wird die stille, aber große Kraft der kleinen Dichtung des Haikus erkannt.

Panel 3 (Chair: Stolze)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 382

Bode

Naturalistische Argumente in der Tierethik und warum sie uns nicht helfen

Naturalistische Argumente werden in tierethischen Diskussionen zur Haltung und Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken nach wie vor häufig angeführt, auch weil sie eine offenbar intuitive Plausibilität besitzen. Doch diese halten einer ethischen Reflexion nicht stand, was anhand folgender Beispiele demonstriert werden soll: Tiergebrauch ist eine Kulturleistung; Tiergebrauch folgt dem Prinzip der „Arterhaltung“; Tiere töten und fressen sich untereinander auch; der Mensch ist ein Fleischfresser und daher von Natur aus berechtigt, Tiere zu töten und zu essen. Das Problem des Tiergebrauchs zu Nahrungszwecken, so soll gezeigt werden, ist kein naturalistisches, sondern ein ethisches.

Albersmeier

Die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit – eine tierrechts-theoretische Herausforderung

In der politischen Philosophie ist die Vorstellung weitverbreitet, dass Gerechtigkeit spezifischen Anwendungsbedingungen unterliegt, die über die Voraussetzungen der moralischen Evaluierbarkeit von Handlungen hinausgehen. John Rawls zählt zu den „Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit“ die Koexistenz von Menschen in einem ungefähren Kräftegleichgewicht und eine mäßige Knappheit wichtiger Güter (als objektive Bedingungen) sowie konkurrierende Interessen an diesen Gütern, eine beschränkte Urteilsfähigkeit und weltanschaulichen Pluralismus (als subjektive Bedingungen) und sieht sich darin im Wesentlichen mit David Hume (*Enquiry*; *Treatise*) einig (Rawls 1975, 149-50). Umstritten ist, inwiefern die beiden Autoren bezüglich ihres Grundanliegens und der Charakterisierung dieser Bedingungen tatsächlich übereinstimmen (Hubin 1979; Lister 2005), aber auch, wofür die „circumstances of justice“ Voraussetzungen sein sollen: ob es sich bei ihnen beispielweise um Bedingungen der Anwendbarkeit des Begriffs der Gerechtigkeit (Barry 1996; Brandstedt 2015), um Bedingungen der Nützlichkeit von Gerechtigkeitsregeln (Barry 1996; Estlund 2016; Hope 2010), der Aktualisierung einer Disposition (Ci 2006; Sandel 1982) oder etwas Anderes

handeln kann.

Auch nicht-anthropozentrische Theorien der Gerechtigkeit bzw. Theorien der Spezieses-Gerechtigkeit greifen bisweilen die Konzeption der Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit auf. Moralische Ansprüche nichtmenschlicher Tiere sind seit der Formierung der Tierethik als philosophischer Subdisziplin von unterschiedlichsten Theoretikern (z.B. Horta 2016; Korsgaard 2018; Nussbaum 2006; Regan 2004 [1983]; Rowlands 2009 [1998]; Sapontzis 1987; Singer 1990 [1975]) mit dem Konzept der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht worden. Der sogenannte „political turn“ in der Tierethik (Garner & O’Sullivan 2016) – die Hinwendung zu Konzepten der politischen Theorie zur Erläuterung normativer Implikationen des Mensch-Tier-Verhältnisses – hat zudem Gerechtigkeit noch stärker als Schlüsselkonzept für die Tierrechtstheorie in den Fokus gerückt (Cochrane 2018; Donaldson & Kymlicka 2011; Garner 2013; Ladwig 2020). Nichtmenschliche Tiere werden vor diesem Hintergrund nicht mehr nur als moralische Objekte, sondern als Anspruchsberechtigte im Kontext von Problemen der Verteilungsgerechtigkeit konzipiert. Angesichts dieser Aufwertung werden nun Überforderungseinwände absehbar und tatsächlich erhoben, denen die gegenwärtige politische Tierrechtstheorie oftmals mit der Bezugnahme auf die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit begegnet. Diese werden als eine Spezifikation des Prinzips ‚sollen impliziert können‘ interpretiert. So wird beispielsweise darauf hingewiesen, dass in vielen historischen und einigen gegenwärtigen Situationen die Tötung von Tieren eine notwendige Überlebensstrategie menschlicher Gemeinschaften (gewesen) sein mag (Donaldson and Kymlicka 2011, 41), oder aber es wird argumentiert, dass heute nur einige Gegenden „ungünstige Umstände“ für die Beachtung von Tierrechten darstellen und „Argumente der Unzumutbarkeit [...] in entwickelten Gesellschaften an Gewicht [verlieren]“ (Ladwig 2020, 368-9).

Der Vortrag zeigt zwei gravierende Probleme auf, die sich aus der Berufung auf die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit in der Tierrechtstheorie ergeben: Erstens steht im Hintergrund solcher Bezugnahmen oftmals eine unzureichend begründete spezieszentrische Annahme, nämlich die einer Unterscheidung zwischen einer Gemeinschaft von Menschen (in der die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit gegeben sind) und einer Relation von Menschen zu nichtmenschlichen Tieren (in der diese Bedingungen nicht realisiert sind). Diese Zweiteilung der moralischen Gemeinschaft bedarf jedoch einer unabhängigen Rechtfertigung, ohne die sich Tierrechtstheorien, die sich in dieser Weise auf die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit stützen, dem Vorwurf ebenjenes Speziesismus aussetzen, den sie gerade zu überwinden suchen.

Aus der Konfrontation mit diesem ersten Problem wird zweitens deutlich: eine nicht-anthropozentrische Theorie der Gerechtigkeit, die nichtmenschliche Tiere als Anspruchsberechtigte in Gerechtigkeitsfragen anerkennt, sollte prima facie zu der Feststellung gelangen, dass die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit schlicht nicht gegeben sind. Offensichtlich herrscht in einer artübergreifenden, den Mechanismen der natürlichen Evolution unterworfenen moralischen Gemeinschaft z.B. keine mäßige, sondern extreme Knappheit. Eine Form der Gerechtigkeit, für die die von Hume, Rawls und zeitgenössischen Tierrechts-

theoretikern diskutierten Anwendungsverhältnisse tatsächlich Vorbedingungen sind, ist damit nicht nur im Verhältnis zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren praktisch limitiert, sondern für alle potentiellen Anspruchsberechtigten, egal welcher Spezies, unerreichbar.

Zorn

Ökonomisierung des Persönlichen – Möglichkeiten der Kritik und Wege des Widerstands

Blickt man auf unsere Art, über soziale Beziehungen zu sprechen, zeigt sich eine auffällige Ähnlichkeit mit der Sprache von Management und Finanz. Dies gilt besonders für romantische Beziehungen. Wir reden davon, in partnerschaftliche Beziehungen zu investieren. Diese Investments umfassen Zeit, Zuneigung oder sexuelle Gefälligkeiten. Unsere Ansprüche an unsere Partner*innen finden in diesen Investments ihre Rechtfertigungsgründe.

Verschiedene philosophische Traditionen, allen voran die des Marxismus, haben versucht, die Dynamik hinter diesen Phänomenen greifbar zu machen. Besonders prominent ist dabei die Vermutung einer Ökonomisierung persönlicher Beziehungen. Bei der Formulierung einer normativen Kritik dieser Entwicklung scheitern jene Theorien jedoch, weil sie nicht ohne eine Sozialontologie auskommen. Ihre Kritiken basieren auf Vorstellungen darüber, was „wahre“ oder „echte“ Freundschaft oder Liebe ausmacht, um auf dieser Grundlage dafür zu argumentieren, dass ökonomisierte Denk- und Lebensformen diese „wahren“ Sozialbeziehungen verfehlen. Derlei Essentialisierungen sind nur schwer haltbar, genauso wie das Ableiten normativer Kritik aus solchen rein deskriptiven Prämissen.

In meinem Vortrag möchte ich einen neuen Ansatz vorstellen, der diese Probleme umgeht, – und zwar durch eine Verschiebung der Analyse auf die begriffliche Ebene. Die zunehmende Ökonomisierung persönlicher Beziehungen soll als Verflachung zuvor dichter sozialer und moralischer Begriffe rekonstruiert werden. So etwa beim Freundschaftsbegriff. Dieser ist ein dichter moralischer Begriff: Er ist deskriptiv – Freundschaften sind etwa daran zu erkennen, dass Personen außerhalb institutioneller Verpflichtungen freiwillig Zeit miteinander verbringen. Er hat aber auch eine evaluative Komponente. Diese wird in unserem alltäglichen Gebrauch deutlich. Wir nutzen sie, um normative Behauptungen aufzustellen: „Du bist immer zur Stelle, um mir zu helfen, Du bist eine richtige Freundin.“ Eben diese Ebene wird im Rahmen eines ökonomischen Verständnisses nicht abgebildet – Freundschaften sind hier lediglich Beziehungen, die gegenseitig profitabel und letztlich den Regeln der Klugheit untergeordnet sind. Moralische Ansprüche lassen sich hier nicht sinnvoll begründen.

Kritisiert werden soll ein so entstehender Mangel an kollektiven interpretatorischen Ressourcen als hermeneutisches Defizit, das bis hin zu Formen genuiner epistemischer Ungerechtigkeit reicht: Wenn kein dichtes Konzept von Freundschaft besteht, mithilfe dessen ich meinen Anspruch, angenommen und unterstützt zu werden, geltend machen kann, so kann ich Freund*innen, die

mich instrumentalisieren, nicht kritisieren. Mit einer zunehmenden Ökonomisierung sozialer Begriffe kann ich zudem mein eigenes Erleben, ausgenutzt zu werden, gar nicht erst verstehen.

Im Sinne einer sozialen Epistemologie des Widerstands möchte ich mit der ameliorativen Analyse der Begriffe der Welt des Sozialen schließlich eine Strategie vorschlagen, um die Möglichkeit einer Konzeptualisierung unserer komplexen sozialen Erlebnisse und Bedürfnisse wiederherzustellen. Grundlage ist die Explikation deren dichten, evaluativen Profils. Zu fordern ist auf einer solchen Basis etwa, dass genau diejenigen Beziehungen als Freundschaft bezeichnet werden, die sich durch gegenseitige Wertschätzung auszeichnen, nicht durch gegenseitigen Nutzen, die einer Logik des Schenkens folgen, nicht einer des Austauschs, die sich durch Bindung auszeichnen, nicht durch Fungibilität. Diese Strategie entzöge sich dem Vorwurf der Essentialisierung sowie des naturalistischen Fehlschlusses. Die entwickelten Explikationen untersuchen nämlich nicht die Essenz des Freundschaftsbegriffs, sondern entwerfen einen neuen Begriff der Freundschaft. Die Frage ‚wieso ist das Leben in ökonomisierten Beziehungen problematisch?‘ wird so gewendet zu der Frage ‚in welcher Form von Beziehungen wollen wir leben?‘.

Panel 4 (Chair: Kempf)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 383

Wiertz

Conceptions of Solidarity in Bioethics Debates

Solidarity has become an often referred to term in the context of bioethics. Whether it is in relation to the use of CRISPR Technology, in the context of COVID-19 vaccination debates or in regard to the future of global cancer treatment. But solidarity as a philosophical, political and ethical concept has a long and diverse history. It is thus not always easy to understand what is meant in a particular context when referencing solidarity.

Prainsack and Buyx (Prainsack and Buyx 2012, 2017) systematize the literature on solidarity and suggest that in the context of bioethics it could be most usefully employed as a term that refers to certain social practices. They identify a number of key features to differentiate solidarity from related moral conceptions such as help and altruistic action. A key point of contention in response to their suggestion has been how to understand the normative aspect of solidarity (Davies and Savulescu 2019; Kolers 2020; Gould 2018). Following this debate, it is necessary to distinguish between a thick normative conception and a thin normative conception.

In this presentation, I want to discuss the advantages and disadvantages of both conceptions in regard to bioethical debates.

I will argue that a thick normative conception of solidarity is best suited to defend strong normative claims, but comes with a number of challenges in spelling it out as it must reference the goals of a solidaristic practice and describe them as unequivocally normatively good and just. The thick conceptions that have been defended in the debate often include strong political claims. It does not always seem useful to reference such a conception in the context of an applied question in bioethics, if these political claims remain highly contested.

The thin conception of solidarity, however, cannot carry the weight of declaring a solidaristic practice as valuable and just in disregard of a closer look at the goals and possible side effects of a specific social practice. It does not preclude the possibility that a particular solidaristic practice is wrong. If employed in the context of bioethical debate, the task is therefore a complex one. It is not enough to point to out what type of action could be perceived as solidaristic and claim that this is the right thing to do.

Many current papers seem to employ the term in a way that fits neither of these conceptions, and often in a way that falls behind the work of Prainsack and Buyx, where solidarity becomes a mere placeholder for a general demand to help or to fulfil some other moral duty. If the aim is to use solidarity as more than a buzzword, any use of the term without reference to a clear conception of solidarity should obviously be avoided. Where solidarity is used in reference to a normatively valuable social practice, its understanding as a thin or thick normative concept needs to be spelled out. Where a thin conception of solidarity is used without a separate defence of the normative value the social practice discussed, its power lies in pathos, not in argumentative function.

Heinrichs & Fömpe

Selbstvervollkommnung, Enhancement und Fiktion

Die Enhancement-Debatte tobt nun schon seit über 30 Jahren. In der Debatte wurden ethische Argumente für und gegen den Einsatz von Enhancement-Technologien, Analysen möglicher sozialer und wirtschaftlicher Auswirkungen, Fragen der distributiven und korrektiven Gerechtigkeit und zahlreiche andere moralische Detailfragen ausführlich erörtert. Gleichzeitig sind die Überlegungen zu den möglichen Zielen von Enhancement, wie Selbstverbesserung, Selbstvervollkommnung und Streben nach Spitzenleistungen, seltsam blass geblieben (vgl. Vallor 2016). Es scheint mehr oder weniger ein Konsens darüber zu bestehen, dass die wichtigsten Formen des Enhancement dasjenige verbessern, was man als Allzweckmittel bezeichnet, wie etwa Intelligenz oder Gedächtnisleistung. Diese Hinwendung zu Allzweckmitteln kann als eine tiefere Enttäuschung über die Ideale der menschlichen Selbstvervollkommnung gesehen werden, die einen großen Teil der aufklärerischen ethischen Theorien ausmachten.

Anstelle einer Vorstellung menschlicher Selbstvervollkommnung finden sich in einschlägigen Werken oft mehr oder minder knappe fiktionale Darstellungen individueller oder kollektiver Zukünfte vor dem Hintergrund der Verwen-

dung und Verbreitung von Enhancement-Verfahren (vgl. beispielsweise Buchanan 2009, Bostrom 2008.) Welche Rolle diese fiktionalen Passagen tatsächlich spielen können, ist Thema einer erst langsam aufkommenden philosophischen Diskussion (vgl. etwa de Cruz et al 2021). Einem Vorschlag von Stoner zufolge dient die fiktionale Form in solchen Passagen ebenso wie in literarischen Werken als eine Form von Kasuistik möglicher Fälle (Stoner 2020).

Es gibt jedoch gute Gründe für die Annahme, dass fiktionale Beiträge über technologisch verbesserte Personen zunächst eine andere Funktion haben, als zukünftig mögliche Fälle zu konstruieren oder ein wertvolles Ziel menschlicher Entwicklung zu illustrieren. Wir werden in diesem Vortrag Martha Nussbaum folgen, die in ihrer frühen Arbeit gezeigt hat, dass Geschichten über Götter und Tierwesen, modern ausgedrückt über Übermenschen und Tiere, nicht wirklich von diesen Anderen handeln, sondern eher davon, wie es ist oder was es bedeutet, ein Mensch zu sein (Nussbaum 1988). Indem wir Geschichten darüber erzählen, was diese Anderen nicht brauchen, wie sie in ihren Möglichkeiten nicht eingeschränkt sind, reflektieren wir eigentlich über die Bedürfnisse und Grenzen von Menschen. Indem wir uns ihr Leiden und ihre Fehler ausdenken, arbeiten wir heraus, was das Gute am Menschsein ist und wohin uns menschliche Spitzenleistungen bringen können. Kurz gesagt, Geschichten über Tierwesen und Götter, über Tiere und Übermenschen entwickeln eine Vorstellung von menschlichem Gedeihen und von menschlicher Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit.

Wenden wir diese methodische Rolle auf die Geschichten über Transhumane, Posthumane und Übermenschen an, so scheint es in letzteren zunächst nicht um erreichbare Ziele oder künftige Richtungen der Menschheit zu gehen, sondern zuerst um die Grenzen des menschlichen Gedeihens und, was noch interessanter ist, darum, was Exzellenz und Perfektion für einen Menschen im Gegensatz zu jenen Übermenschen sein könnten. Die Geschichten über letztere würden dann mindestens ebenso einen Kontrast zu den Vorstellungen von menschlicher Vortrefflichkeit bilden wie ein Vorbild. Exemplarisch für so einen Umgang mit fiktionalen Darstellungen von lebensverlängerndem Enhancement ist avant-la-lettre Bernard Williams Darstellung in „Die Sache Makropulos“ (Williams 1993). Wir werden versuchen zu zeigen, wie philosophische Analyse auf diesen Bahnen geeignet sein kann, die Rolle von posthumanistischen Fiktionen in der Enhancementdebatte im Speziellen, vielleicht aber auch im Nachdenken über menschliche Selbstvervollkommnungsbestrebungen im Allgemeinen, zu klären.

Eich

Bildung als Selbsttransformation? Kritische Überlegungen angesichts gegenwärtiger Subjektfiguren im Ausgang von Gilles Deleuze

Panel 5 (Chair: Riedener)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 386

Akin

Der frühe Marx: Arbeit als Tätigkeit der Vergegenständlichung

Die Tradition der Zweiteilung des Marx'schen Werkes reicht, wenngleich die Begründungen mitunter differieren, bis zur erstmaligen Veröffentlichung der Manuskripte 1932 in der MEGA zurück. Schnell galten die Manuskripte aus Sicht der marxistisch-leninistischen Parteilinie als der philosophische Entwurf des jungen Marx, der noch ganz im Bann des Hegel'schen Idealismus gestanden und sich noch nicht zur Wissenschaftlichkeit der Kritik der politischen Ökonomie emanzipiert habe. Im Westlichen Marxismus hingegen fiel die Positionierung gegenüber diesen frühen Schriften uneindeutiger aus. Von der Differenz der Manuskripte zur Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus spricht beispielsweise auch Marcuse, wobei er jedoch im Gegensatz zu den bolschewistischen Vertreterinnen des Sozialismus dafür plädiert, das Frühwerk als eine Bereicherung in die Marx-Forschung aufzunehmen. Wie Herbert Marcuse griff beispielsweise auch Erich Fromm in *Das Menschenbild bei Marx* (1961) den als humanistisch geltenden Marx der Manuskripte auf und auch Jürgen Habermas oder Hannah Arendt sahen im Frühwerk eine kritische und zugleich revolutionäre, von Hegel herstammende Potenz, die ihres Erachtens zugunsten einer technokratisch-wissenschaftlichen Gesellschaftsauffassung und eines instrumentalistischen Arbeitsverständnisses im späteren Werk zunehmend verloren gegangen sei. Diese Beurteilungen möchte ich zum Anlass nehmen, die Handlungstheorie des frühen Marx einmal näher zu betrachten und vor allen Dingen nach den Welt- und Selbstbeziehungen zu fragen, welche diese impliziert. Bevor Marx in seinen Pariser Manuskripten auf die entfremdete Form der Lohnarbeit eingeht, die innerhalb der kapitalistischen Konstellation verrichtet wird, gibt er seinen Leserinnen eine allgemeine Charakteristik dafür an die Hand, was überhaupt unter Arbeit zu verstehen ist. Demnach handelt es sich bei der Arbeit um eine Tätigkeit, die Gegenstände produziert: »Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung.« Dass Menschen auf irgendeine Weise ihre Lebensmittel produzieren müssen, sich hierfür natürliche Ressourcen aneignen und diese vermittels ihrer Arbeit in eine bestimmte zweckmäßige, gegenständliche Form bringen, darf zunächst als eine Grundvoraussetzung des menschlichen Überlebens, der »Reproduktion der physischen Existenz der Individuen«, gelten. An dieser Stelle der Manuskripte deutet sich also bereits das Folgende an: Mit dem Terminus der Vergegenständlichung ist im Gegensatz zu dem prominent von Lukács verwendeten Ausdruck der Verdinglichung keine kritikwürdige Form der Entfremdung gemeint, sondern eine anthropologische Konstante: Arbeit ist für Marx grundsätzlich als ein Prozess der Vergegenständlichung zu verstehen, der innerhalb der kapitalistischen Konstellation zu einer spezifischen Entfremdung – oder mit Lukács:

Verdinglichung – führen kann. In meinem Vortrag zur Tagung über Praktische Philosophie in Salzburg möchte ich drei Bedeutungsebenen des Konzepts der Vergegenständlichung darlegen. Dabei nehme ich meinen Ausgangspunkt von Aristoteles (1), um mich dann Hegel (2) und schließlich Feuerbach (3) zu widmen. Unter Rückgriff auf diese drei Autoren werden drei Bedeutungsebenen des Vergegenständlichungsbegriffs skizziert werden können: Unter Vergegenständlichung versteht Marx (ad 1) die Herstellung einer gegenständlichen und beständigen Welt; (ad 2) die darin sich vollziehende Herausbildung des je individuellen und seiner Endlichkeit gewahren Selbstbewusstseins; (ad 3) die sinnliche Dimension der Gegenstandserfahrung und die Rückwirkung derselben auf die Ausbildung des menschlichen Sinnesvermögens.

Miksch

Wert und Ware bei Marx. Versuch einer sozialontologischen Rekonstruktion

In meinem Vortrag untersuche ich, inwiefern in Marx' Ausführungen zum Warenwert eine Konzeption der Erzeugung gesellschaftlicher Entitäten durch kollektive Handlungen freigelegt werden kann, die das Programm der analytischen Sozialontologie ergänzen könnte. Eine Vermittlung beider Ansätze soll dabei auch eine neue Perspektive auf den „Fetischcharakter der Ware“ liefern. In den vergangenen Jahrzehnten hat sich innerhalb der analytischen Philosophie das Gebiet einer intentionalistischen Sozialontologie ausgebildet. Gefragt wird darin nach der Existenzweise gesellschaftlicher Entitäten, die im Sinne einer reduktiven Metaphysik auf grundlegendere Dinge – in diesem Fall Handlungen und geistige Zustände – zurückgeführt werden sollen. Ein prominentes Beispiel bildet dabei das Geld. Nach John Searle erhalten Papierscheine und Metallstücke nur dadurch ihre Eigenschaft, als Zahlungsmittel zu fungieren, dass ihnen von Menschen durch kollektive Handlungen dieser Status zugeschrieben wird. Während dieser Ansatz plausibel machen kann, wie etwas unabhängig seiner physischen Eigenschaften prinzipiell als Zahlungsmittel verwendet werden kann, stellt sich jedoch die Frage nach der Quantität der jeweils mit einem bestimmten Geldstück verbundenen Kaufkraft. Diese scheint ebenfalls nicht aus den physischen Qualitäten hervorzugehen, doch ebenso wenig der bloßen kollektiven Zuschreibung zu entspringen. Es stellt sich damit die Frage nach der Existenzweise des Wertes. Diese Frage hat Karl Marx in seiner heute fast ausnahmslos abgelehnten Arbeitswerttheorie zu beantworten versucht, indem er den Wert als „Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit“ bestimmt hat. Unabhängig von der wirtschaftstheoretischen Überzeugungskraft seiner Argumentation soll in diesem Vortrag untersucht werden, ob darin eine alternative Vorstellung davon rekonstruiert werden kann, wie Menschen durch kollektive Handlungen gesellschaftliche Entitäten in der Existenz halten, und ob diese – auch jenseits des Arbeitsprozesses – das intentionalistische Programm ergänzen kann. Darüber hinaus soll untersucht werden, ob eine solche Vermittlung der beiden

Positionen auch einen neuen Blick auf Marx' Ausführungen zum „Fetischcharakter der Ware“ erlauben. Einerseits soll gefragt werden, ob eine sozialontologische Lektüre dieser Passage den generativen Aspekt der Produktion von Gütern als Waren stärker sichtbar machen kann, als es die Rede von „Mystizismus“ oder „Zauber“ erlaubt, die zunächst eine lediglich epistemische Täuschung suggeriert. Andererseits soll untersucht werden, ob die Marx'schen Überlegungen die analytische Sozialontologie dahingehend informieren können, dass bestimmte Statusfunktionen als ideologisch beschreibbar werden und eine Veränderung der kollektiven Handlungen zu einem Verschwinden bestimmter repressiver gesellschaftlicher Zustände führen könnte. Es wäre also zu fragen, ob die intentionalistische Sozialontologie als theoretische Grundlage der Ideologiekritik Anwendung finden kann.

Stefan

Neoliberale Komplizenschaft: Vom Umgang mit Genuss und Leiden in postmodernen Gesellschaften

Die meisten Menschen sind sich einig, dass unsere westlichen Gesellschaften durchdrungen sind von einem starken Genussstreben. Auf den ersten Blick scheint dies ein völlig natürliches Bedürfnis eines jeden Menschen zu sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass es sich um die spezielle libidinöse Struktur neoliberaler Ideologie handelt. Dies spiegelt sich unter anderem auch im gesellschaftlichen Umgang mit Leiderfahrungen wieder. In postmodernen Gesellschaften trägt die ständige Suche nach Genuss dazu bei, eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit menschlichem Leid zu verhindern, da es aufgrund der vorherrschenden Logik des Lustprinzips ein absolutes Negativum ist, das es zu vermeiden gilt. Der Vortrag ist ein Versuch, sowohl den Umgang mit Leiden als auch das Phänomen des Genussstreben genauer zu analysieren und die theoretischen Implikationen unserer kulturellen und sozialen Praktiken in diesem Zusammenhang herauszuarbeiten.

Panel 6 (Chair: Schulan)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 387

Kohler

Definitionsmacht und Parteilichkeit – von Epistemologie zu Machtkritik

Der Begriff der Definitionsmacht ist von großer Bedeutung im Umfeld Community-basierter Gerechtigkeitspraktiken und sozialer Bewegungen, die die vermeintlich objektiven juristischen Definitionen von Gewalt kritisieren. Als Universalisie-

rung partikularer, mächtiger Perspektiven sind diese selbst ein Akt der Gewalt gegen Betroffene. Das Konzept der Definitionsmacht stellt dem eine Ermächtigung Betroffener entgegen, die von ihnen erfahrene Gewalt selbst als solche zu definieren. Als Definition jedoch erhebt die Definition Anspruch auf allgemeine Gültigkeit – diese erneute Universalisierung des Partikularen verlangt Rechtfertigung.

Hierfür ist die Betrachtung der Auseinandersetzung zwischen Susan Hekman, Nancy Hartsock und Patricia Hill Collins um Feminist Standpoint Theory (FST) instruktiv. Susan Hekman arbeitet heraus, dass FST einerseits auf der Partikularität von Wissen, andererseits aber auf einer epistemisch privilegierten Position unterdrückter Gruppen basiert, die ihren Anspruch auf universale Gültigkeit rechtfertigt. Dieses epistemische Privileg wird von Hekman als unbegründet kritisiert. Darüber hinaus betont Hekman, dass das epistemische Privileg die Betrachtung der Vielfältigkeit von Unterdrückungsformen und unterdrückten Gruppen verunmöglicht.

Hartsock und Collins werfen Hekman in Erwiderung vor, diese reduziere FST fälschlicherweise auf eine epistemische Theorie. Nicht aber universale Wahrheit, sondern die Überwindung unterdrückender Machtstrukturen stünden im Mittelpunkt von FST. Der Anspruch auf Gültigkeit der Positionen unterdrückter Gruppen sei damit nicht epistemisch, sondern politisch zu begründen. Sowohl die Kritik Hekmans als auch die Erwiderungen Hartsocks und Collins finden sich wieder in derzeitigen Auseinandersetzungen um das Konzept der Definitionsmacht.

In Widerspiegelung der Positionen von Hartsock und Collins hat hierbei der Begriff der Parteilichkeit Eingang in diese Diskussion gefunden. Parteilichkeit stellt eine Haltung der Solidarität mit den Betroffenen dar, die auf den Umgang mit und die Überwindung von Gewalt abzielt und ist damit gerade eine politische Form des von Hekman kritisierten Privilegs unterdrückter Gruppen. In dem Konzept der Parteilichkeit liegt hierbei eine radikale Kritik des Ideals der Unparteilichkeit, das Grundlage unseres moralischen und juristischen Denkens ist. In diesem Vortrag sollen abschließend ein Entwurf der Verteidigung der Parteilichkeit gegen unsere moralischen Intuitionen, der gerade in ihrer radikalen Kritik der Unparteilichkeit liegt, sowie daraus erwachsende Herausforderungen für Praktiken der Parteilichkeit skizziert werden.

Titz

Enhancing Moral Competence and Self-Conception

Information technologies can make our lives easier and more efficient. Can they also make us more moral? In this talk, I argue that behavior change technologies can make us more moral by affecting our behavior along with specific self-referential attitudes. Recent work on moral technologies primarily focuses on how to employ AI to improve our moral reasoning or behavior. One controversy is whether AI should be seamlessly integrated into our lives (as part of ambient intelligence) or rather be used as an AI mentor that we actively engage with.

In this talk, I focus on preconditions that may apply to any kind of moral technology. Social sciences suggest that in order to achieve a sustainable behavior change overall, we need to explicitly target both, behavior as well as attitudes. Thus, taken in isolation, both ambient nudges as well as cognitive enhancement, such as AI mentors provide it, do not achieve making us sustainably more moral. It is then evident that we should aim at behavioral alongside attitudinal change.

I relate this simple insight with a view of moral competence that also involves our self-conception as moral agents. I argue that our sensitivity to moral reasons lies at the core of our moral competence. Further, this sensitivity is bound to a self-conception as moral agents. If we employ technologies to strengthen this self-conception along with changing our behavior, then this can make us more moral in a genuine sense. This involves influencing our behavior with the preliminary aim of mere habituation. However, it must be combined with targeting specific attitudes, which include, importantly, self-referential attitudes such as the belief in one's self-efficacy. A bulk of my argument serves to bolster the claim that our self-conception as moral agents has special importance for technological moral enhancement.

Pape

Excuse me!? Austin interkulturell

In „A plea for excuses“ bemerkt John L. Austin, dass die Beschreibung von „excuses“ uns viel über Moralität lehren könne. Er bezeichnet seine Methode in als „linguistic phenomenology“. Der Schwerpunkt liegt dabei ganz klar auf „linguistisch“, nicht auf den Phänomenen. Ich werte diese ‚linguistische Phänomenologie‘ als sehr treffend, wenn es 1. um sprachliche Ausdrücke geht und wenn es 2. um englischsprachige Ausdrücke geht. Austins Beschränkung auf die englische Sprache und die gängige Praxis des europäischen Kulturraums sowie auf den linguistischen Aspekt unserer moralischen Praxis führt dazu, dass die von ihm angestrebte Reflexion über unsere Wahrnehmung moralischer Phänomene beschränkt bleibt.

Er beschreibt zwei Reaktionen auf eine Kritik durch andere (accuse / Beschuldigung): die Rechtfertigung (justification) und die Entschuldigung (excuse). Mit der Rechtfertigung drücke ich aus, dass meine Handlung gar nicht falsch war, mit der Entschuldigung drücke ich aus, dass ich nicht voll verantwortlich dafür bin, weil es nur ein Versehen war. In beiden Fällen wird die volle Verantwortung für eine falsche Handlung abgelehnt oder relativiert, mit Betonung auf „volle Verantwortung“ oder auf „falsche Handlung“. Der Kern dieser Praxis ist somit das sich aus der Verantwortung (teilweise) Herausreden.

Was Austin als eine in seinem Kulturraum (Großbritannien, Europa) funktionierende Praxis beschreibt, funktioniert jedoch in Japan beispielsweise gerade nicht. Bereits sprachlich unterscheidet sich die japanische Praxis deutlich: Während ich im Englischen und Deutschen mit dem Imperativ „Entschuldige!“ / „Excuse me!“ die Minderung meiner Verantwortung geradezu einfordere, bedeuten

japanische Formulierungen wie *mōshiwakenai* wörtlich: es gibt keine (*nai*) Entschuldigung (*mōshiwake*). Formal erkennt die Person, die *mōshiwakenai* sagt, damit ihre eigene Verantwortung vollumfänglich an.

Was bedeutet dies für die scheinbar universelle moralphilosophische Beschreibung von beispielsweise „Verantwortung“? Zum einen birgt die (unreflektierte) kulturelle Prägung moralphilosophischer Beschreibungen die Gefahr einer (post-) kolonialen bzw. eurozentristischen Sichtweise, zum anderen zieht sie eine verkürzte Darstellung moralischer Phänomene in globaler Perspektive nach sich. Um im Sinne der mindestens vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik Ram A. Malls diese exemplarischen Kulturen ins Gespräch miteinander zu bringen, nutze ich Beschreibungen in den jeweiligen Kulturen und Sprachen in Form von Zeitungsartikeln und führe damit Austins linguistische Phänomenologie interkulturell weiter.

Trifft Austins Beschreibung tatsächlich unsere alltägliche Praxis? Gibt es bereits zwischen der englischen und deutschen Sprachpraxis Unterschiede? Kann Austins „excuse“ bspw. überhaupt als „Entschuldigung“ übersetzt werden? Welche Unterschiede zeigen sich auf sprachlicher und habituellem Ebene im Vergleich mit Kulturen wie der russischen oder der japanischen, deren soziale und politische Geschichte sich ebenso von der britischen oder deutschen unterscheiden wie die Strukturen ihrer Sprachen?

Panel 7 (Chair: Bettina Bussmann & Minkyung Kim)

Donnerstag, 29. September 2022, 16.00 - 17.30

Raum: HS 389

Wobser

Zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Philosophie- bzw. Ethikdidaktik und Bildung für nachhaltige Entwicklung

Philosophie und Ethik haben zuletzt vielfach auf die ökologische Krise reagiert. So sind einerseits Grundagentexte der Angewandten Ethiken erschienen, die wie die Umwelt- bzw. Klimaethik auf das Problem guten Handelns gemäß einem ethischen Urteil unter Bedingungen der Klimakrise abzielen (Ott 2010; Brenner 2014; Reder u.a. 2019 bzw. Gesang 2011; Roser/Seidel 2015; Birnbacher 2016). Doch auch BNE im engeren Sinne ist mit dieser Disziplin verknüpft, indem der Begriff Nachhaltigkeit selbst darin zur Disposition steht (u.a. im Konzept der starken Nachhaltigkeit, die einen Gegensatz zur schwachen des BNE-Konzepts der UNESCO bildet; vgl. Ott/Döring 2011). Die Beziehung zwischen Angewandter Ethik und BNE gezielt fachdidaktisch zu erörtern, bildet das erste Ziel des Vortrags.

Die Philosophie hat im Diskurs um das Anthropozän die eigenständige Auseinandersetzung mit dem UNESCO-Ziel einer ›großen Transformation‹ gesucht. Anders als in den ökonomisch-technologischen Varianten (u.a. in WB-GU-Gutachten oder bei Schneidewind u.a. 2018) zielt diese aber bei Latour oder

– weniger gewagt, aber umso eleganter – Jens Soentgen (2018; 2021) auf den Versuch, einen letztlich in der Ethik etablierten Anthropozentrismus zu umwinden. Nicht-humane Lebewesen, Artefakte oder Dinge bzw. Elemente sollen in ihrer Wirkungsmächtigkeit viel stärker aufgewertet werden. Das Ziel, die höhere Vernetzung des Menschen mit seiner Umwelt- bzw. dem Klima fachdidaktisch zu erörtern, bildet den zweiten Schwerpunkt.

Drittens soll dieser Widerstreit zwischen dem ethischen Urteil und philosophischen Perspektivwechsel schließlich für die Skizze der Position einer Philosophie- und Ethikdidaktik zugunsten einer primär ökologischen BNE skizziert werden, die bislang noch Desiderat ist (Seele 2018). Dies ist frappierend, weil diese Fachdidaktik als Kulturtechnik (Martens 2003) Nähe zu grundlegenden Bildungsprozessen (Steenblock 2013; Runtenberg 2016) aufweist. BNE ist folglich ohne Bezug auf Ethik nicht zu haben und philosophische Bildung sollte ökologisch erweitert werden. So ist das Anliegen dieses Vortrags einerseits Kritik am BNE-Konzept der UNESCO und zugleich der Entwurf eines ökophilosophischen Bildungsprozesses, dessen transformatives Potenzial auf dem konzeptionellen Widerstreit zwischen den beiden für die Arbeit in der Schule grundlegenden Kompetenzen (Rohbeck 2008) des ethischen Urteilens und des philosophischen Perspektivwechsels basiert.

Abel

Philosophische Fallstricke beim Thema Bildung für nachhaltige Entwicklung

Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) nimmt im deutschen Schulsystem eine zentrale Stellung ein. Die Kulturministerkonferenz hat einen fächerübergreifenden Orientierungsrahmen, das Bundesministerium für Bildung und Forschung einen nationalen Aktionsplan erstellt.

In den Bildungsplänen etwa des Bundeslandes Baden-Württemberg für die Sekundarstufe I und für das Gymnasium wird der Begriff Nachhaltigkeit auf 108 Seiten 60-mal genannt. Zentrale Themenbereiche des Unterrichts – Freiheit und Verantwortung, Mensch und Umwelt, Natur und Technik, Gerechtigkeit und Globalisierung – sollen so bildungstheoretisch verknüpft werden. Nachhaltigkeit meint seit von Carlowitz (1713) die Wiederherstellung und den langfristigen Erhalt der natürlichen Lebensgrundlage.

Auf den ersten Blick überzeugt das Bildungsziel BNE für den Philosophie- und Ethikunterricht. Bei genauerem Hinsehen gibt es jedoch von Seiten der Fachwissenschaft – insbesondere im Horizont der Debatte um das Anthropozän – zahlreiche Fallstricke, von denen der geplante Vortrag die folgenden kurz skizzieren möchte:

1. Durch das Wirken des Menschen auf die Geosphäre schwindet die Differenz Natur – Kultur.
2. Die Schäden am Ökosystem sind bereits größtenteils irreversibel.

3. Sonnenenergie ist nicht nachhaltig, sondern zeitlich begrenzt. Damit könnte das langfristige Denken von vornherein zeitlich begrenzt sein.

4. Die Ökosphäre selbst ist (nach Darwin) nicht nachhaltig, sondern voller Dynamik und Veränderung.

5. Menschliches Handeln wirkt kumulativ kausal auf die Geosphäre, Einzelhandlungen sind kausal unwirksam. Das Nachhaltigkeitsproblem fordert daher eine Institutionenethik.

6. Handlungen auch institutioneller Akteure können nach den Gesetzen der Spieltheorie das Gegenteil des Erhofften herbeiführen.

7. Für das Erreichen einer nachhaltigeren (globalen) Institutionenethik und die Antwort auf die Frage nach den Pflichten des Einzelnen in diesem historischen Übergangsprozess ist das theoretische Verständnis des Begriffs ‚Übergang‘ zentral, um das bereits im Idealismus gestritten wird. Vollziehen sich Übergänge in der Wirklichkeit kontinuierlich (Hegel) oder sprunghaft (Kierkegaard)?

8. Die Ziele Nachhaltigkeit und globale Gerechtigkeit sind nicht notwendigerweise komplementär.

9. Die Vermutung Hans Jonas', der Anspruch der Menschheit auf Fortbestand ihrer Existenz sei ohne Religion gar nicht zu begründen, müsste zunächst einmal widerlegt werden, wenn die Nachhaltigkeitsdebatte nicht von vornherein auf theologische Prämissen aufbauen soll.

10. Nach Aristoteles erfolgt der Umschlag von Unkenntnis zu Erkenntnis (anagnorisis) zu einem Zeitpunkt, an dem das Gegenteil des Erhofften bereits eingetreten ist (peripetie). In den Geowissenschaften verdeutlicht die Ball-Cup-Metapher diesen Umschlagpunkt des Erdsystems, und es stellt sich die Frage, an welchem Punkt dieses Geschehens wir uns im Jahr 2022 befinden.

Die These des Vortrags ist, dass Bildung für nachhaltige Entwicklung als Querschnittsthema des Philosophie- und Ethikunterrichts einer gründlichen fachphilosophischen Aufarbeitung bedarf, um die genannten Fallstricke zu vermeiden. Es liegt die Vermutung nahe, dass sich fachwissenschaftliche Debatten bereits in einem Postnachhaltigkeitsdiskurs bewegen.

Panelprogramm, Donnerstag, 18.00

Panel 8 (Chair: Ramsauer)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 380

*Schulan***Klimagerechtigkeit, Demokratie und die Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung**

Im März 2022 veröffentlichte die Arbeitsgruppe II des sechsten Sachstandberichts des Weltklimarats ihre Ergebnisse zu „Folgen, Anpassung und Verwundbarkeit“ und betont, dass Anpassungsmaßnahmen mit Prinzipien der Gerechtigkeit im Einklang stehen sollen (IPCC 2022). Ein wesentlicher Aspekt hierbei ist die Verteilungsgerechtigkeit von knapper Anpassungsfinanzierung. In meinem Vortrag analysiere ich, ob der Grad der Demokratisierung eines Landes bei der Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung berücksichtigt werden sollte.

Die Problematik der Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung ist die Folge von zwei Ungerechtigkeiten. Die erste Ungerechtigkeit entsteht durch ungenügende Maßnahmen zur Vermeidung des Klimawandels in der Vergangenheit. Heute sind Personen ohne deren Zustimmung Klimarisiken ausgesetzt, so dass Anpassungsmaßnahmen notwendig sind. Die zweite Ungerechtigkeit ist, dass der Globale Norden zwar den Klimawandel hauptsächlich verursacht hat, seiner Pflicht zur Bereitstellung von Mitteln für Anpassungsmaßnahmen aber nicht in ausreichendem Umfang nachkommt (UNEP 2021). Diese sogenannte „Lücke in der Anpassungsfinanzierung“ erfordert normativ anspruchsvolle Entscheidungen in der Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung zwischen Ländern oder auch bei der Priorisierung zwischen einzelnen Anpassungsmaßnahmen.

Während die philosophische Debatte zur Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung hauptsächlich die Kriterien Verwundbarkeit gegenüber dem Klimawandel (UNFCCC 1992) und Effizienz von Anpassungsmaßnahmen (Stadelmann et al. 2013) diskutiert, gehe ich in meinem Vortrag auf das Kriterium der Demokratie ein. Das Demokratiekriterium ist ein aktueller Vorschlag, wonach der Grad der Demokratisierung eines Empfängerlandes bei der Verteilung von Anpassungsfinanzierung berücksichtigt werden soll (Baatz und Bourban 2019). Das Demokratiekriterium hat zwei Ausprägungen: Entweder beeinflusst der Grad der Demokratisierung die Modalität von Anpassungsfinanzierung, so dass z. B. ein steigender Grad an Demokratisierung zu geringeren Bedingungen für die Zuteilung von Anpassungsfinanzierung und zu geringeren Berichtspflichten führt. Oder das Demokratiekriterium beeinflusst die Höhe der Anpassungsfinanzierung, so dass ein steigender Grad an Demokratisierung zu einer höheren Zuteilung von Anpassungsfinanzierung führt.

Im Rahmen einer idealen Theorie der Gerechtigkeit gibt es eine Reihe von guten Argumenten für das Demokratiekriterium. Zum Beispiel ist eine demokratische Regierung legitimiert, im Interesse ihrer Bürger:innen zu handeln und somit auch Anpassungsmaßnahmen umzusetzen (Duus-Otterström 2016). Darüber hinaus ermöglicht ein demokratischer Anpassungsprozess lokal Betroffenen an den Entscheidungen zu partizipieren und ihr Wissen einzubringen (Duus-Otterström 2016) und ist daher geeignet, individuelle Ansprüche auf Anpassung zu erfüllen (Baatz 2016). Im Rahmen einer idealen Theorie der Klimagerechtigkeit ist das Demokratiekriterium jedoch dem Vorwurf ausgesetzt, durch den Klima-

wandel verwundbare Personen in nicht-demokratischen Ländern bei der Verteilung knapper Anpassungsfinanzierung ungerecht zu benachteiligen.

Für die normativen Beurteilung des Demokratiekriteriums sollten auch Aspekte einer nicht-idealen Theorie der Klimagerechtigkeit berücksichtigt werden, da die Notwendigkeit der Priorisierung knapper Anpassungsfinanzierung auf zu Grunde liegenden Ungerechtigkeiten beruht. Ein Beispiel für einen nicht-idealen Aspekt des Demokratiekriteriums in Bezug auf die Höhe der Anpassungsfinanzierung ist die möglicherweise nicht sachgerechte Verwendung von Anpassungsfinanzierung in nicht-demokratischen Ländern. Dies hätte die Konsequenz, dass berechnigte individuelle Ansprüche auf Anpassungsfinanzierung in demokratischen Ländern nicht erfüllt werden können. Daher gehe ich in meinem Vortrag zur normativen Beurteilung des Demokratiekriteriums auch auf empirische Evidenz zur Verwendung knapper Anpassungsfinanzierung in demokratischen und nicht-demokratischen Ländern ein.

Schübel

Die individuelle Verantwortung Emissionen zu entfernen

Der Ausbau von Technologien zur Entfernung von Kohlenstoffdioxid aus der Atmosphäre ist mittlerweile Teil staatlicher Strategien zur Erreichung der Klimaneutralität. In diesem Zuge ist es wahrscheinlich, dass der Zugang von Individuen zu Emissions-Entfernungs-Zertifikaten vereinfacht werden wird und Individuen somit die Möglichkeit haben werden, umfassend ihre Emissionen aus der Atmosphäre zu entfernen. Ich argumentiere hier, dass die Möglichkeit Emissionen aus der Atmosphäre zu entfernen die moralische Verantwortung mit sich bringt, den individuellen Kohlenstoffdioxid-Fußabdruck auf null zu minimieren. Denn um keinen Schaden durch Emissionen anzurichten, kann das Individuum nicht nur deren Erzeugung vermeiden, sondern auch dafür sorgen, dass sie aus der Atmosphäre entfernt werden. Ich zeige an drei Einwänden aus der Debatte der individuellen Verantwortung zur Emissionsreduktion, dass die Möglichkeit der Emissionsentfernung Einwände gegen eine moralische Verpflichtung Einzelner ihren Kohlenstoffdioxid-Fußabdruck zu minimieren hinfällig macht.

Tank

The Case for Climate Engineering as a Means of Climate Repair

The purpose of my talk is to develop a new perspective on the ethics of climate engineering. Climate engineering (CE, sometimes also dubbed 'geoengineering') is an umbrella term for intentional large-scale interventions into the climate system. Carbon dioxide removal (CDR) and Solar-Radiation Management (SRM) are the two main categories of CE. Roughly speaking, the idea behind CDR is that we actively suck greenhouse gases out of the atmosphere. SRM, on the other hand,

aims to reflect more sunlight back into space.

The current debate about the ethics of CE has focused on the question of which role, if any, CE should play in the process of halting climate change. A substantial part of this discussion dealt with the question of how employing CE might affect our willingness to reduce our emissions. Much of the philosophical resistance to CE can be seen as an expression of the worry that such a 'Plan B' might make us neglect our 'Plan A' to combat a changing climate: reduce emissions. This is the so-called 'moral hazard' worry.

I want to argue that there will be another use for CE that is not subject to the moral hazard worry: the use of CE as an instrument of climate repair. 'Climate repair' describes those measures that aim to reverse global warming once we have managed to halt it. The topic has recently grown in prominence due to such institutions like the Cambridge Centre for Climate Repair.

The case for climate repair can be summarized in the following way: once global warming has been halted, temperature levels will remain elevated for centuries or even millennia. Should we, what currently seems likely, be able to halt global warming only at a level substantially above a 2 °C increase, this will mean that many generations will have to live with harmfully elevated temperatures. The generations of the 20th and 21st century will have left a harmful climate legacy that will have negative consequences hundreds, even thousands of years down the road. There is a strong moral imperative to keep that from happening.

In other words: while halting climate change really is Problem A, perhaps the most pressing issue of our century, there will be a Problem B, how to repair the climate. And our Plan A for Problem A, reducing emissions, cannot be our Plan A for Problem B. If we manage to halt climate change, we will have done so by eliminating nearly all of our emissions. There really seem to be no other measures to repair the climate than CE measures. They must be our Plan A for Problem B.

While this finding does not need to affect the morals of using CE on our way to halting climate change, it should alter our overall verdict on these controversial methods: at least in the mid- to long-term, there is a compelling case for using them if we do not want to commit dozens of generations to a life in a dangerously warm world.

Panel 9 (Chair: Settegast)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 381

Wood

Proportionality and Combat Trauma

The principle of proportionality demands that a war (or action in war) achieve more goods than bads. In the philosophical literature there has been a wealth of work examining precisely which goods and bads may count toward this evalua-

tion. However, in all of these discussions there is no mention of one of the most certain bads of war, namely psychological harm to the combatants who ultimately must fight and kill for the purposes of winning in conflict. This paper argues that harms to one's own soldiers must be included in proportionality judgments, and goes on to argue that one of the most significant harms one's soldiers face is the psychological stresses and traumas associated with combat. The arguments highlight, in particular, the uniquely negative impact which killing has on a combatant's mental well-being. The paper concludes that these factors place an almost certain and rather weighty negative weight in any proportionality calculations concerning wars with ground combatants who must fight „up close and personal“. However, the argument does not attempt to demonstrate that these factors render war impermissible. Rather, it merely shows that these harms, or bads, which can be quite significant, must be factored into our considerations of proportionality. The arguments themselves are rather uncontroversial, but they bring to light an element in the moral calculus which is sadly overlooked in most discussions of the ethics of war.

Vidauskytė

Honor and Military Ethics

Two dominant strands of thought in military ethics, virtue ethics and duty-based ethics alike, stress the importance of military personnel acting with the right intention, implying that good conduct should not be a result of peer pressure, the fear of punishment, or the concern for reputation, nor by the wish for praise, esteem, and approbation.

However, the requirement that the actions of military personnel should not only serve a noble end but also be motivated by a noble intention, is problematic. There are two complications regarding this demand:

1. The problem of stressing the right intention: during the period of the actual fighting, soldiers fought for each other, not for abstract notions, including patriotism.
2. The second problem is that military men and women have little to say about the causes they are fighting for.

What military men ought to do according to their Aristotelian role, making sacrifices for morally just causes, is not always the same as what makes them tick, nor is it their concern according to what is considered to be normal civil-military relations nowadays.

The fact is that, in real life, armed forces have long since found a way to close this gap between theory and practice. Soldiers are induced to show courage for the greater good, but for a motive that is not completely altruistic: an appeal is made to their sense of honor. Honor often functions as a reward for making the right choice between higher interests and self-interest. And although honor can both reinforce rules and virtues alike and as a consequence does not fit neatly into the duty-based ethics versus virtue ethics dichotomy. Honor's

undeniably inauthentic side shows both in the fact that the opinions of others have a role in determining what is right and in the fact that it often functions as a reward after having made the right choice, in general, being a choice between higher interests and self-interest. In my presentation, I will shed a light on some problematic points of the virtue of honor in military ethics.

Rehren/Zisman

What can empirical research do for theories of punishment?

A growing body of research from both psychology and behavioral economics aims to shed light on laypeople's punishment psychology, asking a variety of questions about what drives our punitive decision-making and its evolutionary origins (for reviews, see, van Doorn and Brouwers 2017; Carlsmith and Darley 2008). In the last decade, philosophers have started to take note of this research, and have used it to inform their work on criminal law and the justification of punishment (e.g., Nichols 2013; McGeer and Funk 2017; Robinson and Darley 2007).

Our talk welcomes this development. Philosophical debates about criminal punishment often do well to take people's psychology of punishment into account; otherwise, these debates are in danger of becoming detached from reality, making them both uninteresting and unhelpful.

Despite this, even though philosophical theorizing about punishment should be informed by empirical research, we will argue that doing this right is tricky. In our talk, we point out a number of large gaps between the available research and its findings on one hand, and the empirical claims that are relevant for debates about the justification of punishment, on the other. To give just one example: If we want to test whether people are driven by retributive considerations, we have to show that people's punishment decisions adhere to proportionality concerns and a backward-looking interest with what the offender's deserves. The mere observation that people favor some version of "getting back" at an offender is not enough to establish the philosophical notion of retribution, as it conflates revenge and retribution—two concepts that philosophers are eager to distinguish.

In our talk, we will elaborate several of these gaps. If we are right, this leaves us in an awkward spot: philosophers should take people's punitive psychology into account, but the available research cannot tell them what they need to know. We will end with suggestions for how future interdisciplinary work may do better, and get us out of this awkward spot.

Panel 10 (Chair: Hilkje Hänel)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 382

Runder Tisch mit Lisa Herzog, Michaela Rehm, Hilkje Hänel und Geert Keil

„Gender Gap in der Akademischen Philosophie – Was ist zu tun?“ - Runder Tisch von SWIP

Die Tatsache, dass Frauen in den „höheren Rängen“ von Academia im Allgemeinen und in der akademischen Philosophie im Speziellen unterrepräsentiert sind, ist mittlerweile weithin bekannt. Anscheinend existieren nach wie vor strukturelle Hindernisse, die Frauen – und anderen in der Wissenschaft marginalisierten Gruppen – die wissenschaftliche Karriere systematisch erschweren.

Ursächlich dafür dürften nicht zuletzt die unterschiedlichen sozialen Erwartungen sein, die an in der Wissenschaft tätige Personen einerseits und an Frauen andererseits herangetragen werden. Während erstere mit Rationalität, Sachorientierung und Autorität assoziiert werden, gelten Frauen als intuitiv, gemeinschaftsorientiert und fürsorglich. Die Diskrepanz zwischen dem Schema für professionelle Philosophierende (rational, scharfsinnig, brilliant, kritisch, streitbar) und dem weiblichen Genderstereotyp (auf Ausgleich bedacht, intuitiv, warm, bescheiden) dürfte dabei besonders ausgeprägt sein. Diese auseinanderfallenden Erwartungen führen dazu, dass die Leistung von Frauen in der Wissenschaft systematisch strenger und negativer bewertet wird als die ihrer männlichen Kollegen. So deuten empirische Studien darauf hin, dass Empfehlungsschreiben für Frauen systematisch negativer ausfallen als die für Männer, dass Bewerbungen und wissenschaftliche Texte schlechter bewertet werden, wenn sie von vermeintlich weiblichen Autor:innen stammen, dass in gemischten Teams erbrachte Leistungen eher den beteiligten Männern als den Frauen zugeschrieben werden und dass studentische Lehrveranstaltungsevaluationen schlechter ausfallen, wenn die Lehrperson eine Frau ist. Neben diesen Bewertungsverzerrungen dürften sozialpsychologische Phänomene wie Ingroup Favoritism (die Bevorzugung von Mitgliedern der eigenen Gruppe) sowie der sogenannte Stereotype Threat (das Phänomen, dass Mitglieder einer stereotypisierten Gruppe bei einer Aufgabe schlechter abschneiden als andere, weil sie unbewusst befürchten, den negativen Stereotyp zu erfüllen) oder weiter dazu beitragen, Frauen eine Karriere in der Wissenschaft zu erschweren und ihnen insbesondere das Gefühl geben, nicht „dazu zu gehören“.

Am SWIP organisierten Runden Tisch soll diskutiert werden, was angesichts dieser Befunde zum Gender Gap in der akademischen Philosophie an konkreten Maßnahmen umgesetzt werden kann und sollte, um auf die Erhöhung des Anteils von Frauen und insgesamt auf ein inklusiveres Klima hinzuwirken. Mögliche Maßnahmen reichen dabei von der Anpassung des Kanons bzw. konkreter Seminarpläne über die Reform studentischer Lehrevaluationen bis hin zu familienfreundlicher Zeitplanung bei Konferenzen und Instituts-Veranstaltungen. Welche (innovativen) Maßnahmen werden an verschiedenen Hochschulen bereits umgesetzt? Wie sind die empirischen Evidenzen zu ihrer Wirksamkeit? Was wäre weiterhin wünschenswert?

Panel 11 (Chair: Kohler)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 383

Riedener

Das Ende der Menschheit: Eine Frage der Würde

Plausiblerweise haben wir gute Gründe, uns um das Überleben der Menschheit zu kümmern: etwa Massnahmen dagegen ergreifen, dass uns ein globaler Nuklearkrieg, eine Pandemie oder eine künstliche Intelligenz auslöschen. Aber warum genau haben wir solche Gründe? Verschiedene Vorschläge liegen hierzu bereits vor: Ansätze, wonach wir eine utilitaristische Pflicht haben, das Glück im Universum zu maximieren (Bostrom 2003); eine kontraktualistische Pflicht unseren Zeitgenoss:innen gegenüber, uns um eine lange Menschheitszukunft zu sorgen (Finneron-Burns 2017); oder eine Pflicht gegenüber unseren Vorfahren, ihre Bemühungen fortzuführen (Kaczmarek und Beard 2020). All diese Ansätze gründen unsere Pflicht in (einer Summe von) Ansprüchen einzelner Individuen. Intuitiv betrifft das Problem unseres Aussterbens die Menschheit allerdings zunächst einmal als Kollektiv. Ich möchte daher einen weiteren Vorschlag machen, der von der Menschheit als Kollektiv ausgeht: Unsere Gründe, unser Aussterben zu verhindern, haben mit unserer Würde als Menschheit zu tun.

Um diese Idee zu begründen, müssen wir zunächst fragen, was «Würde» bedeutet. Ich möchte vorschlagen: Alles, was einen Wert hat, hat auch eine Würde. Wir verletzen die Würde einer wertvollen Sache genau dann, wenn wir ihren Wert auf gravierende Weise missachten – wenn wir sie auf eine Weise behandeln, die das (durch die wertstiftenden Eigenschaften konstituierte) Wesen dieser Dinge verkennt. Wenn wir von diesem Würdebegriff ausgehen, hat der einzelne Mensch insoweit eine Würde, als er einen Wert hat. Plausiblerweise ist der Wert von Menschen extrem vielschichtig. Aber etwas zentrales, was uns wertvoll macht, scheint unsere Fähigkeit zur praktischen Vernunft: unsere Fähigkeit, uns vernünftige Ziele zu setzen und vernünftige Mittel zu diesen Zielen zu wählen. Es gibt nun wiederum verschiedene Weisen, unseren in dieser Fähigkeit begründeten Wert auf gravierende Weise zu missachten. Aber eine solche Form der Missachtung können wir plausiblerweise selber vornehmen – indem wir etwa keinerlei Gebrauch von unserer praktischen Vernunft machen, oder extrem unvernünftig handeln. Wenn ich aufgrund einer Verschwörungstheorie Familie, Freunde und Karriere aufgebe, mich in ein Kellerloch zurückziehe, und kurze Zeit später verhungere, dann gefährdet diese Handlungsweise meine Würde. Wenn wir nun diesen Gedanken weiterspinnen, dann trifft er nicht nur auf Menschen zu. Jede rationale Akteur:in hat eine Würde, die verletzt wird, wenn sie selber extrem unvernünftig handelt. Neben individuellen Menschen sind das insbesondere auch Gruppenakteur:innen (vgl. z.B. Pettit und List 2011). Es wäre etwa ein Angriff auf die Würde der Universität Salzburg, wenn sie selber extrem un-

vernünftig handelte – und etwa nach erbärmlichen internen Querelen und einer Reihe katastrophaler Fehlentscheidungen gezwungen wäre, sich als Institution aufzulösen.

Wenn nun all diese Annahmen richtig sind, haben wir ein neues Argument zur Hand, warum wir Gründe haben, uns um unser längerfristiges Überleben zu kümmern: Die Menschheit schuldet es sich selbst, angesichts ihrer eigenen Würde. Plausiblerweise ist auch die Menschheit als Ganze eine Gruppenakteur:in: Sie kann sich vernünftige Ziele setzen und diese verfolgen. Ja sie hat ein geradezu fantastisches Potential als Handelnde: Sie könnte eine Gemeinschaft von Freien und Gleichen schaffen; eine harmonische Koexistenz mit anderen Lebewesen realisieren; eine ungeahnte Entfaltung ihrer kulturellen, wissenschaftlichen, künstlerischen Anlagen vollziehen. Aber sie kann auch ihr gesamtes Potential auf extrem unvernünftige Weise verschleudern – etwa durch einen globalen Nuklearkrieg. Letzteres käme einer groben Missachtung ihres Wertes als Akteurin gleich: Die Menschheit würde ihre eigene Würde verletzen. Kurz, wir haben als Kollektiv Menschheit insoweit einen Grund, uns um unser Überleben zu kümmern, als wir einen Grund haben, unseren Wert als fantastisch veranlagte Gruppenakteurin – und damit unsere Würde – zu achten.

Kempf

Der Kampf um die Öffentlichkeit. Ein posthabermasianischer Ansatz.

Die Öffentlichkeit befindet sich inmitten gewaltiger Veränderungen. Wie diese Transformationen zu bewerten sind, ist jedoch grundsätzlich umstritten. Aus der Perspektive des eher linken und liberal eingestellten Teils der Bevölkerung sind wir im Großen und Ganzen (alle kapitalistischen Verzerrungen eingeschlossen) Zeugen einer Tendenz der sozialen und kulturellen Inklusion, die einige reaktionäre Kräfte verzweifelt versuchen, rückgängig zu machen. Doch aus der Perspektive der rechten Seite des politischen Spektrums bis hin zum „alten Bürgertum“ werden die gleichen Veränderungen in der zeitgenössischen öffentlichen Kultur als Diktatur der „Political Correctness“ und „Cancel Culture“ dargestellt, die nur die Eroberung der Öffentlichkeit durch partikulare Anliegen verschleiern. Einerseits mag diese polarisierende Darstellung sicher übertrieben vorkommen. Da ist als prominentes Beispiel Wolfgang Thierse, ehemaliger Bundestagspräsident und vor einiger Zeit medienwirksam in „Gender Trouble“ geraten, der recht produktiv mit Mithu Sanyal und anderen über die Kultur des öffentlichen Diskurses diskutiert. Auf der anderen Seite gibt es jedoch diejenigen, die eine solche Diskussion über die Unterschiede hinweg nachdrücklich ablehnen. Dass die Kommunikation zwischen den Polen so deutlich fehlt, weist darauf hin, dass nicht nur der Zustand der Öffentlichkeit in radikal unterschiedlichen Begriffen reflektiert wird, sondern auch ganz divergierende Vorstellungen von „Öffentlichkeit“ selbst in diesen gegensätzlichen Reflexionen eine Rolle spielen.

Ich behaupte, dass wir derzeit Zeugen eines grundlegenden Konflikts über die Definition von „Öffentlichkeit“ als solcher werden. Nicht nur, wie wir öffent-

liche Diskussionen führen, sondern vor allem, welche Stimmen legitimerweise Teil dieses universellen Bereichs namens „Öffentlichkeit“ sind (und aufgrund welcher epistemischen und normativen Standards), steht im Zentrum dieses Konflikts. Ich werde diese These in kritischer Auseinandersetzung mit dem Habermas'schen Strang des theoretischen Nachdenkens über Öffentlichkeit entwickeln, der die akademische und politische Szene nach wie vor dominiert. Soziale, politische und kulturelle Auseinandersetzungen um die Öffentlichkeit selbst bleiben in der Theorie von Jürgen Habermas weitestgehend aus dem Blick. Dies geschieht aufgrund eines dualistischen gesellschaftstheoretischen Rahmens, der sich zu sehr auf die „Kolonialisierung der Lebenswelt“ konzentriert, anstatt auch deren eigene und innere Konflikthaftigkeit zu entfalten (1.). Nancy Fraser hat in der Überwindung der Konfliktlosigkeit bei Habermas einen großen Schritt nach vorn gemacht, indem sie den Kampf um die Hegemonie skizziert, der zwischen gegensätzlichen Versionen der Öffentlichkeit ausgefochten wird. Aber auch wenn Fraser den Sinn für Konflikte stark geschärft hat, finden dieser in ihrem Modell immer noch innerhalb einer Meta-Öffentlichkeit statt, die in der Lage sei, die Gegensätze zu vermitteln (2.).

Doch genau diese geteilte Meta-Öffentlichkeit kann nicht länger als selbstverständliche lebensweltliche Voraussetzung angenommen werden. Der Konflikt um die Öffentlichkeit ist erneut eskaliert und scheint den noch von Habermas und Fraser vorausgesetzten Rahmen der Einheit zu zerreißen (3.). Wie geht man philosophisch mit dieser Situation um? Im letzten Kapitel möchte ich einen theoretischen Ansatz skizzieren, der es erlaubt, den grundsätzlichen Konflikt zwischen widersprüchlichen Versionen von Öffentlichkeit schonungslos zur Kenntnis zu nehmen, ohne entweder auf einen externen normativen Standpunkt der kritischen Bewertung zurückzugreifen oder in einer postfundamentalistischen und überpolitisierten Sichtweise stecken zu bleiben, mit all den damit verbundenen relativistischen Konsequenzen. Stattdessen können wir den Konflikt um die Öffentlichkeit, so grundlegend er auch ist, als eine bestimmte Interaktion rekonstruieren, die von innen heraus normativ bewertet werden kann. Ich verfolge den gesellschaftstheoretischen Kerngedanken, dass das Aufeinandertreffen widerstreitender Öffentlichkeiten eine wechselseitige Nötigung zur Öffnung freisetzt, die nur um den Preis „systematisch verzerrter Kommunikation“ (Habermas) unterdrückt werden kann. Bis zu einem gewissen Grad kehre ich zu Habermas zurück, aber mit einem negativistischen Vorzeichen. Aus posthabermasianischer Perspektive ist „Öffentlichkeit“ als wahrhaft umfassender Diskursraum nicht bereits lebensweltlich etabliert, sondern wird in fortwährenden Kämpfen um die Öffentlichkeit selbst erst hergestellt (4.).

Struchhold

Ein Aufruf zur Fürsorge

In den letzten Jahren hat die Kritik an der moralischen Bedeutung der Empathie zugenommen. Nach Bloom (2016) ist Empathie selektiv, voreingenommen,

ungenau, präferentiell und kann durch Vorurteile verzerrt sein. Darüber hinaus argumentiert Goldie (2011), dass „genuine“ Empathie (die voraussetzt, dass man sich vorstellt, jemand anderes zu sein) kaum zu erreichen ist, da wir selten über umfassende Informationen über eine andere Person verfügen. Ziel meines Vortrags ist es, die sogenannte Anti-Empathie-Bewegung aus einer anderen Perspektive zu betrachten, indem ich argumentiere, dass die Fürsorgeethik ein Erklärungspotenzial bietet, das bisher nicht ausreichend berücksichtigt wurde.

Der Vortrag ist wie folgt aufgebaut: Ich werde zunächst klären, wie Empathie definiert werden kann. Um mein Argument besser zu illustrieren, werde ich ein Fallbeispiel einführen. Im Folgenden erörtere ich fünf philosophische und psychologische Erklärungen, um mehr Licht auf das Fallbeispiel zu werfen. Die fünf Erklärungen lauten wie folgt:

1. Erklärung 1: Wir können uns nicht in eine Person einfühlen, wenn wir nicht aus eigener Erfahrung wissen, wie es sich anfühlt, diese Person zu sein (Goldie 2011)

2. Erklärung 2: Es ist unwahrscheinlich, dass wir Empathie für eine Person empfinden, wenn wir nicht in engem Kontakt mit ihr stehen, sie mögen, sie persönlich kennen ... (Bloom 2016)

3. Erklärung 3: Es fehlt uns an Empathie für eine Person, weil wir uns nicht um jeden kümmern können, da unsere moralischen Verpflichtungen durch Beziehungen definiert sind (Noddings 2013)

4. Erklärung 4: Uns fehlt es an Empathie für eine Person, weil unser „ideales Selbst“ auf schlechten Beziehungserfahrungen beruht (Folgt aus 3)

5. Erklärung 5: Uns fehlt es an Empathie für eine Person, weil wir nicht genug trainiert wurden, um empathisch mit ihr umzugehen (Slote 2007)

Mein Hauptkritikpunkt ist, dass Goldie (Erklärung 1) einen Begriff von Empathie entwickelt, der zu anspruchsvoll ist und somit Empathie einer übermäßig anspruchsvollen Art voraussetzt. Bloom (Erklärung 2) hingegen argumentiert, dass die Beobachtung, dass Empathie dazu neigt, bestimmte Arten von unmoralischem Verhalten zu motivieren, ein Beweis dafür ist, dass wir ohne Empathie besser dran sind. Allerdings kann die Fürsorgeethik nicht nur so gut wie Blooms erklären, warum Empathie fehleranfällig ist – sie steht auch im Einklang mit der Intuition, dass Empathie tatsächlich zu moralischem Verhalten beitragen kann. Die Tatsache, dass Empathie mit Mängeln behaftet ist, erzählt uns eine Geschichte darüber, wie wir gelernt haben, miteinander in Beziehung zu treten. Empathie muss also gefördert, vertieft und gepflegt werden. Demnach bietet die Fürsorgeethik eine positive praktische Perspektive - sie fordert uns auf, unser B

Panel 12 (Chair: Titz)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 386

Maiwald

Der Wert der Individualität als eine Transzendierung politischer Kategorien in der Philosophie John Stuart Mills

Dass John Stuart Mill (1806-1873) als ein paradigmatischer Vertreter des klassischen Liberalismus gilt, kann weitestgehend als Konsens betrachtet werden. Dieser Ruf lässt sich vor allem durch Mills 1859 erschienene Freiheitsschrift *On Liberty* erklären, in welcher Mill die Individualität des Einzelnen vor dem Hintergrund eines zunehmenden gesellschaftlichen Konformitätsstrebens zu verteidigen versucht.

Das Ziel dieses Vortrags – welcher auf meiner sich derzeit in Arbeit befindenden Dissertationsschrift basiert – ist es, genau diese Rezeption in Frage zu stellen. Diesbezüglich soll die Frage thematisiert werden, ob Mill nicht ebenso als ein Vertreter des klassischen Sozialismus betrachtet werden kann. In Werken wie *On Socialism* und den späteren Auflagen von den *Principles of Political Economy* scheint sich diese These mehr und mehr zu bestätigen.

Hier bedarf es jedoch semantischer Präzision: die These ist in diesem Zusammenhang keineswegs, dass man bei Mill von einem Entweder-oder-Schema ausgehen kann. Anders formuliert: es soll nicht die These vertreten werden, dass die verbreitete Rezeption von Mill als klassischen Liberalen gänzlich falsch ist und man Mill stattdessen viel eher in der ideengeschichtlichen Tradition des Sozialismus einordnen sollte. Vielmehr soll die These vertreten, dass man Mill in ein Sowohl-als-auch-Schema einordnen kann. Will heißen: man kann – in Übereinstimmung mit dem Titel meiner Dissertationsschrift – Mill sowohl als einen sozialen Liberalen als auch als einen liberalen Sozialisten betrachten.

Um zu erklären, warum es sich hierbei weder um eine Kontradiktion noch um irgendein Wortspiel handelt, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass meine Überlegungen auf einer abstrakten Annahme beruhen: dass die politischen Strömungen des Liberalismus und Sozialismus nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich vielmehr gegenseitig bedingen. Demnach – so die These – ist der Sozialismus viel eher als eine konsequente gedankliche Weiterführung des liberalen Grundgedankens zu betrachten. Dies ist ebenfalls ein Grund, warum man Mill sowohl als einen sozialen Liberalen als auch als einen liberalen Sozialisten betrachten kann. Möchte man die Essenz des vorliegenden Projektes ganz grob herunterbrechen, so besteht diese in dem Versuch, die zuvor erwähnte abstrakte Annahme (der Liberalismus und Sozialismus sind nicht als Widerspruch aufzufassen) konkret anhand von Mills Denken nachzuweisen.

Der Schlüssel zu einem näheren Verständnis davon, warum eine Analyse von Mills Werken deutlich macht, dass ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis zwischen liberalen und sozialistischen Grundsätzen besteht, stellt Mills Konzept der Individualität dar, welches als eine Transzendierung der politischen Kategorien des Liberalismus und Sozialismus betrachtet werden kann.

Der Begriff der „Transzendierung“ ist in diesem Zusammenhang aus Werner J. Patzelts Buch *Die Machbarkeit politischer Ordnung* (2013) entnommen. Um etwas transzendieren zu können, bedarf es zunächst einer Grenze, die das „Immanente“ (also das, was sich innerhalb dieser Grenze befindet) und das

„Transzendente“, was den Bereich jenseits dieser Grenze bezeichnet, voneinander separiert. Während der Prozess des „Transzendierens“ also einen Vorgang bezeichnet, bei dem sich das „Immanente“ zum „Transzendenten“ transformiert, lässt sich unter dem Begriff des „Transzendenten“ das Resultat jenes Transzendierungsprozesses verstehen.

Das zuvor erwähnte dichotome Entweder-oder-Schema der politischen Strömungen des Sozialismus und des Liberalismus ist als jener Bereich des Immanenten zu begreifen. Erst die Transzendierung, in Form menschlicher Individualität, ist dazu in der Lage diesen Bereich durch Transzendierung zur eigenen Transzendenz zu verhelfen. Jener Bereich des Transzendenten stellt in diesem Fall die durch die Transzendierung bewirkte Umwandlung des immanenten Entweder-oder-Schemas (Liberalismus oder Sozialismus) in das transzendente Sowohl-als-auch-Schema des Liberalismus und Sozialismus dar.

Das zentrale Ziel stellt die Beantwortung der Frage dar, ob sich die politischen Strömungen des Liberalismus und Sozialismus wirklich gegenseitig ausschließen oder nicht viel eher in einem wechselseitigem Bedingungsverhältnis stehen. Anhand von Mills Konzept der menschlichen Individualität soll nachgewiesen werden, dass letztere Annahme zutreffender scheint. Also: Mill lässt sich sowohl als ein sozialistisch geprägter Liberaler als auch als ein liberal geprägter Sozialist interpretieren.

Schäfer

Ethischer Intuitionismus und moralische Fehlbarkeit

Der ethische Intuitionismus gilt gemeinhin als eine epistemische Variante eines (robusten) moralischen Realismus (vgl. Heinrichs 2013: 70f). Der grundlegende Gedanke des ethischen Intuitionismus besagt, dass die Wahrheit (zumindest einiger) moralischer Urteile logisch unmittelbar, d.h. nicht-inferentiell, eingesehen werden kann – durch rationale Intuition (vgl. Audi 2004: 5). Diese (erkenntnistheoretische) Auffassung setzt augenscheinlich die (wahrheitstheoretische) Ansicht voraus, dass es überhaupt so etwas wie objektive moralische Wahrheiten gibt, deren intuitive Erfassbarkeit anschließend behauptet werden kann.

Die zentrale These meines Vortrags lautet, dass trotz dieser engen Verbindung ein eigentümliches Spannungsverhältnis zwischen Intuitionismus und Realismus ausgemacht werden kann, das namentlich durch das Phänomen der moralischen Fehlbarkeit vermittelt wird: Auf der einen Seite führt der moralische Realismus zu einem ethischen Intuitionismus hin, da dieser das Problem der Begründung, d.h. das sogenannte Münchhausen-Trilemma (vgl. Albert 1968: 15f), in einer Weise zu lösen vermag, die alles andere als abwegig erscheint. Inferentielle Rechtfertigungen moralischer Urteile müssen irgendwann zu einem Ende kommen und bedürfen somit eines nicht-inferentiellen Fundaments. Die Begriffe der Intuition und der Evidenz, die sich Intuitionisten zu eigen machen, sind gerade darauf ausgelegt, ein solches Fundament präzise auszudeuten, konzeptuell greifbar zu machen und so die Gefahr eines infiniten Regresses für ethische

Begründungen effektiv zu bannen (vgl. Väyrynen 2008: 491). Auf der anderen Seite droht jedoch exakt deswegen auch eine Entfremdung von Realisten und Intuitionisten, da diese den Einwand des Infallibilismus provozieren (vgl. Audi 2004: 8f, 44, 66; Heinrichs 2013: 188ff). Der ethische Intuitionismus weist einige moralische Wahrheiten als (selbst-)evident aus und erklärt, dass wir inferentieller Argumente nicht länger bedürfen, um uns gerechtfertigt von ihnen überzeugen zu können. Doch welche konzeptuellen Ressourcen stehen Intuitionisten dann überhaupt noch zur Verfügung, um der Möglichkeit Rechnung zu tragen, dass wir in Bezug auf diese (selbst-)evidenten Wahrheiten falsch liegen können?

Moderne Intuitionisten sollten diesen Einwand vor allem deshalb ernstnehmen, weil er, so meine These, ein zentrales Motiv des moralischen Realismus zu konterkarieren droht – das Motiv der moralischen Fehlbarkeit. Die Plausibilität eines moralischen Realismus speist sich maßgeblich aus der Einsicht, dass wir in allem, was wir moralisch beurteilen, falsch liegen können (Fallibilismus), dass man aber nur dann moralisch fehlbar ist und irren kann, wenn es objektive moralische Wahrheiten gibt, die von unseren subjektiven Meinungen verschieden sein können (Realismus). Sollte der Intuitionismus also tatsächlich einen (partiellen) Infallibilismus nach sich ziehen, würde er das realistische Fundament, auf der dem er gleichsam steht, unterminieren und all die anti-realistischen Gegenentwürfe wieder heraufbeschwören, gegen die er sich bereits abgesichert wähnen durfte. Obwohl der bisweilen erhobene Dogmatismusvorwurf von modernen Intuitionisten oftmals sicherlich zurecht als überzogene Polemik kritisiert und abgelehnt wird, wären sie also gut beraten, dem dahinter verborgenen Problem besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Ob die neueren Argumentationsstrategien von Audi (2008) und Heinrichs (2018) diesem Anspruch genügen, möchte ich vor diesem Hintergrund diskutieren.

Stolze

Zum Recht psychisch Erkrankter auf assistierten Suizid

Der assistierte Suizid ist für Patient:innen mit terminalen somatischen Erkrankungen, häufig Krebserkrankungen, intensiv diskutiert und mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020 legalisiert worden. Mit diesem Urteil ist das Recht auf selbstbestimmtes Sterben jedoch nicht mehr auf fremddefinierte Situationen wie schwere oder unheilbare Krankheitszustände beschränkt, sondern besteht in jeder Phase menschlicher Existenz (Vgl. Pressemitteilung des BVerfG zum Urteil).

Was aber heißt das in Bezug auf psychische Erkrankungen? Eine mögliche Argumentation lautet, dass die Fähigkeit zur selbstbestimmten Entscheidung zum assistierten Suizid, auf die das Urteil Bezug nimmt, im Falle psychisch Erkrankter nur eingeschränkt gegeben ist. Daraus könnte eine besondere Schutzpflicht gegenüber dieser Patient:innengruppe abgeleitet werden. Dem entgegengesetzt kann angeführt werden, dass in dieser Patient:innengruppe das Recht auf individuelle Freiheit und Selbstbestimmung besonderer Aufmerksamkeit be-

darf. Das individuelle Verständnis von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit sowie resultierende Entscheidungen müssten als Ausdruck persönlicher Autonomie anerkannt werden.

Grundsätzlich kann natürlich gefragt werden, inwiefern sich beispielsweise eine manifeste schwere Depression, möglicherweise mit zurückliegenden Suizidversuchen, von einer terminalen somatischen Erkrankung unterscheidet. Eine schwere psychische Erkrankung könnte, genau wie eine terminale somatische Erkrankung, als unheilbarer Krankheitszustand angesehen werden.

Der Vortrag widmet sich der Frage, wie die Urteilsfähigkeit depressiv erkrankter Menschen bezüglich des assistierten Suizids zu werten ist. Dabei werden vor allem Fragen bezüglich der Pathogenese sowie der freien Willensbildung und deren Einordnung in den Diskurs des assistierten Suizids beleuchtet. Schließlich wird die Rolle des ärztlichen Personals, besonders hinsichtlich der Einschätzung der Urteilsfähigkeit der Patient:innen und der damit verbundenen Verantwortlichkeiten, adressiert.

Panel 13 (Chair: Albersmeier)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 387

Sodeika

Józef Tischners „Philosophie des Dramas“ oder: Wie kann man über die Freiheit verbindlich sprechen

Die Freiheit ist zweifellos eine der grundlegenden Kategorien der Ethik. Damit diese Kategorie jedoch selbst einen ethischen, d.h. verbindlichen Charakter erhalten könnte, soll auch das Sprechen über die Freiheit notwendigerweise verbindlich sein. Polnischer Philosoph Józef Tischner, der vor allem für seine „Philosophie des Dramas“ (1990) bekannt ist, in einem 1997 veröffentlichten und als „Ausspähen des Herrn Gottes“ („Podglądanie Pana Boga“) betitelten Essay hat hervorgehoben, daß „verbindliches Sprechen über die Freiheit nur dann möglich ist, wenn man die dramatische Situation berücksichtigt, in der die Freiheit »sich ereignet«“ (Znak, 1997, nr. 12, s. 21). Um den Zusammenhang zwischen dem „verbindlichen Sprechen“ über die Freiheit und die „dramatische Situation“ besser zu verstehen, lohnt es sich, einen genaueren Blick auf das zu werfen, was für Tischner der Begriff der „dramatischen Situation“ bedeutet. Wie bekannt, das Wort „Drama“ im eigentlichen Sinne bedeutet eine literarische Gattung, die zusammen mit Epos und Lyrik die Triade der grundlegenden literarischen Gattungen bildet. Diese drei Gattungen können als Metaphern angesehen werden, anhand derer die drei verschiedenen Formen der Subjektivität (und die entsprechende drei Formen der Freiheit) deutlicher aufgefasst werden können. Man kann sagen, dass die Freiheit des „lyrischen Subjekts“ eine uneingeschränkte Freiheit ist, weil hier alle Realität auf eigene Subjektivität des Subjekts reduziert wird.

Die Freiheit des „epischen Subjekts“ ist ebenso uneingeschränkt, allerdings aus einem anderen Grund – es ist die Freiheit des unbeteiligten Beobachters, der sich außerhalb der beobachteten Realität befindet und daher keine Einschränkung von der Seite der Realität erlitten wird. Die Freiheit des „dramatischen Subjekts“ dagegen scheint eher eingeschränkt zu sein, da sie doch mit der Freiheit anderer Subjekte konfrontiert, die auf einer gemeinsamen Bühne auftreten und in eine gemeinsame dramatische Handlung verwickelt sind. Sollte das heißen, daß laut Tischner verbindlich nur über die eingeschränkte Freiheit gesprochen werden kann? In meinem Vortrag möchte ich näher darauf eingehen, wie Tischner in seiner „Philosophie des Dramas“ vorzeigt, daß gerade durch diese Paradoxie der „dramatischen Freiheit“ die ethische Relevanz der Verbindlichkeit überhaupt sich erschließt.

Oliva Córdoba

Gewissensfreiheit und die Grenzen des Staates

I.

Der Vortrag behandelt eine verbreitete Annahme: Religion ist Privatsache. Prominent vertreten wurde diese Sicht etwa vom amerikanischen Gründervater Thomas Jefferson und dem preußischen Gelehrten Wilhelm von Humboldt. Die Trennung von Staat und Religion erscheint vielen als Gebot der Gewissensfreiheit. Dies führt auf ein Abgrenzungsproblem, das der Vortrag untersucht:

Wer Gewissensfreiheit gewährleisten möchte, setzt damit der Legitimität staatlichen Wirkens womöglich engere Grenzen, als ihm lieb ist: Gewissensfragen haben wir in Luthers Glauben schließlich nicht weniger als in Kants Moral oder der höchststrichterlichen Diskussion um das Recht auf Kriegsdienstverweigerung. Das Nachdenken über Gewissensfreiheit führt damit auf einen strikten staatlichen Neutralismus in Wertfragen, der selbst dem zeitgenössischen freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat mehr Zurückhaltung abverlangen würde, als wir heute einzufordern gewohnt sind.

Der Vortrag entwickelt, dass dies weder vom rechten Verständnis des Gewissens, noch vom rechten Verständnis des Politischen her eine normative Einsicht ist: Das Abgrenzungsproblem zwingt aus methodologischen Gründen dazu, die Grenzen des Staates entlang der strikten Neutralität in allen Gewissensfragen zu ziehen.

Wenn aber die Grenzen des wohleingerichteten Gemeinwesens entlang des Freiheitsraumes verläuft, der durch die Vereinigung der Gewissensvorbehalte seiner Bürger gedacht werden kann, was ergibt sich für den Kontraktualismus? Steht die These des Vortrags in Konkurrenz zur politischen Grundeinsicht, dass die Grenzen des Staates durch die Zustimmung seiner Bürger gezogen werden? Der Vortrag zeigt, dass das Verhältnis von Zustimmung und Gewissen als komplementär begriffen werden kann. Eine Schlüsselrolle spielt dabei John Lockes Begriff des (politischen) Vertrauens.

II.

„Gewissen“ ist ein großes Wort, das in die griechische Antike und darüber hinaus zurückverweist. Die heute dominante moralgebundene Auffassung des Gewissens wirft Fragen zum Verhältnis von Religion und Moral auf: Ist Luthers „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ Ausdruck einer moralischen Haltung statt einer religiösen?

Klarheit schafft das Bundesverfassungsgericht. Es bestimmt Gewissensfreiheit formal, nicht material. Damit zeigt sich, „was auch nahezu alle Gewissenslehren betonen, daß Gewissensfragen weder gegenständlich noch nach dem Inhalt des Gewissensgebots noch nach Gründen und Motiven irgendwie begrenztbar sind.“ Hätte der Staat das Gewissen jedes einzelnen zu achten, schienen die Grenzen des Staates die des Gewissens zu sein.

Dem steht die Grundeinsicht der politischen Moderne gegenüber: Es gibt keine legitime Herrschaft außer durch Zustimmung. In der durch Locke gemilderten Betrachtungsweise erscheint der Souverän nur noch als Sachwalter einer ihm unter Bedingungen übertragenen Gewalt. Er bleibt für deren legitime Anwendung auf unser Vertrauen angewiesen. Kontraktualistisch sind die Grenzen des Staates also die Grenzen des Vertrauens. Vertrauen wäre dabei als fortwährende Zustimmung und die Schaffung des Gemeinwesens als *creatio continua* aufzufassen.

Wie passt dies zur staatseinhegenden Natur der Grenzen des Gewissens? Die Lösung findet bereits Thomas Jefferson, der Vater der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: „The rights of conscience we never submitted, we could not submit.“ Wo wir Gewissensgründe als Zustimmungsvorbehalt verstehen, der die Grenzen unserer Bereitschaft anzeigt, den Naturzustand zu verlassen, malen wir die äußeren Grenzen politischer Zustimmung aus. Wer die Grenzen des Staates entlang der des Gewissens zieht, der schaut demnach auf dieselbe Grenze wie der, der auf die Grenzen politischen Vertrauens blickt. Er schaut auf sie nur von der anderen Seite.

Kiener

Criminal Liability and Valid Consent

On Friday 12th February 1993 in Liverpool, UK, Robert Thompson and Jon Venables murdered the two-year-old James Bulger. At the time of their appalling crime, Thompson and Venables were only ten years old, an age at which they would not have been able to give legally valid consent to their own healthcare. Yet, the authorities considered them criminally responsible and made them the youngest convicted murderers in 20th-century Britain.

Although this is an extreme case, it illustrates a more general fact: the age at which children become criminally responsible is often considerably lower than the age at which they become able to give legally valid consent. Noroozi et al. found that in 80% of countries with clearly defined ages for consent and respon-

sibility, the age of criminal responsibility was about 2 to 8 years lower than the age of consent to healthcare.

In this paper, I want to determine whether these diverging age thresholds can be justified.

But instead of just focusing on the law, namely on legally valid consent and criminal responsibility, I will pursue a moral inquiry, analysing the conditions of morally valid consent and the conditions of moral responsibility. Thus, I ask whether the differences between legally valid consent and criminal responsibility can be traced back to the same differences between morally valid consent and moral responsibility. I will proceed in four parts.

(I) I first claim that there is a strong connection between consent and responsibility, namely that they share the same three conditions, which I call competence, information, and voluntariness. Therefore, any view that clearly separates the conditions, or ages, of consent and responsibility, as in my initial example, faces a strong challenge.

(II) In a second step, I highlight two important differences in how these three conditions apply to consent and responsibility respectively, thereby making room for diverging rules. The first difference concerns the fact that culpably failing to meet a condition only undermines consent but can leave responsibility unaffected. The second difference concerns the fact that the conditions of consent and responsibility react differently when the stakes increase.

(III) In a third step, I use a contractualist rationale to explain both the common ground and the differences between the conditions of consent and responsibility. I elaborate on the idea of what people we owe each other in certain relationships, i.e. either as moral agents (in the context of responsibility) or as consenting parties (in the context of consent).

(IV) Finally, I return to my initial example about the murder. I will propose a two-pronged approach, claiming that we can evaluate the difference in ages for consent and responsibility not only on (i) psychological (or descriptive) grounds but also on (ii) normative grounds, related to our relationships as citizens or consenting parties (as explained in III). On this basis, I conclude that different ages for consent and responsibility are morally justifiable in principle, yet a great divergence between them, such as that which exists in the UK, is not.

Panel 14 (Chair: Bettina Bussmann & Minkyung Kim)

Donnerstag, 29. September 2022, 18.00 - 19.30

Raum: HS 389

Holme

Schulische Macht und Macht in der Schule

Der Begriff der Macht oszilliert innerhalb des Bedeutungsspektrums von potestas, Gewalt, und potentia, Macht im Sinne des Vermögens. Innerhalb der schulischen Praxis des Ethikunterrichts wie in ihrer fachdidaktischen Reflexion wird der

Begriff seltener verwendet als andere philosophische Topoi. Umso deutlicher sind Phänomene der Macht in ihren vielen verschiedenen Facetten im tatsächlichen Unterrichtsgeschehen zu erfahren und wirken umso stärker, je weniger sie als solche benannt werden. In dem Vortrag sollen schulische Machtverhältnisse mithilfe der komplementären Machtkonzeptionen von Michel Foucault und Hannah Arendt analysiert und hierdurch sichtbar gemacht werden.

Schulische Macht hat viele Gesichter. Sie zeigt sich in der Mimik und den Gesten der Lehrkräfte, die in der Lage sind, Schüler*innen dazu zu bewegen, sich so zu verhalten, wie es die Lehrkraft erwartet. Auch wenn sich das Verständnis von Schule verändert hat und Begriffe wie Gehorsam und Disziplin aus dem pädagogischen wie fachdidaktischen Vokabular gestrichen wurden, kehren sie nicht nur in neuen Worthülsen wie dem classroom management wieder, sondern werden gerade auch von jüngeren Schüler*innen vielfach explizit eingefordert. Die Fähigkeit zu diesem Gesicht der Macht, das durchaus lächelnd auftreten darf und soll, ermöglicht häufig erst die Voraussetzungen des Unterrichtens: Ruhe, koordinierte Abläufe, gezielte Handlungen.

Dieser Aspekt der Macht – das Gesicht des Souveräns – hat Foucault scharf kritisiert und ein ebenso praxeologisches wie holistisches Machtverständnis etabliert. Demnach lenkt und unterdrückt Macht nicht primär, sie bringt vor allem Subjekte als solche erst hervor. Da die Einzelnen erst durch und innerhalb der jeweilig historisch und kulturell spezifischen Machtverhältnisse zu intelligiblen Subjekten werden, gibt es kein Außerhalb dieser Macht. Mit welchen schulischen Praktiken die Subjektwerdung im 19. Jahrhundert geschah, hat Foucault in Überwachen und Strafen analysiert. Heute sind andere Subjekte und entsprechende schulische Machtverhältnisse gefragt, weil sich auch die außerschulischen Verhältnisse verändert haben. Einerseits sind Demokratien auf mündige Bürger*innen angewiesen, andererseits bedarf es in neoliberalen Verhältnissen weniger gehorsamer als innovativer, zur eigenständigen Arbeit fähiger und sich selbst disziplinierender Individuen. Entsprechend haben sich schulische Inhalte, Interaktionen und Selbstverständnisse deutlich verändert. Die Machtverhältnisse werden nun vielfach über das Unterrichtsmaterial, die Methodik, und die Sitzordnung gestaltet. Und das – zumindest in den Augen der meisten schulischen Akteur*innen – nicht primär, um über schulische Machtpraktiken möglichst gesellschaftlich anerkannte Subjekte hervorzubringen – sondern, um den Lernenden die Erfahrung der potentia zu ermöglichen. Sie sollen sich als wirkmächtig erleben, den Unterricht als Erfahrungsraum erfassen, welchen sie nicht nur selbst (mit)gestalten, sondern auch – gerade im Ethikunterricht – reflektieren können.

Dieses Verständnis von Macht im Sinne der potentia, wie es sich nach Spinoza unter anderem in politischer Reformulierung bei Arendt findet, versteht Macht als die Fähigkeit, gemeinsam handeln zu können. Gerade dem Ethikunterricht, der curricular im besonderen Maße dazu verpflichtet ist, die Handlungskompetenzen der Lernenden zu fördern, kommt die Aufgabe zu, diesen Aspekt der Macht zu stärken. Dass sich die vielen verschiedenen Gesichter und komplementären Konzeptionen der Macht innerhalb des schulischen Kontextes nicht widersprechen müssen, sondern ebenso konstruktiv wie kritisch ergänzen können, soll abschließend anhand konkreter Fallbeispiele gezeigt werden.

*Balg***Moralische Meinungsverschiedenheiten und moralische Bildung – was ist das Problem?**

Was sind die Ziele moralischer Bildung? Zunächst mag die Beantwortung dieser Frage einfach erscheinen. Moralische Bildung, so die naheliegende Idee, ist einfach Bildung mit Blick auf eine spezifische Domäne – nämlich die der Moral. Ziele moralischer Bildung wären dementsprechend lediglich allgemeine Bildungsziele, angewandt auf die Domäne der Moral. In diesem Sinne gäbe es zumindest auf der Ebene allgemeiner Zielsetzungen nichts Besonderes an moralischer Bildung. Nehmen wir etwa an, ein zentrales Bildungsziel sei die Vermittlung von Wissen: Ein zentrales Ziel historischer Bildung wäre dann folglich die Vermittlung historischen Wissens, die Vermittlung naturwissenschaftlichen Wissens ein zentrales Ziel naturwissenschaftlicher Bildung – und ein zentrales Ziel moralischer Bildung eben die Vermittlung moralischen Wissens.

Obleich auf den ersten Blick eingängig, dürfte diese Überlegung von den meisten Fachdidaktiker*innen und Bildungsphilosoph*innen zurückgewiesen werden. Das Problem liegt dabei weniger in dem Postulat der Wissensvermittlung als allgemeinem Bildungsziel, sondern vielmehr in der Übertragung dieses Bildungsziels auf den Bereich der Moral. Tatsächlich gehen viele Autor*innen davon aus, dass es sich bei moralischer Bildung insofern um ein besonderes Bildungsprojekt handelt, als dass eine Vermittlung von Wissen hier schlichtweg unmöglich scheint. Zwar wäre es durchaus möglich, Wissen über verschiedene moralphilosophische Theorien und Diskurse zu vermitteln – dasselbe gilt jedoch nicht für Wissen darüber, was moralisch richtig und was moralisch falsch ist. Als Begründung für die so behauptete Sonderstellung moralischer Bildungsprozesse wird an dieser Stelle üblicherweise auf die Ubiquität und Hartnäckigkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten verwiesen: Wenn selbst unter professionellen Philosoph*innen so gut wie alle moralischen Fragen kontrovers sind, dann scheint dies die Möglichkeit einer direkten Vermittlung moralischen Wissens unmittelbar zu unterminieren.

In meinem Vortrag möchte ich diese in der Forschungsliteratur auch als „challenge of disagreement“ bezeichnete Argumentation kritisch diskutieren. Dabei möchte ich zunächst eine spezifische Interpretation der epistemischen Mechanik hinter dieser Herausforderung plausibilisieren: Während die Idee, dass moralische Meinungsverschiedenheiten die Möglichkeit moralischer Wissensvermittlung zu untergraben drohen, intuitiv unmittelbar einleuchtend erscheint, ist auf den zweiten Blick nicht ohne Weiteres klar, warum dies überhaupt so sein sollte. Vor dem Hintergrund aktueller Ergebnisse der in der sozialen Erkenntnistheorie geführten Debatte zur Epistemologie der Meinungsverschiedenheiten werde ich dafür argumentieren, dass moralischen Meinungsverschiedenheiten tatsächlich insofern das Potential einer Unterminierung moralischer Wissensvermittlung innewohnt, als dass sie den epistemischen Status möglicher Input-Überzeugungen entsprechender Vermittlungsprozesse akut bedrohen.

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation der epistemischen Mechanik hinter der „challenge of disagreement“ werde ich im Weiteren zwei Thesen vertreten: Erstens werde ich dafür argumentieren, dass sich die epistemisch destruktiven Implikationen moralischer Meinungsverschiedenheiten lediglich auf die Vermittlung einiger spezifischer moralischer Normen erster Ordnung erstrecken, während die Vermittlung anderer moralischer Normen erster Ordnung und die Vermittlung moralischer Normen zweiter Ordnung, die die Kontroversität moralischer Fragen bereits berücksichtigen, unberührt bleibt. Zweitens werde ich dafür argumentieren, dass alternative Zielformulierungen, die etwa auf die Entwicklung spezifischer Tugenden oder Urteilsbildungskompetenzen abzielen, ebenfalls von den destruktiven Implikationen moralischer Meinungsverschiedenheiten betroffen sind. Auf dieser Grundlage möchte ich letztendlich plausibilisieren, dass moralische Meinungsverschiedenheiten weder eine spezifische noch eine effektive Herausforderung für die Möglichkeit moralischer Wissensvermittlung darstellen.

Städtler

Urteilstkraft und Lehrkunst. Kants impliziter Beitrag zum Verständnis des Lehrens

Wer über das Handeln von Lehrpersonen im Kontext der Philosophie Immanuel Kants nachdenkt, der wird nicht unbedingt als erstes an die Kritik der Urteilstkraft denken, sondern eher an die Vorlesung Über Pädagogik, die eine große Bandbreite zwischen progressiven Ideen und schwarzer Pädagogik aufweist. Gleichwohl ist in jüngeren Debatten zur Lehrerbildung gelegentlich Bezug auf die Kritik der Urteilstkraft genommen worden, und zwar vor allem im Kontext einer von der Kunstpädagogik ausgehenden Bestimmung des Lehrerhandelns abseits didaktischer und pädagogischer Methodologie: als eine Kunst (Hubert Sowa; Jochen Krautz). Für das Einüben des Unterrichtens als eine technē werden Bestimmungen der Urteilstkraft herangezogen. Dabei werden die Besonderheiten des Geschmacksurteils, z.B. sein nur subjektiv begründeter Allgemeingültigkeitsanspruch (KdU § 8), ebenso geltend gemacht wie die Maximen der Urteilstkraft als eines sensus communis, etwa die der erweiterten Denkungsart, jederzeit an der Stelle jedes anderen zu denken (KdU § 40).

In dem Vortrag möchte ich zunächst überprüfen, wie weit Kants Begriff der Urteilstkraft hier trägt. Ich vermute, dass er aufgrund der erkenntnistheoretischen Funktion, die er bei Kant innehat – nämlich ein dann objektiv verbindliches Erkenntnisurteil vorzubereiten und insofern teleologisch auf Erkenntnis bezogen zu sein –, diesen praktischen Zweck eher überbestimmt. Dagegen finden sich jedoch in der Kritik der Urteilstkraft gerade auch in Beziehung auf die Erkenntnisausrichtung verstreute Hinweise auf eine andere Funktion des Geistes, die eine Affinität zur Urteilstkraft hat, aber von ihr doch spezifisch zu unterscheiden ist: die Intuition. Die Urteilstkraft leitet Erkenntnisprozesse ein, bevor sie vom Verstand durchgeführt werden können, indem die Urteilstkraft vor-intellektuell (quasi intuitiv) feststellen kann, ob in der Erfahrung ein Gegenstand gegeben ist,

der überhaupt affin zum Erkenntnisvermögen ist (KdU §§ 1, 11). Lehrpraktisch gewendet ginge es darum, eine individuelle Unterrichtssituation ohne vorgegebenes Methodenraster adäquat einschätzen zu können und entsprechend darauf reagieren zu können. Diese Reaktion wäre begründet, ohne theoretisch allgemeinerfähig zu sein. Ich möchte gerne untersuchen, welches Potential Kants Bestimmungen der Intuition haben, um ein didaktisch oder pädagogisch nicht überdeterminiertes, individuell schülerbezogenes Lehrerhandeln theoretisch bestimmbar zu machen. Dabei ist es hilfreich, Parallelen zum Aristotelischen Begriff der *phronēsis* herauszuarbeiten, der sowohl ein bildungsfähiges Reaktionsvermögen der *psychē* bezeichnet als auch insbesondere eine starke somatische, viszerale Konnotation hat (Bruno Snell).

Als Kontrastfolie zur Bestimmung der pädagogischen Intuition kann das OECD-Papier *Beyond Academic Learning* (2021) dienen, in dem nunmehr auch die emotional and social skills zum Gegenstand der Optimierung von Lehr-Lernprozessen gemacht werden.

Den Diskussionskontext der Sektion „Philosophiedidaktik und Bildungsphilosophie“ möchte ich gerne nutzen, um zu diskutieren, welche Elemente heutiger Lehrerbildung sich mit Kant schon vereinen lassen und wo Kant als sinnvolles Korrektiv aktueller Praxis angesetzt werden könnte (oder auch umgekehrt). Die Überlegungen stehen im Zusammenhang eines Forschungsprojektes zur Bildungstheorie in der klassischen deutschen Philosophie und ihrer Rezeption in der kritischen Bildungstheorie, mit einem Schwerpunkt auf der Lehrerbildung.

Panelprogramm, Freitag, 9.00

Panel 15 (Chair: Traunwieser)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 380

Hänel

Ungrateful Refugees: Asylum Interviews and Forced Testimonial Practices

The testimonial injustice literature focuses on cases in which individuals are silenced, fail to give testimony, or are deemed incredible by hearers, all because of some harmful prejudices related to the social group of which the speaker is a member. Here, I want to address another form of testimonial injustice, namely the injustice that happens when people are forced or pressured to give testimony. An example of this can be seen in asylum interviews, in which the testimony determines whether a person is granted asylum or not. In these interviews, people are forced to give testimony about trauma, sexual identity and/or orien-

tation, sexual violence, torture, etc. for very existential reasons; the only option open to those seeking refuge is to provide testimony in these interviews. While some have analyzed the testimonial injustice that is committed when refugees are deemed incredible with regard to their testimonies, I want to make a stronger claim: Whether are not refugees are deemed credible, the very system of asylum interviews is a testimonial injustice against refugees. This is particularly problematic as the very reason for listening to such testimonies is to make a judgement on who deserves saving from injustice; yet, in this process, refugees are treated deeply unjust. If what I am arguing is correct, then the process of asylum interviews should not only be changed by abolished altogether.

Oberprantacher

Zwischen Zuflucht und Ankunft: zur bewegten Figur der Vertriebenen

Jener gegenwärtige Krieg, der sich insbesondere gegen die ukrainische Zivilbevölkerung und städtische Infrastrukturen richtet, rückt einmal mehr den Schmerz und den Verlust von Abermillionen von Vertriebenen sowie die Bedeutung von „humanitären Korridoren“ und Stätten des Asyls ins Bewusstsein. Angesichts der brutalen Gewalt der gezielten und zugleich willkürlichen Bombardements, deren Sinnbild wohl das zerstörte Theater von Mariupol sein wird, ist es verständlich, dass der Fokus der Diskussion, aber auch des Engagements primär die (Schutz-) Bedürftigkeit all jener ist, die vertrieben und teilweise auch deportiert wurden bzw. werden.

Wenngleich es ein berechtigtes und in mehrerlei Hinsicht nach wie vor dringendes philosophisches Anliegen ist, die Rechte der Anderen (Benhabib [2004] 2008) systematisch zu begründen und das angebliche Recht von Staaten zu kritisieren respektive zu relativieren, souverän die eigenen Grenzen (der Verpflichtung oder der Zuständigkeit gegenüber den Ansprüchen Dritter) zu setzen (z.B. Abizadeh 2008; Cassee 2016), so besteht doch eine gewisse Gefahr, dass dabei Vertriebene tendenziell zu Objekten der Fürsorge, der moralphilosophischen Anteilnahme werden. Dadurch kommt es unter der Hand – gerade im Namen des Rechts – zu einer Reproduktion von Verhältnissen der Entmündigung (siehe u.a. Gündoğdu 2015).

Dieser Vortrag versucht, die Figur der Vertriebenen anders zu denken. Im Zentrum stehen dabei diverse Schriften Vilém Flussers, die eine Menge an verstreuten philosophischen Ansätzen bieten, um – anknüpfend an verwandte Gedanken von Hannah Arendt ([1943] 2016) oder Günther Anders ([1962] 2022) – die „Periode der Vertreibung“ (Flusser [1984/85] 1994, S. 104) gegen den Strich zu lesen, und zwar: als Chance eines radikal-„entwurzelter“ Neubeginns (siehe u.a. Flusser 1992), wie konviviale Wohnlichkeit gedacht und gelebt werden könnte. Der Vortrag versteht sich gleichwohl nicht als Alternative zu den rechtlichen Diskursen, sondern als Beitrag, die sprichwörtliche Defizitorientierung bei der Beurteilung der Lage von Vertriebenen anders zu lesen, indem der

stillschweigende und gewissermaßen unbewegte normative Bezugspunkt – die Figur der Ansässigen – einer problematisierenden Lektüre zugeführt wird. Denn, so die zentrale These dieses Vortrages, die Figur der Vertriebenen erlaubt es nicht, zu einer „gewöhnlichen“ Konzeption der Behausung oder Beheimatung zurückzukehren (vgl. Di Cesare [2017] 2021).

Ronge

Verachtung – Zur Aberkennung der Anerkennungswürdigkeit des Anderen.

Seit Axel Honneths einflussreicher Studie über den „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1992) hat sich Anerkennung zu einem Schlüsselkonzept innerhalb der Praktischen Philosophie entwickelt. Doch was ist eigentlich der negative Gegenbegriff zur Anerkennung?

Diese Frage wurde auf Grund der grundsätzlich optimistischen Ausrichtung der Honnethschen Theorie (vgl. Ikäheimo/Leold/Stahl 2021, 6) lange Zeit vernachlässigt. Erst in jüngerer Zeit geht die Forschung systematisch der Frage nach, wie die negative Dimension der Anerkennung zu bestimmen ist (vgl. Lepold 2021, Herrmann 2021, Ikäheimo/Leold/Stahl 2021, vorher bereits: Bedford 2010). Mit meinem Vortrag knüpfe ich an diesen Trend an und schlage vor, den Begriff der Verachtung zu verwenden, um jene Fälle zu analysieren, in denen dem Anderen nicht bloß Anerkennung versagt wird, sondern ihm die Anerkennungswürdigkeit selbst abgesprochen wird; wie dies beim Rassismus der Fall ist.

Zu Beginn meines Vortrages gehe ich kurz auf neuere Versuche ein, das negative Gegenstück zur Anerkennung mit Hilfe des Begriffs der Missachtung oder der Herabwürdigung zu bestimmen (vgl. u.a. Lepold 2021, Herrmann 2021). Ich argumentiere, dass diese Begriffe zwar geeignet sind, um das Fehlen oder das Vorenthalten von Anerkennung zu beschreiben, nicht aber Fälle, in denen die Anerkennungswürdigkeit von Menschen selbst in Abrede gestellt wird wie dies beim Rassismus der Fall ist. Um diesen Vorgang beschreiben und hinreichend von Fällen der „bloßen“ Missachtung oder Herabwürdigung unterscheiden zu können, ist ein stärker Begriff notwendig: der Begriff der Verachtung.

Dies ist zumindest die These, die ich im Hauptteil meines Vortrages entfalten möchte. Mit Rückgriff auf Spinoza schlage ich vor, unter Verachtung einen Affekt zu verstehen, der dadurch zustande kommt, dass uns die „Vorstellung eines Dinges [...] so wenig berührt“, dass uns seine Präsenz „mehr dazu bringt, das vorzustellen, was in dem Ding nicht ist, als das, was in ihm ist“. Mit anderen Worten: Der Affekt der Verachtung erzeugt einen blinden Fleck in der Wahrnehmung des/der Verachtenden. Das wesentliche Merkmal dieses Affektes besteht darin, dass er Lust verschafft. Indem die Existenz des- oder derjenigen geleugnet wird, der oder die für die Reduktion des eigenen Conatus verantwortlich gemacht werden, verschafft der Affekt der Verachtung dem Verachtenden einen Lustgewinn.

Spionzas Konzeption von Verachtung lässt sich, wie ich am Ende meines Vortrages zeigen möchte, produktiv in den Critical Philosophy of Race-Diskurs einbringen. Die dort entwickelten Diagnosen von „weißem Nicht-Wissen“ (Charles Mills) oder dem „sozialem Tod“ von rassifizierten Menschen können mit Hilfe von Spinozas Begriff der Verachtung affekttheoretisch untermauert werden. Zugleich lässt sich in Anerkennungstheoretischer Sicht schlussfolgern, dass Rassismus nicht als ein Problem fehlender Anerkennung verstanden werden sollte, sondern als das Resultat einer affektiven Verachtung, die den Anderen die Anerkennungswürdigkeit abspricht und ihn in der gesellschaftlichen Wahrnehmung unsichtbar macht. Entsprechend unterscheidet sich der „Kampf um Ent-Verachtung“ von den gewöhnlichen Kämpfen um Anerkennung.

Panel 16 (Chair: Jungkeit)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 381

Tappe

Die epistemische Falle in der Echo Kammer – Probleme der Verantwortungszuschreibung in der Querdenker*innen Bewegung

Die COVID-19 Pandemie hat gezeigt, wie einfach Personen durch Fehlinformation dazu gebracht werden können, medizinische Behandlungen abzulehnen, Infektionsschutzmaßnahmen zu missachten, Impfungen zu verweigern oder unseriöse und gefährliche Medikationsratschläge zu befolgen. Selbsternannte Querdenkende, Corona Leugnende und Verschwörungstheoretiker*innen haben so signifikant zur Verbreitung des Coronavirus und dem Anhalten einer medizinischen Krisensituation beigetragen. Dabei haben sie nicht nur sich selbst einem hohen gesundheitlichen Risiko ausgesetzt, sondern auch ihre Mitmenschen. Ich halte es für selbstverständlich, dass eine solche unmittelbare Gefährdung anderer, gerechtfertigter Weise Gegenstand moralischen Tadels ist. In meiner Präsentation möchte ich jedoch der Vermutung nachgehen, dass sich hinter dem moralisch fragwürdigen Verhalten im Zusammenhang mit Corona-Verschwörungstheorien eine ebenfalls moralisch relevante doch ambivalenter und komplexe Dimension epistemischen Unrechts verbirgt.

Ich werde untersuchen, inwiefern Querdenkende für die Verleumdung und das Ignorieren der Aussagen Anderer, im Sinne eines epistemischen Unrechts, verantwortlich gemacht werden können. Dabei werde ich meinen Fokus auf das Misstrauen legen, welches Outsidern gegenüber in Echokammern etabliert wird. Bei einer Echokammer handelt es sich um eine epistemische Sozialstruktur mit einer stark ausgeprägten wir/ihr bzw. Insider/Outsider Dynamik. Sie spielen eine wichtige Rolle in der Verbreitung von Verschwörungserzählungen oder sogenannten alternativen Fakten, indem sie ein hohes Misstrauen gegen Nicht-Mitglieder hervorrufen oder diese gar vollständig diskreditieren. Während sich zeigen wird, dass diese Mechanismen zu Formen epistemischen Unrechts gegenüber

Nicht-Mitgliedern führen können, werden in einer genaueren Untersuchung zugleich Faktoren deutlich, die für eine Entschuldigung dieses Unrechts sprechen.

Chris Thi Nguyen etwa weist darauf hin, dass Echokammern ihre Mitglieder in eine epistemische Falle führen können, welche sie davon abhält, ihre Überzeugungen erfolgreich zu reflektieren oder zu hinterfragen, sodass sie ausschließlich den Informationen ausgeliefert sind, welche innerhalb der Echokammer zirkulieren. Zugleich muss berücksichtigt werden, dass eine epistemische Benachteiligung, wie z.B. ein ungleicher Zugang zu Informationen und Bildung oder vertrauenswürdigen Quellen dazu führen kann, dass Personen andere Quellen oder Erklärungen aufsuchen. Werden sie Mitglieder einer solchen Echokammer steigt jedoch die epistemische Benachteiligung umso mehr und die Möglichkeiten anderen Quellen zu vertrauen und dementsprechend anders zu handeln sinkt. Querdenkende erscheinen so nun nicht mehr lediglich als Täter*innen, sondern auch als potentielle Opfer, und dies in einem doppelten Sinne: Sie reproduzieren und erleiden sowohl die gesundheitliche Gefährdung als auch das epistemische Unrecht. Angesichts dieser Ambiguität möchte ich statt einer retrospektiven Verantwortlichkeitssuche, eine prospektive Verantwortungsübernahme vorschlagen. Es besteht die dringende Notwendigkeit, eine gesellschaftliche Verantwortung für die epistemische Funktionsfähigkeit unserer Gesellschaft zu diskutieren.

Lailach

Populismus und Demokratie. Das Menetekel an der Wand?

In meiner Argumentation werde ich mich auf einen Aspekt des Populismus fokussieren – den Antipluralismus – und zeigen, auf welche Weise der Populismus demokratische Prinzipien unterminiert.

Mein Argument hat folgende Struktur:

1. Begriffliche Vorüberlegungen. Die Frage, was unter „Populismus“ verstanden werden sollte, nimmt einen wesentlichen Teil der Theoriebildung ein. Zwei Lager lassen sich grob unterscheiden: Erstens diejenigen, die Populismus als eine Logik der Artikulation betrachten (Laclau 2005) und zweitens diejenigen, die von Populismus als einer „dünnen Ideologie“ (Stanley 2008, Mudde & Kaltwasser 2017) sprechen. Ich werde davon ausgehen, dass „Populismus“ durch „ein ideologisches Minimum“ (Priester 2011) definiert ist, das aus drei Ideen besteht: 1. Anti-Elitismus 2. Antipluralismus und 3. moralischer Alleinvertretungsanspruch. Sowohl dem Anti-Elitismus als auch dem Anti-Pluralismus liegt ein manichäisches Weltbild zugrunde – das Volk auf der einen und die Elite auf der anderen Seite. Die Dichotomie wird moralisch begründet durch die Qualifizierung des Volkes als das „wahre, die eigenen, wohlmeinenden Interessen aufrichtig vertretene Volk und die „korrupte, von Selbstinteressen geleitete Elite“. Müller argumentiert (Müller 201*, 2019), dass erst der moralische Alleinvertretungsanspruch – für das „wahre“ Volk zu sprechen – den Populisten ausmacht. In meiner Argumentation möchte diese Gewichtung etwas verschieben und zeigen,

dass schon der Antipluralismus des Populismus zu einer Unterminierung demokratischer Prinzipien führt.

2. Das Argument. Ich werde drei Gründe diskutieren:

a. demokratietheoretische Gründe: Die Zustimmung aller von Herrschaft Betroffenen ist eine Legitimationsforderung der Demokratie. Sie setzt eine Vielzahl an Meinungen und auch konfligierenden Positionen voraus. Der Populist, der sich als Sprecher des Volkes versteht, kann entgegen eigener Behauptung die Legitimationsforderung nicht erfüllen, weil er Zustimmung unterstellen und dafür eine bestimmte, fiktive Identität (das Volk) in Anspruch nehmen muss. Dies widerspricht aber selbst einer weitgefassten Auslegung des *volonté générale*.

b. das Wertargument: Özmen argumentiert, dass der Pluralismus einen „Wert“ darstellt (Özmen 2014). Dieser Wert ergibt sich aus der „liberalen Verkopplung des Individualismus mit Freiheit und Gleichheit zu einem Normengefüge“ (ebd.). Wenn das richtig ist, dann lässt sich zum einen zeigen, dass der Populist sich in Selbstwidersprüche verfängt und zum anderen, dass er die demokratischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit umdeuten muss, um sich auf sie berufen zu können. In dieser Umdeutung liegt ein wesentliches demokratiegefährdendes Potential.

3. das handlungstheoretische Argument: Für dieses Argument möchte ich einen Gedanken von Hannah Arendt aufgreifen. In der *Vita Activa* präsentiert Arendt ein Argument, mit dem gezeigt werden kann, dass das „Faktum menschlicher Pluralität“ als eine „grundsätzliche Bedingtheit des Handelns und Sprechens“ (Arendt *** 164) angesehen werden muss. Ich werde Arendts Argument ausführlich diskutieren und zeigen, dass der Populist aufgrund des von ihm imaginierten absoluten Standpunkts (als Sprecher des Volkes) das politische Handeln, d.i. Handeln im Bereich der menschlichen Angelegenheiten als ein Herstellen auffassen muss. Die Konsequenzen des populistischen Anti-Pluralismus betreffen damit das Handeln selbst.

Hartdegen

Beziehung als moralphilosophischer Kernbegriff – ein paradigmatischer Versuch

Die zeitgenössische Rechts- und Moralphilosophie hat in ihren vorherrschenden Ausrichtungen das handelnde Subjekt im Zentrum, das als frei und gleich begründet wird und als solches gegen andere, ebenso verstandene Subjekte gestellt ist. Manche Ansätze versuchen dabei, von Zuschreibungen an diese Subjekte (beispielsweise gender, race, Sexualität, Nationalität u.v.a.m.) zu abstrahieren oder sie als arbiträr zu verstehen und daraufhin zu verallgemeinern. Demgegenüber versuchen andere Ansätze, diese Zuschreibungen als Herausforderung zu begreifen und als solchen positiv in ihren Ansatz zu integrieren. Diese Versuche haben bisweilen einen starken Identitätsbegriff zur Konsequenz, der sich gegebenenfalls zu einem Identitätenkatalog erweitert.

In beiden Fällen aber – und auch in der damit operierenden realpolitischen und rechtlich kodifizierten Sozialordnung – hat das Primat des handelnden, politischen und moralischen Subjekts in Theorie und Praxis weitreichende Konsequenzen.

Wenn von Zuschreibungen abstrahiert wird und auf eine utopische Sozialordnung hingearbeitet wird, fällt eine Einordnung und Bewertung dieser Zuschreibungen aus. Diesen Ansätzen und ihren realpolitischen Varianten wird entsprechend vorgeworfen, im Streben nach einer utopisch-abstrakten Gleichheit der politischen Subjekte der vielfältigen Ungleichbehandlung gegenüber blind zu sein. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass auf den individuellen Handlungsspielraum geblickt wird, ohne dessen soziale Voraussetzungen und Kontexte zu bedenken. Individuelle Aussagen wie „Ich sehe keine Hautfarben“ fallen ebenfalls darunter.

Werden die Zuschreibungen dagegen positiv aufgenommen, ist das Subjekt immer im Kontext dieser Zuschreibungen zu betrachten oder umgekehrt: sogar erst darüber als „(politisches) Subjekt“ zu begreifen. Konsequenterweise müssen die Zuschreibungen immer mitgedacht und mitbenannt oder verallgemeinert als „Praxis“ in den Blick genommen werden. Für das so verstandene politische Subjekt hat dies in realiter dagegen zur Konsequenz, sich erklären, sich definieren zu müssen – kurz: Das Subjekt ist gefordert, benannte Zuschreibungen – wenn nicht an anderen – so wenigstens an sich selbst vorzunehmen, um überhaupt als (politisches) Subjekt zu gelten und gelten zu können.

Während die beiden Ansätze also in gleicher Weise das handelnde Subjekt in ihrem Zentrum haben, lässt sich ihre Gegenüberstellung an der Einordnung, Bewertung und (theoretischen) Bedeutung von sozialen Zuschreibungen festmachen. In meinen Augen haben sie damit in gleichem Maße Schwierigkeiten damit, Unbestimmtheiten und Bestimmungsverweigerung zu thematisieren.

Demgegenüber möchte ich – in der Arbeitshypothese bewusst politische und soziale Realitäten ausblendend – eine Perspektivänderung vornehmen und anstatt Subjekten ihre Beziehungen in den Blick nehmen. Das also, was in den benannten Ansätzen nachrangig thematisiert wird – das (Beziehungs)Subjekt, das Wert und Rechte hat – möchte ich zum zentralen Gegenstand machen: Beziehungen (zwischen Subjekten), die bewertet werden und berechtigt sein können. Als Kriterium bietet sich zunächst die Symmetrie und Asymmetrie von Beziehungen an, die durch unterschiedliche Faktoren beeinflusst werden können, beispielsweise durch Abhängigkeit(en), Erwartungen oder Betroffenheiten. Die zentrale Herausforderung ist hierbei, trotz der vorherrschenden Subjektansätze konsequent Beziehungen im Blick zu behalten und nicht auf das (Beziehungs) Subjekt und seine Zuschreibungen oder seinen sozialen Status zurückzufallen. Als weitere Herausforderung hat sich der Status der Betrachtungsperspektive ergeben, die dem Programm folgend gerade nicht als Standpunkt, sondern ebenfalls über eine Beziehungsordnung aufzufassen ist.

Ich möchte in meinem Vortrag einige zeitgenössische Diskurse beispielhaft aufgreifen und sie anhand der skizzierten Thematik anders lesen.

Panel 17 (Chair: Behrendt)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 382

Knauss

Living in harmony with nature? – Theorizing political approaches of Biodiversity Governance and Values

We are experiencing the Sixth Mass Extinction of Earth's biodiversity. The current loss of numerous families of bacteria, fungi, plants, animals, including mammals, birds, reptiles, amphibians, fish, invertebrates and the degradation of highly bio-diverse habitats such as coral reefs and rainforests is unique in history: It is the fastest mass extinction, defined as a 75% loss of species, and it's the first one caused by human activities. Conservation biologist are warning: some species might vanish before we even know them. They see a moral duty to protect biodiversity: "Denying the crisis, accepting it and doing nothing about it, or embracing it and manipulating it for the fickle benefit of people, defined no doubt by politicians and business interests, is an abrogation of moral responsibility" (Cowie et al. 2022: 657). Consequently, Intergovernmental Organizations like the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) and Multilateral Treaties such as the Convention on Biological Diversity (CBD) are currently developing global frameworks for the protection and restoration of biodiversity. Biodiversity Governance and based on non-anthropocentric values is on it's way: The global biodiversity targets of CBD are aligned with the shared vision of "humanity living in harmony with nature". The European Commission just adopted the EU Biodiversity Strategy for 2030 titled "Bringing nature back into our lives".

Following classic European political theory in Hobbes, Locke and Kant establishing Governance was defined quite contrarily as an "overcoming of the state of nature". For Kant, living in harmony with nature meant to iterate a state of heteronomy rather than reaching fully fletched moral autonomy. What does it mean for political theory to take the moral imperative to protect Earth's biodiversity serious? The presentation theorizes contemporary political approaches to biodiversity governance and values on three levels: 1) the fundamental level of driving values of governance, 2) the process dimension of procedural requirements and 3) the goal oriented output dimension. On the fundamental level biodiversity governance is necessarily driven by a diversity of societal values addressing, prudence, happiness and justice (Eser et al. 2011). The process of biodiversity governance addresses integrative, inclusive, informed and adaptive strategies (IPBES 2019). The goal orientation is given by a set of internationally agreed on biodiversity targets informed by the state of art of sciences and the needs of the civil society (CDB 2021).

Crego & Frigo

Towards a Relational Conservation: A Care Ethics Framework for Enhancing Conservation Practices

Protected Areas (PAs) are highly valuable for protecting ecosystems. Expanding PAs is a central narrative of many conservation organizations but, as it is well-known, the notion of PA is rooted in colonial, racist and elitist assumptions. Often, conservation practices take place within a broader socio-economic context characterized by (neo)capitalist and as a response to extractivism. The creation of PAs assumes that humans are disruptive agents affecting the natural environment and tends to disregard local and indigenous communities, knowledge and practices. However, not all human communities necessarily embrace such assumptions about conservation and, more specifically, not all human groups hold the same dichotomic views about human-nature. Consequently, conservation methods and practices can put local people's interests against those of the people in charge of conservation projects, and local people's well-being against that of other species (consider, e.g. the notion of human-wildlife conflicts). In response to these shortcomings, scholars have proposed alternative ways to reform conservation thinking and practices. In dialog with initiatives such as "compassionate conservation" and "convivial conservation", we argue that effectively protecting human and ecological diversity at both local and global scales, requires a relational notion of conservation.

Adopting an interdisciplinary approach that draws from scholarship in environmental ethics and ecological sciences, we propose Relational Conservation (RC) as an approach to PAs that addresses moral dilemmas and provides moral guidance for practice and implementation. Relational Conservation is a normative ethical framework based on an ecocentric, interspecies notion of care that can be enacted through specific caring virtues.

Gümplová

Common Ownership of the Earth in the Anthropocene

The paper analyzes the conception of common ownership of the earth (COE) and its recent appropriations in the theory of global distributive justice. Taking Mathias Risse's conception of COE as the main reference point, the paper asks whether and how can the conception of common ownership of the earth correct the failures of the existing dominant system of sovereign territorial rights to natural resources and whether it provides a plausible starting point for thinking about natural resource justice in the age of the Anthropocene and its concomitant environmental decline and the climate crisis.

After providing a brief summary of Risse's argument, I focus on three central aspects of Risse's theory of COE: 1) the concept of ownership and its underlying ontological assumptions, 2) the basic needs thesis, and 3) the implications of common ownership for the climate justice. Concerning the first, I argue that due

to ontological assumptions built into ownership's structure and the corresponding relation to non-human world it authorizes, it is problematic to meaningfully extend it to global domain and utilize it to protect what I argue is better captured by the term global commons. Concerning the basic needs thesis, I argue that Risse relies on an implausibly 'speciesist' and anthropocentric notion of basic needs which can no longer hold in the Anthropocene. I explore the question whether the replacement of basic needs with human rights can partially mitigate the basic needs thesis failures. Thirdly, I discuss Risse's view of intergenerational justice and the proposal of a fair distribution of burdens of climate change mitigation. Here I argue for the framework of global commons to be used instead of common ownership. Overall, I argue that in the current environmental predicament, COE no longer appears to be a meaningful conception to ground the morality of human relationship to natural environment and provide plausible distributive or other implications for the allocation of natural resources.

Panel 18 (Chair: Stock)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 383

Jütten

Meritocracy and Unfair Competition

This paper examines the problem that unfair competition poses for defenders of meritocracy. My starting point is a familiar liberal dilemma: many liberals profess a robust commitment to fair equality of opportunity in the competition for scarce educational opportunities on the one hand, and to legitimate parental partiality and priority for improving the conditions of the worst-off on the other. However, the latter undermine the former, because parental partiality justifies the activities of better-off parents that confer competitive advantages on their children, and prioritising the worst-off sometimes requires skewing the playing field in favour of the most productive in order to maximise the social surplus. As a result, competition on the basis of merit is unfair competition.

In the first part of the paper, I briefly review how defenders of both equality and adequacy theories of educational opportunities have resolved the liberal dilemma by arguing that legitimate parental partiality and improving the conditions of the worst off are more important than fair equality of opportunity (Brighouse and Swift 2014, 2006; Anderson 2007; Satz 2007). As a result, unfair competition is legitimised.

In the second part of the paper, I discuss three problems that follow from unfair competition, which pertain to the object, role and purpose of meritocratic competition. In particular, I argue that unfair competition (i) undermines the intrinsic value of education because it forces competitors to focus on its instrumental value, (ii) transforms meritocracy into an ideology that justifies access

to selective education and highly paid positions for the already privileged and, (iii) becomes inefficient, because it excludes high performers from less privileged backgrounds from such education and positions. I argue that these problems arise because meritocratic competition is conceived as a form of market competition, rather than as competition for excellence.

In closing, I will consider how unfair competition and the problems to which it leads, impact on the prospects of democratic life. What are the requirements of "democratic competition"? Can opportunities be equalised? And what alternatives are there, if they cannot be equalised? Recent work on the crisis of meritocracy (Sandel 2020; Markovits 2019; Littler 2017; Frank 2016, 2011) has shown the damage that meritocracy does. But what are the alternatives? I suggest that a clear grasp of democratic life as an ongoing social practice in which citizens work collectively to resolve social problems and agree on the shape of their society, offers useful insights into these questions and on the limits of meritocratic competition.

Weydner-Volkmann

Self-Tracking als Arbeit am Charakter? Selbstvermessung im Lichte von John Deweys Konzept reflektierter Habitualisierung

War Self-Tracking einst einer technischen Avantgarde vorbehalten, die sich unter der Bezeichnung „Quantified Self“ zusammenfand, so gehört die systematische und kontinuierliche Erfassung und Auswertung körperbezogener Daten heute zu den eher profanen Anwendungsgebieten digitaler Sensorik. Smartphone-Apps, Fitnesstracker, Wearables, vernetzte Körperwaagen und dergleichen haben schon lange den Massenmarkt erreicht und versprechen, uns zu einer gesunden Ernährung oder mehr Sport zu animieren oder uns zu helfen, unsere Lebensweise anderweitig zu „verbessern“. Schon zu Zeiten der Quantified-Self-Bewegung wurde dieser Trend zur Selbstvermessung aus geistes- und sozialwissenschaftlicher Perspektive eher kritisch beäugt: In der Forschungsliteratur der Science, Technology and Society wird im Anschluss an Foucault in Techniken der Selbstvermessung insbesondere eine Form der Selbst-Überwachung und Selbst-Disziplinierung gesehen; (post-) phänomenologische Arbeiten betonen Gefahren der Selbstobjektivierung; soziologische Ansätze kritisieren eine Selbstunterwerfung unter neoliberale Denkmuster oder warnen vor einem Zwang zur immer weitergehenden Selbstoptimierung (Zheng 2021, Röcke 2021). In der Forschung wird Self-Tracking somit insbesondere als eine Gefahr, kaum aber als Chance für individuelle Autonomie gesehen.

In meinem Vortrag will ich erkunden, inwiefern bestimmte Self-Tracking-Praktiken auch im Sinne einer Stärkung von Autonomie begriffen werden können. Dazu werde ich Self-Tracking als technikgestützte Praktik auffassen, die uns helfen kann, körperbezogene Gewohnheiten zu verstehen und bewusst zu transformieren. Hierzu werde ich mich mit postphänomenologischen Ansätzen der Technikphilosophie (Ihde 2002) auseinandersetzen, insbesondere aber auf

John Deweys (LW1, 217) Idee einer Kontinuität körperlich-geistiger Erfahrungszusammenhänge aufbauen. Diese erhält in der philosophischen Forschungsströmung Somaesthetics (Shusterman 2008) besondere Aufmerksamkeit und bildet in Deweys Pragmatismus die Grundlage für sein Verständnis eines reflexiven Umgangs mit körperlichen wie auch geistigen Habitualitäten. Im Sinne eines „intelligenten“ Selbstbezugs versucht Dewey (MW14) hierdurch die bewusste Veränderung eigener Denk- und Handlungsgewohnheiten in den Blick zu bekommen – und damit auch unseres eigenen Charakters.

Ziel des Vortrags ist es, anhand des Beispiels Self-Tracking zu zeigen, dass sich mit Dewey eine ganz grundlegende Form von Autonomie in der Nutzung digitaler Techniken erschließen lässt. Dadurch sollen die kritisch-warnenden Forschungsarbeiten zu Praktiken der Selbstvermessung nicht widerlegt, aber durch einen Fokus auf die Chancen der Techniknutzung ergänzt werden. In der Hoffnung, das sich so ergebende Spannungsfeld produktiv für eine Ethik des Digitalen nutzen zu können, sollen vorläufige Überlegungen zu einer reflektiert-habit

Lucas

Kinderwunsch und Kindeswohl

Die Fortschritte in der reproduktionsmedizinischen Forschung, sowie der Abbau von diskriminierenden Praxen gegenüber nicht-heterosexuellen Lebensgemeinschaften, haben den Kinderwunsch in den vergangenen Jahren verstärkt zum Gegenstand philosophischer Reflexion gemacht. Zentral ist in diesen Überlegungen die Erfüllung eines vorausgesetzten Anspruchs erwachsener Menschen darauf sich fortzupflanzen und entsprechend eigene Kinder zu zeugen.

Vor allem in der breiteren gesellschaftlichen Debatte gibt es zudem einen Gegendiskurs, der entweder Kinderfreiheit als Gegenstand des gelungenen Lebens begreift oder Reproduktion ablehnt, weil nur eine Bevölkerungsreduktion, insbesondere in den Staaten mit den höchsten Pro-Kopf-Emissionen, das Überleben der Menschheit in Gänze sichern könne.

Weniger diskutiert wird – jenseits einer antinatalistischen Generalablehnung – das Wohl bestimmter Kinder, oder anders: Es ist eher verpönt, Menschen mit Kinderwunsch zur Reflexion auf ihren Kinderwunsch zu bewegen und zu prüfen, ob ein späteres Kindeswohl durch die späteren Eltern überhaupt gewährleistet werden kann. Dies betrifft sowohl die materielle Versorgung wie auch immaterielle Faktoren wie Zeit. Dabei hat insbesondere die Pandemie gezeigt, dass – jenseits von sozialen Vorurteilen – vielen Eltern offensichtlich nicht bewusst ist, was es eigentlich bedeutet, ein Kind aufzuziehen. Gemeint sind hier sowohl Wohnsituationen wie auch Zeitregime, die auf eine beständige Externalisierung der Sorgearbeit außerhalb des eigenen Haushalts und damit der Erziehungsgemeinschaft in einem engeren Sinne angewiesen sind.

In meinem Beitrag möchte ich daher einen reproduktionsethischen Ansatz diskutieren, der sich insbesondere am Kindeswohl orientiert. Ziel soll es sein, erste Aspekte zu diskutieren, die als Orientierungspunkte dienen können, um eine realistische Einschätzung über ein späteres Kindeswohl zu erhalten und entsprechend die Frage zu beantworten, ob eine Entscheidung zur Fortpflanzung moralisch vertretbar ist.

Panel 19 (Chair: von Negenborn)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 386

Lohfink

Der Videoessay als Form – Möglichkeiten und Grenzen von Youtube als Plattform für Philosophie im öffentlichen Diskurs

Schon lange versuchen Philosoph_innen auch abseits akademischer Publikationen ihr Denken im öffentlichen Diskurs zu platzieren und Philosophie dabei einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Seit dem Aufkommen von Massenmedien sind die Möglichkeiten dafür vielfältiger geworden. Philosoph_innen wie Theodor W. Adorno oder Karl Popper nutzten dafür etwa das Radio oder das Fernsehen. In den letzten Jahren finden sich auch online immer mehr Beispiele für diesen Versuch. Eine besonders interessante Möglichkeit stellt dabei Youtube dar. Als meistgenutzte Videoplattform der Welt bietet sie die Möglichkeit, viele Menschen zu erreichen.

Bekannte Philosoph_innen, auch diejenigen, die häufig massenmedial auftreten, produzieren dabei in der Regel keine eigenen Youtubeinhalte. Dagegen gibt es mit Natalie Wynn (Contrapoints) und Abigail Thorn (Philosophy Tube) als den bekanntesten Vertreterinnen mittlerweile Produzent_innen philosophischer Youtubevideos, die sich abseits des akademischen Betriebes mit philosophischen Gedanken in Form von Videoessays auseinandersetzen. Zunächst möchte ich mit Natalie Wynn beispielhaft zeigen, inwiefern Videoessays ähnliche Merkmale aufweisen wie philosophische schriftliche Essays und dabei vor allem auf Adornos Aufsatz „Der Essay als Form“ eingehen. Dabei wird sich herausstellen, dass einige der zentralen Merkmale des Essays auch bei Wynn auftauchen. So betont Adorno etwa, dass das essayistische Denken in Brüchen stattfindet. Das ist ein Element, dass sich in Wynns Videos ebenso finden lässt wie das der Vorläufigkeit und der „tastenden Intention“ der Gedanken. In der essayhaften Beschäftigung mit philosophischen Ideen liegen große Chancen: seine Bruchstückhaftigkeit wird der Realität mehr gerecht als ein Denken, das nach festen Definitionen sucht.

Auch wenn in philosophischen Videoessays die Möglichkeit liegt, ein breiteres Publikum zu erreichen, so steht das erfolgreiche Herstellen und Verbreiten solcher Inhalte auch vor großen Herausforderungen. Youtuber_innen, die philosophische Inhalte bereit stellen, tun dies häufig auf einem unsicheren finanziellen Fundament. Zwar lässt sich über Werbung, die im Video geschaltet wird, Geld

einnehmen, allerdings setzt das voraus, dass die Videos keine Inhalte zeigen, die die Werbetreibenden als nicht geeignet für Werbung einstufen. Die Höhe der Werbeeinnahmen richtet sich außerdem danach, wie oft ein Video angesehen wird. Ähnliches gilt für Einnahmen, die auf anderem Weg, etwa über Spendenplattformen wie Patreon, generiert werden. Um gewinnbringende Videos zu machen, müssen daher Strategien angewandt werden, die die Funktionsweise des Youtubealgorithmus berücksichtigen. Das schränkt die Wahl der Themen und die Weise, wie sie aufgearbeitet werden, entscheidend ein.

Damit wird die Frage berührt, inwiefern philosophische Videoessays gesellschaftskritisches oder sogar gesellschaftsänderndes Potential aufweisen. Die These meines Vortrags lautet, dass sie trotz der genannten Herausforderungen eine Chance bieten, Philosophie einem breiteren Publikum zu vermitteln und dabei auch den gesellschaftlichen Status Quo in Frage zu stellen.

Podschwadek

From Boredom to Authenticity Bubbles: The Implication of Boredom-Induced Social Media Use for Individual Autonomy

When talking about authenticity, we refer to the authenticity of an individual's decisions for action. This type of authenticity is valuable because it contributes to people living autonomous lives. In this paper, we argue that boredom plays an important role for our decision-making by opening a reflective space in which we can access our aims and objectives, and compare them with our current actions.

Boredom appears to be a particularly authentic expression of our individual preferences. Moreover, it often motivates action, sometimes even of the creative and explorative kind. Many boredom-induced choices qualify as authentic, as they 'inherit' their authenticity from their source of motivation. Boredom can therefore be a valuable experience that contributes to people's autonomous agency by providing authentic motivation.

Yet, for an action motivated by boredom to be authentic in a meaningful sense, one must start off from an adequate choice context. There must be choices available which one would genuinely want to choose, and that one would perhaps also choose in different contexts in which one is not bored. If force, domination, or some other sort of restriction determine the choice structure, they can and often do undermine the authenticity of the affected choice(s) by the bored individual.

Strategies of social media providers to bind users' attention to their platforms, sometimes referred to as 'dark patterns', undermine this authenticity, although in a more subtle way. As discussed in social epistemology and media ethics for a while now, such strategies can lead to so-called epistemic bubbles (also known as filter bubbles).

Epistemic bubbles are supposed to supply users predominantly with more information matching their existing preferences, thereby reinforcing their existing beliefs about and attitudes toward the world. Users become less likely to

engage with information that, e.g., would motivate revision of their established political convictions, as epistemic bubbles are narrowing their range of available epistemic options.

Our philosophical analysis of the relation between boredom and social media use focuses on a similarly impairing effect on users' autonomy, which we call authenticity bubbles. We argue that authenticity bubbles narrow down the range of choices for action while simultaneously suggesting that the remaining options are relevant or valuable. Choices made under such conditions are significantly limited in their authenticity, thereby limiting the autonomy of affected users.

Klenk

Should we have social-emotional bots as guides to reason?

This article concerns the problem that our actions, emotions, and thoughts are often not in line with what we want them to be. Acknowledging the catastrophic consequences of human-made climate change, desiring for them to be averted, knowing that eating less meat would help and yet going for that juicy steak after all are just a few examples. This problem of 'akrasia' or weakness of will is extensively discussed in the philosophical literature (Stroud 2008). According to many accounts, part of the problem is that we sometimes lack relevant, motivating emotions. This article specifically addresses the morality of using what we call social-emotional bots (SEBs) as means to spur these emotions as a guide to reason and rationality. Should we use SEBs as a guide to reason by translating reflected views into visceral emotion?

We take as a background assumptions that emotions play an important role for moral motivation. Our discussion then focuses on those cases where such emotions and moral motivation would be morally justified but fail to arise. Can and should SEBs play a role in enticing these emotions? We will not discuss cases where such moral emotions and motivations would not be morally justified; that would be a topic for a different paper.

We defend a tentatively positive answer against three main and largely independent worries. The first denies straight away that emotions are things that can be appropriate or warranted. The second suggests that emotional influence, whether rational or not, is manipulative. The third, finally, questions whether the use of SEBs is appropriate, even if emotions per se are not manipulative and can be guides to reason.

Panel 20 (Chair: Orrù)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 387

Heller

Manifestation der Gewaltlosigkeit. „Medea“ lesen mit Benjamin und Butler

Wird über die Möglichkeit gewaltloser Politik debattiert, stellt sich die Frage, ob überhaupt eine scharfe Trennung zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit möglich ist. Für die Klärung dieser Frage spielt Walter Benjamins Text „Zur Kritik der Gewalt“ (1921) noch immer eine zentrale Rolle. In ihrem Buch „The Force of Non-violence“ (2020) hat sich Judith Butler mit dem Verhältnis von Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Benjamin befasst. Sie schlägt vor, die von Benjamin skizzierte Form von Gewalt, die er „göttlich“ oder „revolutionär“ nennt, als einen anderen Namen für die von ihm ebenfalls beschriebene Form von Nichtgewalt zu verstehen, die als Verständigung durch Sprache erfolgt und in Diplomatie und Privatbeziehungen gepflegt wird. Die Gemeinsamkeit göttlicher Gewalt und sprachlicher Gewaltlosigkeit sieht Butler darin, dass beide eine „Macht“ darstellen, um die in Recht und Politik bestehenden und herrschenden Deutungsmuster zu durchbrechen und so die Bedingungen von Kommunikation zu erweitern.

An diese Überlegungen Butlers schließe ich im ersten Teil meines Vortrags an. Ich zeige allerdings, dass Benjamins göttliche Gewalt gerade nicht mit der Gewaltlosigkeit und Macht der Sprache, sondern vielmehr mit einer sprachlosen und machtlosen Nichtgewalt in Verbindung steht, die sich ihm zufolge im revolutionären Generalstreik vollzieht. Die Nichtgewalt des Generalstreiks ist – anders als die Gewaltlosigkeit durch Sprache – keine Suspension durch oder mittels Kommunikation, sondern eine Suspension der Kommunikation selbst. Es handelt sich bei dieser Art der Nichtgewalt – und eben das hat sie mit der göttlichen Gewalt gemeinsam – nicht um eine kommunikative Macht, sondern um eine Auslöschung sowohl von Macht als auch von Kommunikation. Dadurch steht, wie ich argumentieren werde, diese Nichtgewalt jenseits der Logik von Mittel und Zweck: Sie teilt keine Forderungen mit und spricht keine Sanktionen aus, kurz: sie will nichts erreichen. Bei Benjamin ist dies unter den Begriff der „Manifestation“ gefasst.

Kann es aber eine Politik solcher Nichtgewalt geben und wenn ja, wie sähe sie aus? Wäre sie wünschenswert oder liefere sie nicht ständig Gefahr, in stumme Gewalt zu kippen? Im zweiten Teil meines Vortrags werde ich anhand der mythischen Figur der Medea bei Euripides und Christa Wolf zwei Gestalten einer solchen Nichtgewalt skizzieren, die zwei Möglichkeiten, ja Pole eines Benjaminischen Konzepts der Manifestation erhellen und dabei zugleich die Affinität von Gewalt und Gewaltlosigkeit sichtbar machen können: Denn das Moment des Sich-Entziehens, das häufig mit Gewaltlosigkeit verbunden wird (und für das die Medea von Christa Wolf steht), weist eine Nähe auf zu einer zerstörenden Wucht, wie sie häufig Formen der Gewalt zugeschrieben wird. Von hier soll abschließend gefragt werden, ob diese Affinität in anderer Weise bezeichnet, was Butler zufolge als „Aggressivität“ nicht nur die Gewalt, sondern auch politische Formen der Gewaltlosigkeit kennzeichnet.

Gallinat

Politik der Wahrheit. Eine phänomenologische Lektüre der Parrhesia-Vorlesungen von Michel Foucault

Gegenwärtig arbeite ich an einer phänomenologischen Beschreibung politischer Subjektivität im Ausgang von Michel Foucault: Was bedeutet es, politisch zu sein? Was bedeutet es, politisch zu handeln? Was bedeutet es, das Verhältnis zu sich, zu anderen und zur Umwelt als politisch wahrzunehmen? Ich nähere mich dieser Frage über eine Re-Lektüre des philosophisch-historischen Werkes von Foucault, und zwar vor dem Hintergrund dreier Thesen:

1. These: Die seinem Werk zugrunde liegende Methode der Diskursanalyse sei als Variante einer hermeneutischen Phänomenologie zu verstehen, deren bevorzugter Gegenstand der Phänomenbereich der Rede ist. Die Studien von Foucault sind demnach nicht primär als eine (strukturelle) Analyse von Diskursen zu verstehen, sondern als eine (phänomenologische) Beschreibung der Art und Weise, wie von der allgemeinen Möglichkeit der Rede tatsächlich Gebrauch gemacht wird, und als eine (hermeneutische) Analyse der Art und Weise, wie jener Gebrauch dabei gerechtfertigt wird. Weit davon entfernt, das Subjekt der Rede zu negieren, weist Foucault vielmehr darauf hin, dass das Selbstverständnis des redenden Subjekts im Geschehen der Rede stets mitverhandelt werde. Jedes Reden ist auch ein Sich-Entwerfen.

2. These: Sehr früh stößt Foucault dabei auf das Phänomen des "Willens zur Wahrheit" (*la volonté de vérité*), welches eine fundamentale Rolle in der Organisation der Rede zu spielen scheint. So etwa in seiner "Geschichte des Wahnsinns": Nicht die Unfähigkeit des Wahnsinnigen, sondern der ihm unterstellte kategorische Unwille, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, markiere den endgültigen Ausschluss des Wahnsinns aus dem Diskurs der Vernunft. Während seine Studien der darauf folgenden Jahre vorwiegend dem "Willen zum Wissen" gewidmet sind, entpuppt sich der "Wille zur Wahrheit" bald darauf als ein Phänomen ganz eigener Art. Ersteres hatte ihn bekanntlich auf das Zusammenspiel von Macht und Wissen aufmerksam gemacht. Zweiteres wird ihm einen ganz anderen Phänomenbereich eröffnen: Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Regierung. Der "Wille zur Wahrheit" verweist ihn auf das Phänomen des Politischen.

3. These: Die Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Regierung kulminieren in seinen Vorlesungen über die Praxis der Parrhesia. Der Begriff "Parrhesia" verweise uns auf die Praxis, den eigenen Willen zur Wahrheit im Modus des "Mutes zur Wahrheit" (*le courage de la vérité*) zu realisieren. Wegen seines ausdrücklich responsiven Charakters erweist sich eine Analyse dieser Praxis als ausgesprochen fruchtbar: Der Akteur etabliert sich selbst als Subjekt eines wahren Diskurses, indem er seinen Mut zur Wahrheit beweist. Das Phänomen des Mutes suggeriert jedoch einen gewissen Unmut, der darin überwunden werde. Der Gegenstand jenes Unmutes ist nun nicht primär die Angst vor dem Tod. In jenem Unmut, der durch den "Mut zur Wahrheit" zu überwinden sei, melde sich vielmehr die Bürde des "Willens zur Wahrheit" selbst. Gerade im Aufscheinen desselben im Modus der Bürde erschließt sich aber dessen eigentlich politischer Charakter. Der "Mut zur Wahrheit" als politische Praxis ist ein Appell

an seine Mitmenschen, diese Bürde gemeinsam zu tragen. Der Bereich des Politischen erschließe sich also, so das Argument, als der Raum des "Willens zur Wahrheit" als einer gemeinsam zu tragenden Verantwortung.

Der Fokus meines Vortrages liegt auf der Entfaltung der dritten These: Das Politische als Raum der Wahrheit.

Prugger

Vertrauen als Voraussetzung für evidenzbasierte Politik. Eine interdisziplinäre Perspektive

In diesem Vortrag wollen wir die These vertreten, dass evidenzbasierte Politik nur dann erfolgreich sein kann, wenn eine Vertrauensbeziehung zwischen wissenschaftsbasierter Politik und den von ihr betroffenen Menschen besteht. Daraus ergeben sich Implikationen für demokratietheoretische Fragestellungen.

Am Beispiel der Covid-19-Pandemie wird deutlich, dass zur demokratischen Legitimation politischer Entscheidung verstärkt auf Ergebnisse (empirischer) Wissenschaften zurückgegriffen wird. Diese Form der politischen Entscheidungsfindung kann unter dem Stichwort der EBP zusammengefasst werden. Sie wurde philosophisch bereits vielfach diskutiert und kritisiert (z. B. Sanderson 2002, Cartwright/Hardie 2012). Zuletzt wurde verstärkt die Rolle von Vertrauen für eine effektive, demokratische Umsetzung von EBP hervorgehoben (z.B. Cairney/Wellstead 2020).

Dieser Vortrag versucht den Zusammenhang von EBP und Vertrauen aus einer interdisziplinären Perspektive – zwischen Public Health und Politischer Philosophie – zu rekonstruieren. Im Mittelpunkt steht die Frage, (1) wie Expert*innen an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Politik das Verhältnis von EBP und Vertrauen einschätzen, (2) wie EBP begrifflich auf Vertrauen angewiesen ist und (3) welche Konsequenzen sich daraus für demokratietheoretische Fragen ergeben.

(1) Anhand der empirischen Ergebnisse einer Grounded Theory Studie untersuchen wir, wie Wissenschaftler*innen das Vertrauen in EBP im Umgang mit den Herausforderungen der COVID-19 Pandemie einschätzen. Aufbauend auf qualitativen Expert*inneninterviews, in welchen wir Wissenschaftler*innen zu ihrer Selbstwahrnehmung und ihrem Verständnis von EBP befragen, wollen wir herausfinden, wie Expert*innen die Prozesse des Aufbaus und der Aufrechterhaltung von Vertrauen in EBP einschätzen und bewerten.

(2) Dem gängigen Verständnis nach erhält EBP ihre demokratische Legitimation dadurch, dass sie politische Entscheidungen von objektiven, wissbaren Tatsachen abhängig macht, die öffentlich kommuniziert werden. Goldenberg (2021) zeigt am Beispiel von Impfungen, dass ein solches Verständnis von EBP zwar nicht grundsätzlich falsch ist, jedoch zu kurz greift: Eine entscheidende Kategorie von EBP sei Vertrauen in (und nicht Wissen über) wissenschaftliche Expertise. EBP fordert von den, von ihr betroffenen Menschen ein, Kontrolle abzugeben und auf die (in ihrer Komplexität meist nicht nachvollziehbaren) wissen-

schaftlichen Argumente zu vertrauen. Vertrauen erfordert dabei, sich verletzlich zu machen (Baier 2014). Grünberg (2014) zeigt am Beispiel von Diskriminierungserfahrungen im Gesundheitssystem, dass es berechnete Gründe geben kann, diese Verletzbarkeit zurückzuweisen und EBP abzulehnen. EBP kann in Demokratien demnach nur dann erfolgreich sein, wenn sie die strukturellen Gründe von Misstrauen (hier: Diskriminierung) ernst nimmt und versucht, Vertrauen wiederherzustellen.

(3) Da Vertrauen immer auch eine emotionale Komponente enthält (Furman 2020), muss die affektive Dimension des Politischen demokratietheoretisch berücksichtigt, und andererseits Verletzbarkeit als normative Kategorie reflektiert werden. Da klassisch liberale Verständnisse von Demokratie die politische Dimension beider Komponenten nicht erfassen können, erfordert EBP eine radikal-demokratische Erweiterung.

Panel 21 (Chair: Müller)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 388

Kruse

Was sind Semantische Krisen?

Die Gegenwart verlangt nach komplexen Krisendiagnosen: Verschiedene Krisenherde überlagern sich. Fast muss der Eindruck entstehen, dass eine gesellschaftliche Krise die nächste jagt. Auch scheinen viele gegenwärtige Krisen in besonderer, intrikater Weise strukturiert zu sein. Etwa der Wandel des Klimas ist kein Wissensproblem. Die aufgeheizte („gereizte“) politische Stimmung in westlichen Gesellschaften oder die neue Tendenz zum Autoritarismus scheinen nicht die eine, schlagende Ursache zu haben.

Der philosophische Diskurs reagiert bereits auf diese veränderte Ausgangslage. Konzepte wie multiple oder überlappende Krisen weisen dabei den Weg zu verfeinerten theoretischen Deutungsangeboten. In gewisser Weise lässt sich mit ihnen fragen, ob nicht (eine Ebene über konkreten Krisen) bereits Krisen in der Bearbeitung von Krisen vorliegen, die also die Fähigkeit einer Gesellschaft zur erfolgreichen Auseinandersetzung mit Problemen beeinträchtigen. In diese Reihe gehören die semantischen Krisen der Interpretationsressourcen selbst.

Was sind semantische Krisen? Semantische Krisen bezeichnen einen Zustand, in dem die Deutungsbegriffe und interpretativen Ressourcen einer Gesellschaft im Zuge der Krisenbearbeitung selbst unter Druck geraten sind. Die faktische Bearbeitung eines Problems beeinträchtigt dann fortwährend seine prinzipielle Bearbeitbarkeit.

Der Vortrag wird zunächst eine sozialphilosophische Perspektive auf den Entstehungsmechanismus semantischer Krisen vorstellen (1). In einem zweiten Schritt werden semantische Krisen als Diagnosekategorie für Phänomene wie

„Alternativen Fakten“, „Postfaktizität“ oder die Renaissance der Verschwörungstheorie konturiert (2).

Ad (1): Gehaltvolle Deutungsbegriffe können aus verschiedenen Gründen unter Druck geraten. Die entscheidende Frage lautet, warum solche Begriffe gerade dann, wenn sie prinzipiell eine Funktion für die gesellschaftliche Selbstverständigung erfüllen, nicht aktualisiert oder ersetzt werden können sollten. Erst, wenn in Habermas' Worten „etwas fehlt“ (vgl. Habermas, J., Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: ders., Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Frankfurt a.M. 2009, Bd. 5, S. 408–416), liegen semantische Krisen im engeren Sinn vor. Sie können vor diesem Hintergrund nicht einzelne begriffliche Operatoren meinen, sondern müssen verfolgt werden bis zur Fähigkeit, überhaupt eine sinnvolle Perspektive herzustellen. Semantische Krisen beschreiben insofern Krisen an der Schnittstelle von Urteilskraft und der Organisation von Erfahrung. Aus lerntheoretischer Warte konzentriere ich mich daher auf öffentliche Deutungsangebote und Begriffsverwendungen, die sich nicht zur Entfaltung subjektiven Urteilens eignen, sondern im Gegenteil im Verdacht stehen müssen, als Elemente dynamischer gesellschaftlicher „Lernblockaden“ (R. Jaeggi) zu fungieren.

Ad (2): Von der „Politikverdrossenheit“ über das sg. „Wutbürgertum“ bis hin zum „Querdenken“ werden in verschiedenen Schattierungen Probleme in der gesellschaftlichen Selbstverständigung adressiert. Meine These lautet, dass diese Phänomene nur dann ausreichend verstanden sind, wenn sie auch in ihrem Zusammenhang gesehen werden. Es handelt sich aus Sicht einer Theorie semantischer Krisen bei ihnen nicht allein um medientheoretisch („Digitalisierung der Öffentlichkeit“) einzuordnende Befunde. Wenn politiktheoretisch davon gesprochen wird, dass „opinion ... sole coinage“ (Zerilli, L., A Democratic Theory of Judgment, Chicago 2016, S. 2) der Politik wäre, bricht auch diese Perspektive für ein pragmatisches, sozialphilosophisches Erkenntnisinteresse zu früh ab. Aus ihm heraus liegt es nahe, dass die gemeinsamen Worte einer Gesellschaft mindestens bis dorthin reichen müssten, bis wohin sich ihre geteilten Probleme erstrecken – oder sie hat ein ernstes Problem, das bereits bei der angemessenen Beschreibung von Problemen ansetzt.

Leßmann

Die Autonomie des Zögerns und Zauderns

Hartmut Rosa bezeichnet Autonomie als das Grundversprechen der Moderne. Der Capability-Ansatz erscheint somit als ein Ansatz, der diesem Grundversprechen einen zentralen Platz einräumt, denn er stellt Autonomie in Form von Entscheidungsfreiheit – modelliert als Wahl einer Option aus einer Auswahlmenge, dem sogenannten „capability set“ – ins Zentrum. Im „capability set“ – zu Deutsch: Menge an Verwirklichungschancen – sind all jene Lebensweisen als Optionen enthalten, die eine Person realisieren kann. Der Capability-Ansatz sieht es als wichtig für ein gutes Leben an, dass es diese Form der Autonomie bietet, also selbst gestaltet werden kann.

Dabei teilen Entscheidungen die Zeit immer ein in ein Vor- und Nachher. Sie sind irreversibel in dem Sinne, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt getroffen werden. Eine Entscheidung für eine Option ist auch eine gegen alle anderen Optionen. Jede Option eröffnet in der Zukunft weitere Optionen, d.h. mit der Wahl einer Option ist die Wahl einer zukünftigen Auswahlmenge verbunden.

Wer nun der Autonomie im Sinne von Entscheidungsfreiheit einen großen Wert beimisst, wird in seine Entscheidung sowohl die damit verbundene aktuelle Lebensweise als auch die zukünftige Menge an Verwirklichungschancen – seine zukünftige Entscheidungsfreiheit – einbeziehen. Diese zweite Überlegung liegt dem Konzept der „Präferenz für Flexibilität“ von David Kreps zugrunde. Er empfiehlt, sich bei Entscheidungen unter Unsicherheit über die eigenen Präferenzen für jene zukünftige Auswahlmenge zu entscheiden, welche die meisten bzw. vielfältigsten Optionen bietet, um die eigene Entscheidungsfreiheit zu wahren. Es ist ein Konzept aus der Finanzmarkttheorie und zielt letztlich auf die Maximierung des Gewinns aus Investitionen ab. Inwiefern ist es angebracht, diese Überlegung auf den Capability-Ansatz und damit die Gestaltung des eigenen Lebens zu übertragen?

Es gibt einige Beispiele, bei denen es plausibel erscheint, sich für mehr Flexibilität in Form einer „größeren“ Auswahlmenge in Zukunft zu entscheiden wie die Vollendung einer ungeliebten Ausbildung, weil sich mit abgeschlossener Ausbildung mehr Optionen in Zukunft eröffnender Abschluss Voraussetzung für andere berufliche Optionen ist.

Amartya Sen hat die Geschichte von Buridans Esel verwendet, um drastisch vor Augen zu führen, was passieren kann, wenn man sich nicht entscheidet: Der Esel läuft zwischen zwei Heuhaufen hin und her, die beide verlockend sind, und immer, wenn er vor einem der Haufen steht, erscheint ihm der andere noch verlockender. Sen argumentiert, dass der Esel nicht indifferent zwischen den beiden Haufen ist, denn dann könnte er einen der beiden auffressen. Das wäre auch rational, um nicht zu verhungern. Der Esel hingegen ist sich unsicher, welcher der bessere Haufen ist. Und in diesem Falle kann es sowohl sein, dass er sich seiner Präferenzen nicht sicher ist oder dass er sich über die Eigenschaften der Heuhaufen unsicher ist.

Letztlich stelle ich in meinem Beitrag die Frage, inwiefern Autonomie darin bestehen kann, die eigene Entscheidungsfreiheit in Zukunft zu wahren. Ist dies eine Form, das eigene Leben zu gestalten oder eher ein Verhalten, das Buridans Esel gleichkommt (und tödlich enden kann)?

Scheffels

Ungerecht! Aber was Nun? – Über gerechte Übergänge

Sen kritisiert die Einschätzung Rawls, dass es notwendig wäre, eine Ideale Theorie ausgearbeitet zu haben, bevor die Welt dann im Sinne der Gerechtigkeitstheorie verbessert werden könnte. Er argumentiert, dass es in einer Gerechtigkeits-

theorie darum gehen sollte Forderungen für eine gerechtere Welt aufzustellen. Spitzfindige Untersuchungen dazu, wie die perfekte Welt aussehe, die derzeit aber nicht umsetzbar sind, seien als nichtig zu verstehen. Valentini betrachtet diese Dichotomie zwischen ‚end-state‘ und ‚transitional‘ Theorien als dritte Art der Unterscheidung zwischen Idealen und Nicht-Idealen Theorien. Es sollte allerdings auch in einer idealen Theorie, die sich damit beschäftigen möchte, was als gerecht zu verstehen ist, der Übergang zum gewünschten Zustand nicht übersehen werden. Wenn eine Gerechtigkeitstheorie eine normative Aussagekraft haben soll, dann beinhaltet das bezeichnete Ziel auch eine normative Forderung, die impliziert, es könne eine ungerechte Situation geben, die diesem Ziel nicht entspricht. Betrachtet eine Theorie der Gerechtigkeit auch den Übergang zu ihrem eigenen Ziel, so sollte beantwortet werden, welche Forderungen die Gerechtigkeit für einen passenden Übergang aufstellt. Ist dies geschehen stellen sich zwei weitere Fragen: Erstens, wie damit umzugehen ist, wenn der Zielzustand nur zu erreichen ist, indem Forderungen des gerechten Übergangs widersprochen werden, und Zweitens, ob diese Konflikte nur in einer Nicht-idealen Theorie betrachtet werden müssen. Die zweite Frage ist negierend zu beantworten, denn die entstehenden, moralischen Kosten können auf zwei Arten beschaffen sein. Einerseits kann die Umsetzung der Gerechtigkeitstheorie mit den eigenen Forderungen in Konflikt stehen, oder andererseits weitere oder andere Folgen haben, die kein Problem für die Gerechtigkeit selbst darstellen, aber nach anderen moralischen Maßstäben mangelhaft sind. Während die zweite Version von Konflikten durch Nicht-Ideale Theorien, unter anderem in der Transitional Justice, untersucht werden, ist die erste Version auch für Ideale Theorien relevant. Es bleibt damit für Zielzustandstheorien die Frage zu beantworten, wie mit einem Übergang zum geforderten Ziel umzugehen ist, wenn es zu internen Problemen mit Forderungen der Gerechtigkeit kommt.

Panel 22 (Chair: Minkyung Kim)

Freitag, 30. September 2022, 09.00 - 10.30

Raum: HS 389

Breitwieser

Was bedeutet: Philosophie(ren) im Bildungslabor zu vermitteln?

Gutmann

Philosophieren mit Kindern - für die Katz?

Der Begriff der Macht oszilliert innerhalb des Bedeutungsspektrums von potestas, Gewalt, und potentia, Macht im Sinne des Vermögens. Innerhalb der schulischen Praxis des Ethikunterrichts wie in ihrer fachdidaktischen Reflexion wird der Begriff seltener verwendet als andere philosophische Topoi. Umso deutlicher sind

Phänomene der Macht in ihren vielen verschiedenen Facetten im tatsächlichen Unterrichtsgeschehen zu erfahren und wirken umso stärker, je weniger sie als solche benannt werden. In dem Vortrag sollen schulische Machtverhältnisse mit Hilfe der komplementären Machtkonzeptionen von Michel Foucault und Hannah Arendt analysiert und hierdurch sichtbar gemacht werden.

Schulische Macht hat viele Gesichter. Sie zeigt sich in der Mimik und den Gesten der Lehrkräfte, die in der Lage sind, Schüler*innen dazu zu bewegen, sich so zu verhalten, wie es die Lehrkraft erwartet. Auch wenn sich das Verständnis von Schule verändert hat und Begriffe wie Gehorsam und Disziplin aus dem pädagogischen wie fachdidaktischen Vokabular gestrichen wurden, kehren sie nicht nur in neuen Worthülsen wie dem classroom management wieder, sondern werden gerade auch von jüngeren Schüler*innen vielfach explizit eingefordert. Die Fähigkeit zu diesem Gesicht der Macht, das durchaus lächelnd auftreten darf und soll, ermöglicht häufig erst die Voraussetzungen des Unterrichtens: Ruhe, koordinierte Abläufe, gezielte Handlungen.

Dieser Aspekt der Macht – das Gesicht des Souveräns – hat Foucault scharf kritisiert und ein ebenso praxeologisches wie holistisches Machtverständnis etabliert. Demnach lenkt und unterdrückt Macht nicht primär, sie bringt vor allem Subjekte als solche erst hervor. Da die Einzelnen erst durch und innerhalb der jeweilig historisch und kulturell spezifischen Machtverhältnisse zu intelligiblen Subjekten werden, gibt es kein Außerhalb dieser Macht. Mit welchen schulischen Praktiken die Subjektwerdung im 19. Jahrhundert geschah, hat Foucault in Überwachen und Strafen analysiert. Heute sind andere Subjekte und entsprechende schulische Machtverhältnisse gefragt, weil sich auch die außerschulischen Verhältnisse verändert haben. Einerseits sind Demokratien auf mündige Bürger*innen angewiesen, andererseits bedarf es in neoliberalen Verhältnissen weniger gehorsamer als innovativer, zur eigenständigen Arbeit fähiger und sich selbst disziplinierender Individuen. Entsprechend haben sich schulische Inhalte, Interaktionen und Selbstverständnisse deutlich verändert. Die Machtverhältnisse werden nun vielfach über das Unterrichtsmaterial, die Methodik, und die Sitzordnung gestaltet. Und das – zumindest in den Augen der meisten schulischen Akteur*innen – nicht primär, um über schulische Machtpraktiken möglichst gesellschaftlich anerkannte Subjekte hervorzubringen – sondern, um den Lernenden die Erfahrung der potentia zu ermöglichen. Sie sollen sich als wirkmächtig erleben, den Unterricht als Erfahrungsraum erfassen, welchen sie nicht nur selbst (mit)gestalten, sondern auch – gerade im Ethikunterricht – reflektieren können.

Dieses Verständnis von Macht im Sinne der potentia, wie es sich nach Spinoza unter anderem in politischer Reformulierung bei Arendt findet, versteht Macht als die Fähigkeit, gemeinsam handeln zu können. Gerade dem Ethikunterricht, der curricular im besonderen Maße dazu verpflichtet ist, die Handlungskompetenzen der Lernenden zu fördern, kommt die Aufgabe zu, diesen Aspekt der Macht zu stärken. Dass sich die vielen verschiedenen Gesichter und komplementären Konzeptionen der Macht innerhalb des schulischen Kontextes nicht widersprechen müssen, sondern ebenso konstruktiv wie kritisch ergänzen können, soll abschließend anhand konkreter Fallbeispiele gezeigt werden.

Hohmann

Kann das Trilemma der Inklusion helfen, den philosophischen Schulkanon inklusiver zu machen?

Die Frage danach, mit welchen philosophischen Texten im Philosophieunterricht gearbeitet werden sollte, ist mit Blick auf die knappe Zeit, die zur Verfügung steht, zentral. Inwiefern ein Schulkanon legitim ist und welche Implikationen er hat, wurde in der Fachliteratur bisher vereinzelt thematisiert (vgl. z.B. Albus 2013; Detel-Seyffahrt & Detel 2016). Dabei wurden auch Ausschlussmechanismen, die der Schulkanon ggf. reproduziert, aufgegriffen (vgl. hierfür insbesondere Albus 2013). Ruth Hagengruber mahnt in diesem Kontext an: „Das Wissen der Philosophinnen und ihre Geschichte, ebenso wie die Geschichte ihrer Ausschlüsse, gehören zum Schulunterricht“ (Hagengruber 2013: 24). Eine Bestimmung schulkanonischer Texte steht aber noch aus (vgl. Bussmann 2017: 109).

Sandrine Bergès macht darauf aufmerksam, dass bei der Integration einzelner Texte von Autorinnen* in den Kanon eine historisch ungenaue Vorstellung von vereinzelt weiblichen Philosophinnen* generiert wird (vgl. Bergès 2015: 384ff.) Vielmehr müsse ein Narrativ geschaffen werden, dass die historische Kontinuität von Philosophinnen* sichtbar macht und ihre philosophische Arbeit mit dem philosophischen Diskurs verbindet. Nur so könne vermittelt werden, dass Philosophinnen* keine Grenzerscheinung waren und sind (vgl. ebd.: 387). Vielfach wird der Integration von Philosophinnen* in den Schulkanon jedoch gegenübergestellt, dass dadurch ein unpräzises historisches Bild von Philosophie vermittelt würde (vgl. z. B. Immerwahr & Taver 2015: keine Seitenangabe).

Die Frage nach einer sinnvollen Integration von Texten diverser Autor*innen wird in dem Vortrag anhand des Trilemmas der Inklusion diskutiert: „Ein Trilemma besteht aus drei Sätzen, von denen immer nur zwei gleichzeitig wahr sein können“ (Boger 2015: 59). So werden Exklusion und Inklusion in ihrer Gleichzeitigkeit thematisiert, denn für gelungene Inklusion sind die drei folgenden gleichrangigen Sätze notwendig, die aber niemals gleichzeitig realisiert werden können: Empowerment, Normalisierung, Dekonstruktion (vgl. ebd. 52-54). Werden beispielsweise Texte von Philosophinnen* im Philosophieunterricht als Besonderheit hervorgehoben, kann nicht von einer Normalisierung gesprochen werden. Gleichwohl wird so die Möglichkeit des Empowerments gegeben – schließlich werden Identifikationspotenziale für Schülerinnen* geschaffen, die zuvor nicht vorhanden waren (vgl. hierzu auch: Urban Walker 2005: 156). Jedoch lässt sich ohne eine explizite Thematisierung der damit einhergehenden Ausschlüsse kein Problembewusstsein bezüglich des Schulkanons bei Schüler*innen wecken.

Ambivalent am Schulkanon sind dementsprechend nicht nur die vertretenen Autoren, die diskriminierende Inhalte verteten, aber zum ‚klassischen‘ Repertoire des Philosophieunterrichts zählen, sondern auch mögliche Lösungswege aus dieser Ambivalenz. Anhand eines Beispiels aus der Schulpraxis werden im Vortrag trilemmatische Relationen von nicht-kanonischen Texten illustriert und daran anschließend unterrichtspraktische Umgangsweisen mit ihnen diskutiert.

Panelprogramm, Freitag, 11.00

Panel 23 (Chair: Podschwadek)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 380

Orrù

Über die Möglichkeit einer transformativen Kritik innerhalb des realistischen Ansatzes in der gegenwärtigen politischen Philosophie

Politische Philosophie wird durch Selbst- sowie Fremdzuschreibungen häufig als eine Disziplin verstanden, die sich primär mit der Identifizierung von idealen Kriterien der gerechten bzw. legitimen Regierung beschäftigt und sich nur zweitrangig mit konkreten politischen und rechtlichen Phänomenen und Fakten auseinandersetzt. Diese Charakterisierung trifft den Kern der ideal-normativen Ansätze rawlscher Prägung, die seit der Veröffentlichung von John Rawls' *A Theory of Justice* im Jahr 1971 die dominante Strömung in der politischen Philosophie darstellen. Jedoch wird dieses Verständnis der politischen Philosophie seit der Jahrtausendwende immer dezidiierter kritisiert. Insbesondere wird den ideal-normativen Ansätzen mangelnde Anschlussfähigkeit an die politischen Gegebenheiten vorgeworfen. Als Alternative schlagen Gegenentwürfe eine Konzeption der politischen Philosophie vor, die sich den politischen Phänomenen zuwendet, eine strikte Trennung zwischen Deskription und Präskription (oder Sein und Sollen) ablehnt und trotzdem normative Bestrebungen nicht aufgibt. Solche alternativen Ansätze werden gewöhnlich mit dem Begriff „Realismus“ bezeichnet, wobei sie nicht mit der realistischen Strömung in der internationalen Beziehung zu verwechseln sind.

Die zentrale Herausforderung dieses realistischen Gegenentwurfes besteht meines Erachtens darin, von den – normativ geprägten – politischen Fakten auszugehen und diese gleichzeitig infrage stellen zu können. Anders ausgedrückt, muss der realistische Ansatz einen Weg finden, um eine kritische Distanz zum Untersuchungsgegenstand aufrechtzuerhalten, ohne auf externe, transzendente Ideale und Werte zu rekurrieren. Wenn dies ihm nicht gelingt, dann bleibt der realistische Ansatz der Kritik ausgesetzt, dass er normativ in den faktischen Gegebenheiten verfangen bleibe und nicht in der Lage sei, diese kritisch zu hinterfragen.

Die Bewältigung dieser Herausforderung ist dem gegenwärtigen Realismus, so meine These, noch nicht vollständig gelungen. In meinem Vortrag versuche ich, einen Weg zu skizzieren, der zur Überwindung dieser Schwierigkeiten beitragen könnte und dem Realismus eine solide normative Basis für die Kritik der politischen Gegebenheiten verleihen könnte.

Zunächst werde ich die Kernelemente des gegenwärtigen Realismus fixieren. Dabei werde ich auf die Arbeiten der Hauptfiguren dieser Strömung, nämlich die mit der Universität Cambridge in Verbindung stehenden Bernard Williams

und Raymond Geuss sowie die, wie ich sie begreife, lettisch-US-amerikanische Realistin ante litteram Judith Sklar. Meine Darstellung des gegenwärtigen Realismus ist gleichzeitig eine Re- und eine Konstruktion, denn auf Grundlage der Werke der genannten Autor*innen konstruiere ich einen kohärenten Ansatz, der als solcher noch nicht existent ist. Nach dieser Charakterisierung werde ich zurück zu der zentralen Frage des Vortrages wiederkehren, nämlich wie, trotz der Verankerung in der Realität, der realistische Ansatz eine kritische Überprüfung der gegebenen Zustände ermöglichen kann. Die Antwort auf diese Frage erscheint mir, auch in den Werken der genannten Autoren, bislang nur im Ansatz entwickelt. Daher baue ich auf die Hinweise der realistischen Autor*innen auf, die Bezug auf die genealogische Vorgehensweise Michel Foucaults als „historischer Auflösung“ von Selbstverständlichkeiten nehmen und verbinde diese mit Rahel Jaeggis Konzept der immanenten Kritik. Durch diese Ergänzung wird innerhalb des gegenwärtigen Realismus die Ausübung einer Kritik möglich, die transformativ, jedoch nicht transzendental ist.

Nakashima

In welchem Sinne ist der „neue moralische Realismus“ eine Position des moralischen Realismus?

In der gegenwärtigen Metaethik kann man als prominente Theoriestränge einerseits den moralischen Realismus, andererseits den moralischen Antirealismus angeben, die einander gegenüberstehen. Es ist immer noch umstritten, welcher beider Ansätze bedeutsamer für die moralische Debatte sein kann. Außerdem enthält der moralische Realismus selbst viele verschiedene (eventuell miteinander inkompatible) Positionen und Thesen, die das Verständnis für den moralischen Realismus noch mehr komplizieren, was oft weitere Diskussionen innerhalb des moralischen Realismus herausfordern.

Markus Gabriel, ein deutscher Philosoph, vertritt in seinem Buch „Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten“ (2020) den „neuen moralischen Realismus“. Es ist zwar unstrittig, dass seine Position zum moralischen Realismus gehört, weil er eine These als die erste Kernthese seines neuen moralischen Realismus aufstellt, nämlich dass es „von unseren Privat- und Gruppenmeinungen unabhängige moralische Tatsache[n]“ (Gabriel 2020, 33) gibt, die objektiv bestehen. Es ist aber immer noch unklar, mit welchen Positionen und Thesen innerhalb des moralischen Realismus seine Position kompatibel oder inkompatibel ist. Darüber hinaus stellt sich die Frage, in welchem Sinne der neue moralische Realismus anderen Positionen gegenüber eine „neue“ Position sein kann. Denn Gabriel selbst stellt seine eigene Gesamtposition nicht im Kontrast zu anderen moral-realistischen Positionen dar. Er kündigt in der Tat an, dass seine „Gesamtposition eine Innovation in der Forschungslandschaft des moralischen Realismus darstell[en]“ (Gabriel 2022, 349) könne. Deshalb kann es relevant für die Auseinandersetzung zwischen dem moralischen Realismus und Antirealismus sein, diese Gesamtposition aus seinen Kernthesen zu rekonstruieren.

Die Argumentation in diesem Vortrag gliedert sich in drei Schritte. Im ersten Schritt wird skizziert, wie bisher der moralische Realismus im metaethischen Kontext behandelt wird. Damit werde ich einen groben Überblick über eine Konstellation von verschiedenen moral-realistischen Positionen geben, indem ich eine metaethische Forschungsgeschichte als die Auseinandersetzung zwischen dem moralischen Realismus und Antirealismus darstelle. Dazu werde ich auch die tendenzielle Differenz des Forschungsansatz im deutschsprachigen und englischsprachigen Raum in Betracht ziehen.

Im zweiten Schritt werde ich die Kernthesen von Gabriels neuen moralischen Realismus zusammenfassen, die er in seinem Buch „Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten“ (2020) angegeben hat. Der neue moralische Realismus besteht grundsätzlich aus vier Kernthesen, das heißt dem moralischen Realismus, Humanismus, Universalismus und neuen Realismus. In Bezug darauf werde ich die Frage stellen, warum nicht nur die erste Kernthese (der moralische Realismus), sondern auch die drei anderen Kernthesen (Humanismus, Universalismus und der neue Realismus) für den neuen moralischen Realismus relevant sind. Meiner Meinung nach lässt sich in dem Verhältnis zwischen Kernthesen irgendeine funktionale Hierarchie finden, auf welche der neue moralische Realismus sich gründet.

Im dritten Schritt werde ich zuletzt versuchen, den neuen moralischen Realismus mit oben angegebenen moral-realistischen Positionen zu vergleichen, um die Gemeinsamkeit und die Differenz zwischen beiden herauszuarbeiten. Dazu beziehe ich mich besonders auf Thomas M. Scanlon, einen US-amerikanischen Moralphilosophen, weil seine Argumentation für die Verteidigung des moralischen Realismus, wie Gabriel selbst das anerkennt, einen Einfluss auf Gabriel ausgeübt hat. Durch den Vergleich zwischen Gabriels und Scanlons Positionen werde ich die Frage lösen, wie Gabriels Kernthesen sich miteinander kombinieren lassen und in seine Gesamtposition integriert werden.

Nussbaumer

Immanente Kritik zwischen Normativität und Vulnerabilität. Die Bedeutung des Leidens in der immanenten Kritik ausgehend von Theodor W. Adorno.

Während sich dominante Normativitätsdebatten (Joseph Raz, Derek Parfit, etc.) übergreifend durch ihren Fokus auf normative Tatsachen zur Erklärung der Grundstruktur von Normativität auszeichnen, eröffnet die „immanente Kritik“, wie sie in der Tradition der Kritischen Theorie gedacht wird, ein Normativitätsverständnis, das die kritisch-normative Kraft in den Widersprüchen der sozialen Voraussetzungen selbst verortet. Gleichsam haben post- bzw. dekoloniale Theorien darauf hingewiesen, dass insbesondere im Normativitätsverständnis der zweiten und dritten Generation der Kritischen Theorie ein eurozentrisch verkürzter Normativitätsbegriff mit dem Problem eines gewissen Partikularismus einhergeht (vgl. Amy Allen: *The End of Progress*, 2016). Mein Vortrag eröffnet in

Anschluss an diese Problematik ein Verständnis von immanenter Kritik, das über die Verstrickung von Normativität und Vulnerabilität die Ambivalenz zwischen universalistisch-ethischem und partikular-politischem Anspruch als intrinsische Bestandteile von Normativität selbst denkt.

In gegenwärtigen Reflexionen zur immanenten Kritik wird deren spezifische Normativität zwar ausgearbeitet (vgl. bspw. R. Jaeggi: Kritik von Lebensformen, 277 ff.), ohne dass Normativität jedoch ausdrücklich an die Verletzbarkeit des Subjekts als ethisches Motiv gebunden ist. Diesem Forschungsdesiderat kommt mein Vortrag nach, indem die Verstrickung von Normativität und Vulnerabilität im Werk Theodor W. Adornos auf die Fragestellung nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität in der immanenten Kritik reflektiert wird. Während bei Adorno der Begriff der „Normativität“ an sich keine wesentliche Rolle einnimmt, lässt sich aus der objektiven (sozial normierenden) Vermitteltheit des subjektiven Ausdrucks des Leidens – „Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens“ (Negative Dialektik, GS 6, S. 202) – jene Widerspruchslage finden, die als normative Kraft der immanenten Kritik innewohnt.

Viele ähnliche Bezugspunkt im Werk Adornos verdeutlichen, wie das Leiden an der sozialen Objektivität sowohl als erkenntnistheoretische wie transformative Kraft auftritt. Darin vermischen sich politische und ethische Aspekte in kondensierter Weise, sowohl als leibliche Erfahrung wie aber auch als gleichzeitige Verhinderung wie Ermöglichung des Freiheits- und Selbstbestimmungstrebens. So lässt sich bei Adorno an unterschiedlichen Stellen seines Werks dieser innere Zusammenhang von (materiell-leiblichem) Leiden und einer kritischen Normativität aufzeigen, die sich nicht auf statisch vorgegebene Normen beschränkt, sondern Normen intrinsisch an ihre (selbsttransformative) Negativität bindet. Der Vortrag setzt an diesem Zusammenhang zwischen der normierenden Sozialisierung und dem leidensfähigen Subjekt an, um diese konflikthafte Spannung selbst als normative Kraft der immanenten Kritik herauszuarbeiten.

Für aktuelle Fragestellungen ist dieser Zusammenhang insofern von besonderem Interesse, weil in ihm das Leiden als Negation der gesellschaftlichen Bedingungen gleichsam als eine negative Kontrastfolie gegenüber tatsachenbasierten und identitätslogischen Begründungsfiguren operiert, trotzdem aber eine universelle Form der Normativität sicht- und erfahrbar werden lässt. Damit unterläuft dieser Begriff von Normativität gleichsam die Problematiken, die durch die postkolonialen Einwände geltend gemacht werden. Die wesentliche Frage bleibt nunmehr jedoch, welche Konsequenzen daraus für explizit normative Theorien folgen können. Mein Vortrag bemüht sich abschließend um weiterführende Hinweise, wie dieses Verständnis immanenter Kritik für demokratietheoretische Fragestellungen fruchtbar werden kann.

Panel 24 (Chair: Lucas)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 381

Krumme

How to Do Things with Things – Objekte und ihr doppeltes Potential zur Affirmation und Subversion

Die Einsicht, dass Sprache performativ Geschlecht herstellen kann, markiert seit langem den Kern des feministischen Mainstreams. Welche Rolle gestaltete Objekte bzw. Artefakte bei der Konstruktion von Subjekten spielen, ist allerdings bisher – nicht nur in der feministischen Forschung – ein blinder Fleck.

Eingebettet in das Feld des diskursiven Konstruktivismus und im Anschluss an Butler und Foucault möchte ich in diesem Vortrag zeigen, dass gestaltete Objekte nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur Subjektkonstruktion und -konstitution leisten. Darüber hinaus, so die zentrale These, verfügen sie, anders als performative Sprechakte, über ein doppeltes Potential, ihre konstitutive Macht sowohl affirmativ wie auch subversiv auszuüben.

Denn mehr noch als Sprache erweisen sich die Zeichensysteme visuell-haptischer Kommunikation als semantisch dicht und daher vage und mehrdeutig. In ihren flächigen Konfigurationen sind sie mit einer ganzheitlichen und direkten Wahrnehmung verbunden – im Gegensatz zur Sprache, die immer nur linear wahrgenommen werden kann. Während Bilder oder Gegenstände also zu einem Zeitpunkt als Gesamtheit in den Fokus der Aufmerksamkeit treten, ist bei Sprache, sei sie nun gelesen oder gesprochen, immer eine Zeitspanne für die Perzeption notwendig.

Die Fülle der Informationen, die durch Gegenstände in „einem Blick“ transportiert werden können, lässt sich aus designtheoretischer Perspektive u.a. im Rückgriff auf den Offenbacher Ansatz zu einer Theorie der Produktsprache abbilden. Mit ihm lässt sich zeigen, wie bestimmte soziale Kategorien durch Artefakte performativ hergestellt, fixiert aber auch unterwandert werden (können) – und dies in einer doppelten Weise, was sich beispielhaft im Rückgriff auf die Kategorie »Geschlecht« illustrieren lässt.

Im Gestaltungsprozess werden Objekte vergeschlechtlicht, indem über Design-Skripte eine erste Ebene der Normen-Zitation realisiert wird. Strukturalistisch-semiotisch gewendet lässt sich dieser Vorgang auch folgendermaßen darstellen: Der Signifikant (d.h. die Ausdrucksseite bzw. das Bezeichnende oder die äußere Zeichenform) und das Signifikat (die Inhaltsseite, also die Vorstellung bzw. das Konzept von z.B. Männlichkeit oder Weiblichkeit) bilden zusammen an der Oberfläche des Artefaktes Zeichen, die auf bestimmte diskursiv geprägte Normen verweisen und diese zitieren. So werden gesellschaftlich normierte Vorstellungen von Geschlecht in die Oberflächen von Objekten eingeschrieben bzw. „verdinglicht“, während abweichende Vorstellungen, z.B. die Idee, dass Frauen grundsätzlich technikaffin seien, unartikulierte und so unsichtbar bleiben bzw. aus der Wahrnehmung verdrängt werden. Im Rückgriff auf Barthes' erweiterten Mythos-Begriff ließe sich sagen, dass an der Oberfläche von Artefakten Materi-

alität, Farb- und Formgebung ein „assoziatives Ganzes“ bilden, das wiederum als Ausgangspunkt für ein „sekundäres semiologisches System“ fungiert, dessen Signifikant es darstellt.

Werden derartige Artefakte Bestandteil von Praxiszusammenhängen, ist dieses sekundäre System von Bedeutung: Der durch den Gestaltungsprozess mit geschlechtlicher Bedeutung aufgeladene Gegenstand wird in der Interaktion zur Requisite, sodass der Komplex aus Individuum und Artefakt in der Handlung erneut Normen performativ wiederholt und so diskursive Gehalte materialisiert. Wichtig ist an dieser Stelle, dass es sich um eine Verbindung von zwei grundsätzlich unabhängigen Zitationen handelt, die jede für sich eine potentielle Offenheit für Abweichungen und Verschiebungen in sich tragen.

Hufgard

Koloniale Stilleben als Ort der Selbstkonstitution: Die Objektwerdung der Dinge

Die Darstellung kolonialer Objekte wird durch weiße Blicke europäischer Subjektivitäten stratifiziert. Doch musste, so die Leitfrage des Vortrags, nicht auch das Objekt zunächst als etwas konzeptualisiert werden, an dem das Subjekt sich als gänzlich Anderes entwerfen konnte? Als etwas, an dessen Rahmung sich die Ver-Objektifizierung der als fremd markierten Nicht-Subjekte orientieren konnte? Ausgehend von den in der Kolonie ›Niederländisch-Brasilien‹ entstandenen Stilleben des Malers Albert Eckhout (1640-1646) soll der simultane Prozess von Othering und Selbstaffirmation als grundlegend visuell verankert analysiert werden und auf sein postkoloniales Potenzial hin geprüft werden.

In kolonialen Darstellungen (koloniale Motive aus europäischer Hand) werden durch ›Blickregimes‹ (Schmidt-Linsenhoff 2010) Machtstrukturen entworfen, verhandelt und gefestigt. Die Debatten um den körperlosen Blick des männlichen Betrachters und die Darstellung über-sichtbarer fremder Objekten sowie verdinglichter Körper verknüpfen postkoloniale Fragen der Philosophie mit denen der Kunstgeschichte. In der Analyse weißer Blickregimes lassen sich Prozesse des Otherings und der Selbstaffirmation (Hostettler 2020) als etwas aufzeigen, das sich nicht ohne Visualisierungsprozesse denken lässt.

Innerhalb jener postkolonialen Diskurse zum hegemonialen Blick und visuell vermachteten Körpern verbleibt der Fokus zumeist auf dem Status der – europäisch-männlichen wie kolonial-verdinglichten – Subjekte, während die visuelle Konstruktion des Objekts anhand des nicht-menschlichen Dings in den Hintergrund tritt. Dabei sind zentrale Konzepte der postkolonialen Theorie, wie u.a. die Frage nach der Verdinglichung von Subjekten, also ihrer Objektifizierung, nur zu verstehen, wenn man das kolonialisierte Andere zum europäisch-rationalen Subjekt befragt: das visualisierbare koloniale Objekt.

Anhand der Besonderheiten der Stilleben Albert Eckhouts sollen drei Aspekte dieses dichotomen Subjekt-Objekt-Verhältnisses untersucht werden:

Erstens wird das Verhältnis von terra, als fruchtbar-weiblicher Erdkreis, und mundus, als moralisch-männliche Welt, erörtert (Ramachandran 2015). Besonders die hügelig-landschaftlich anmutende Anordnung der über-lebensgroßen Gegenstände im Bild, aber auch ihre, für das Genre unübliche Platzierung unter freiem Himmel sind Ausgangspunkt der Analyse. Die Verlandschaftlichung der fremden Früchte (terra) unter geistig-weltlichem Himmel (mundus) erweitert den Diskurs von Androzentrismus und hegemonialem weiß-Sein um die Konnotation der Körper(losigkeit) zwischen Objekt und Subjekt.

Zweitens wird anhand der malerischen Textur der Bildgegenstände die Objekt-Konstitution im Blick des Subjekts analysiert. Der Glanz der Oberflächen sowie die Spuren menschlichen Handelns an den Objekten, bspw. Schnittflächen, stehen im Mittelpunkt (Barthes 1972). Das Subjekt bemisst sich am Gegenstand, welches in seiner Übersetzung auf die Leinwand im doppelten Sinne zu betrachtbarer Oberfläche, zum Objekt par excellence, wird.

Drittens wird die Verortung der Objekte im zentralperspektivischen Raum als Universalisierungs-Gestus untersucht (Hentschel 2001). In Bezug auf die für Stilleben ungewöhnliche Darstellung der Früchte unter freiem Himmel wird der sog. ›Fensterblick‹ der Zentralperspektive zitiert. Er übersetzt das metaphysische Konzept der Unendlichkeit in eine malerisch fassbare Abstraktion (Alberti 1435). Der Horizont, welcher im ›Fensterblick‹ den perspektivischen Fluchtpunkt einlöst, wird dem Blick der Betrachterin jedoch durch die Früchte selbst verwehrt. Zugleich heben sie sich als dichtgestapelter Umriss vor dem Himmel ab und werden zur vermessbaren, fremden Landschaft. Im Zentrum steht der Zweifel am sichtbaren Fremden als Denken und der Denkbarekeit des Fremden in der malerischen Umsetzung des die Unendlichkeit bannenden Fluchtpunktes.

Das koloniale Objekt in Albert Eckhouts Stilleben birgt die Möglichkeit, grundlegende Fragen zum visuell konzipierten Anderen des europäischen Subjekts neu zu formulieren.

Faets

„The subaltern speaks through dying.“ Postkoloniale Verobjektivierungen im Zeichen nekropolitischen Macht

In ihrem einflussreichen Aufsatz *Can the Subaltern speak?* (Spivak 2008) hat die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak die für die postkoloniale Theorie und die Subaltern Studies zentrale Frage nach einer möglichen Sprechfähigkeit derer aufgeworfen, die aus allen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Diskursen ausgeschlossen werden. Dabei hat Spivak auf ihre eigene Frage letztlich eine verneinende Antwort gegeben: Unter den gegenwärtigen Bedingungen postkolonialer Macht und Herrschaft kann es kein öffentliches Sprechen und keine Artikulation der Subalternen geben, da die hegemonialen sozialen Praktiken und politischen Strukturen gerade auf dem konstitutiven Ausschluss der Subalternen, d.h. auf ihrer Sprach- und Stimmlosigkeit innerhalb der herrschenden Diskurse beruhen.

In einem jüngeren Gespräch mit Francis Wade hat Spivak ihre postkoloniale Machtkritik noch einmal entscheidend verschärft und zugespitzt: Gegenüber ihrer früheren Konzentration auf diskursive und sprachliche Machtdynamiken fokussiert Spivak ihr Machtverständnis nun stärker auf gesellschaftliche und politische Praktiken der gezielten Vernachlässigung, Zerstörung und Tötung subalternen Lebensformen, die sie in der programmatischen Formulierung bündelt: „The Subaltern speaks through dying“ (Spivak 2021). In diesem Zusammenhang denkt Spivak an ganz unterschiedliche Kontexte postkolonialer Vermachtung, in denen vielfältige Formen postkolonialer Gewalt wirksam werden, u.a. an den global in Kauf genommenen Tod geflüchteter Menschen im Rahmen westlicher Grenzregime und Sicherheitsdispositive, aber bspw. auch an das durch die herrschende Staatsregierung aktiv betriebene Sterbenlassen der verarmten Landbevölkerung in Indien.

Der Vortrag möchte an Spivaks Radikalisierung des postkolonialen Nachdenkens über Macht anknüpfen und dabei die theoretischen Implikationen ausloten, die mit der Verschiebung der Perspektive von der Leitfrage „Can the Subaltern speak?“ hin zur Diagnose „The Subaltern speaks through dying“ einhergehen. Diese bestehen dabei, so die These, zentral in einer verstärkten Politisierung der postkolonialen Debatte mit einem speziellen Blick auf unterschiedliche Tötungsmechanismen heutiger postkolonialer Machtstrukturen und Konfliktstrukturen, in denen das Leben subalternen Bevölkerungsgruppen gefährdet und immer stärker aufs Spiel gesetzt wird.

In einem zweiten Schritt soll dann ausgehend von Spivaks Überlegungen der Fokus erweitert und auf Achille Mbembes postkoloniales Konzept der nekropolitischen Macht gerichtet werden (Mbembe 2003; 2014; 2017). Dabei versteht Mbembe unter Nekropolitik spezifische Formen einer zeitgenössischen Politik des Todes, in der das gute Leben der einen auf dem schlechten Leben der anderen, genauer: auf der Verobjektivierung der Anderen und der daraus folgenden Zerstörung ihrer Leben beruht. Nekropolitik bezeichnet hierbei die Art und Weise, in der das Leben der einen an das Leiden und den Tod der anderen gebunden wird. Die westliche imperiale Lebensweise begreift Mbembe dabei in ihrer relationalen Verschränkung mit der postkolonialen Rassifizierung, Unterdrückung und Vernichtung der kolonisierten Bevölkerungen im Globalen Süden, besonders in Afrika.

Der Vortrag will auf dieser Basis fragen, inwieweit die globale Einrichtung von Todeswelten, u.a. in heutigen Flüchtlingslagern, Gefängnissen, Ghettos, Slums, Grenzzonen oder Stadträndern, sowohl an die Verdinglichung von Subjekten zu Objekten als auch an die nekropolitische Entstellung von Körpern zu Leichen und Kadavern gebunden ist. Die VerÄnderung und Desubjektivierung subalternen Körper möchte ich von hier aus einerseits als deren Verobjektivierung und Entmenschlichung lesen. Andererseits möchte ich untersuchen, ob sich aus einer kritischen Relektüre der Konzeption des Objekts letztlich nicht auch ein Widerstandspotential gegen die Tötbarkeit menschlicher Körper gewinnen lässt.

Panel 25 (Chair: Oberprantacher)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 382

von Negenborn

Ein unmoralisches Angebot? Preisgerechtigkeit in digitalen Märkten

Preise sind keine wertfreien Größen, sondern spiegeln moralische Werte in Märkten wider und formen sie sogar. So erodieren ethische Normen, wenn die Kosten für das Befolgen dieser Normen steigen: Verhaltensökonomische Experimente zeigen, wie die Bereitschaft zu vermeintlich moralisch ‚richtigem‘ Handeln direkt mit dem Preis für dieses Handeln korreliert (vgl. Falk/Szech 2013). Etabliert sich ein neuer Preis am Markt, verschiebt sich damit auch allmählich die normative Bewertung. Für manche Güter und Dienstleistungen erscheint jeder Preis moralisch ‚falsch‘, weshalb Märkte hier als sittenwidrig erachtet und mitunter verboten werden – Beispiele reichen von der Leihmutterchaft bis zum Zwergenwerfen (Roth 2007). Doch der Zusammenhang von Marktpreis und moralischem Kompass ist nicht nur Bestandteil theoretischer und empirischer Forschung, sondern auch des öffentlichen Diskurses, wenn beispielsweise Bundeslandwirtschaftsministerin Klöckner „Preise als Zeichen von Wertschätzung“ bezeichnet (Kostolnik 2020).

‚Märkte‘ als Ort der Preisbildung wandeln sich im Zuge einer zunehmenden Digitalisierung von physischen Marktplätzen zu virtuellen Plattformen. Dies verändert sowohl die dort realisierten Preise als auch ihre ethische Beurteilung, was insbesondere am Phänomen sog. ‚personalisierter‘ oder ‚dynamischer‘ Preise deutlich wird. So bot der Online-Versandhändler Amazon schon im Jahr 2000 verschiedenen Kunden identische Produkte zu unterschiedlichen Preisen an (Xia et al. 2004). Was damals großen Widerstand hervorrief und eine Entschuldigung des Händlers nötig machte, scheint heute gängige und akzeptierte Praxis. Bei der Buchung von Dienstleistungen wie Flügen und Unterkünften ist mittlerweile vielen Konsumentinnen bewusst, dass der angebotene Preis individuell angepasst und ‚personalisiert‘ ist (Genth et al. 2016), und auch bei materiellen Gütern im Einzelhandel ist eine wachsende Dynamisierung der Preise zu beobachten (vgl. Abschnitt 2.3 dieses Beitrags).

Wie aber ist diese neue Form der Preisbildung moralisch zu bewerten? Wenn Preise als Mechanismus zu verstehen sind, mit dem knappe Güter der Befriedigung konkurrierenden Bedürfnisse zugeteilt werden (Mankiw/Taylor 2016: 311), so haben sie direkte Auswirkung auf die Verteilungsgerechtigkeit in einer Gesellschaft. Können personalisierte Preise in digitalen Märkten gerechtigkeitsfördernd wirken oder müssen sie, mit den Worten des Wirtschaftsnobelpreisträgers Paul Krugman gesprochen, als grundsätzlich „unfair“ (2000: A35) verworfen werden?

Dieser Frage soll im Beitrag nachgegangen werden. Insbesondere wird das Argument untersucht, dass eine konsequente Form der Preispersonalisierung durchaus wirtschaftsphilosophische und intuitive Kriterien von Preisgerechtigkeit erfüllen kann, dass also personalisierte Preise nicht generell als ‚unfair‘ zu werten

sind. Denn sie können eine Form von Gleichheit schaffen, die einheitliche Preise klassischer Märkte nicht zu erreichen vermögen: Während Einheitspreise bloß eine Gleichbehandlung auf der Ebene nomineller Kosten bewirken, ermöglichen personalisierte Kosten durch ihre Berücksichtigung individueller Bedürfnisse eine Gleichheit auf der Ebene des tatsächlich realisierten Nutzens.

Zur Beleuchtung dieses Gedankens stellt der Beitrag zunächst die Praxis personalisierter Preise in digitalen Märkten dar. Die dortige Preisbildung hat sich durch die neue Bedeutung von Daten im Zuge der Digitalisierung grundlegend verändert und spiegelt das ökonomische Prinzip einer Preisdifferenzierung ersten Grades wider. Anschließend wird der Frage nach der (Un-)Gerechtigkeit von Preisen in zweierlei Hinsicht nachgegangen. So ist erstens eine Bepreisung in Abhängigkeit von der Nachfrage im Allgemeinen zu bewerten, in Abgrenzung also zu rein angebotsorientierten oder objektinhärenter Wertzuschreibungen. Zweitens muss die Bepreisung in Abhängigkeit von *individueller* Nachfrage im Speziellen, d.h. auf Basis der persönlichen Bedürfnisse, betrachtet werden. Ist letzten Endes erst ein personalisiertes Angebot auch ein moralisches Angebot?

Bojanowski

Principles of a Just Economy

In "Why Not Socialism," Jerry Cohen attempts to articulate two fundamental normative principles of socialism: The principle of socialist equality of opportunity and the principle of community. Cohen draws on a widely shared and very real experience, the experience of a camping trip. The small-scale economy of a camping trip, Cohen claims, is naturally and usually organized according to socialist principles. If, by contrast, we started to run the camping trip economy by capitalist principles, it would lose its attraction. The reason for not organizing our large-scale economy according to these principles is not that their normative content is flawed, but rather that we don't know how to implement them efficiently.

Jason Brennan has tried to show that Cohen's argument in favor of socialism rests on, what we might call, a false equivalence claim. According to Brennan, Cohen compares ideal socialism with real capitalism where he should either compare ideal socialism with ideal capitalism or real socialism with real capitalism. Cohen's camping trip, supposedly, rests on the assumption that everyone acts virtuously, while in capitalism, Cohen assumes that people are morally flawed. This incongruence between ideal socialism and real capitalism is at the root of what Brennan calls "The Cohen Fallacy."

Unfortunately, Jerry Cohen died before he could have responded to these criticisms. In this paper, I want to show why the camping trip argument has been fundamentally misunderstood. The argument is not based on a false equivalence claim. Cohen does not presuppose entirely virtuous behavior under socialism and vicious behavior under capitalism. Instead, just as Socrates in the "Meno," Cohen attempts to find out what virtue is. Not individual virtue, however, but the virtue,

or normative principles, of a just economy. The camping trip scenario functions as a model case of an economy where we abstract from complex implementation problems. As soon as we abstract from these problems, we realize that socialist principles should be the guiding principles of a just economy. However, as long as our thinking is distracted by questions about the realization of these normative principles, we are less convinced that they are correct. Once our thinking is cleared from these considerations, we also clearly see the value of socialist principles. The camping trip scenario makes us aware that we judge an economy to be deficient if it systematically advantages people based on their good brute luck. Cohen believes this to be an essential feature of the capitalist market economy. In other words, if the economic process is guided by the idea of bad brute luck compensation, we no longer talk about capitalism. The socialist economy Cohen envisions, by contrast, systematically eliminates differences in wealth and income based on brute luck.

In this paper, I will first restate what I take to be the luck egalitarian ideal of Cohen's camping trip argument. I will then turn to Jason Brennan's objection that the camping trip argument is based on a false equivalence claim. In response to Brennan, I will show why his objection misfires. Cohen nowhere compares ideal socialism to real capitalism but instead attempts to establish a principle of a just economy. As it turns out, Brennan disagrees with Cohen about the principles of a just economy, but he never clearly states this disagreement. In the final section, I'll explain what the real normative disagreement between Cohen and Brennan is. The virtuous agents in Brennan's Mickey Mouse Clubhouse need to correct the unjust results of an ethically deficient economy. The principles according to which these virtuous agents act are in part sufficitarian and in part luck egalitarian. Working out the normative differences between his normative principles and Cohen's principle of "socialist equality of opportunity" and the "principle of community" would have been the project Brennan should have embarked on. Instead of accusing Cohen of operating on a false equivalence claim, Brennan should have shown why this principle is an adequate articulation of a capitalist market economy and why it is preferred over Cohen's principles from a justice point of view. Brennan directs his attention to what he misdiagnoses as "The Cohen Fallacy" and thus fundamentally misses his target. Cohen's camping trip invites us to engage in a debate about the normative foundations of a just economy. This is where the heart of the matter lies and where criticism should be directed.

Traunwieser

Sinnvolle Arbeit durch Verantwortung - eine Notwendigkeit, über das "Nichtschadens-Prinzip" hinauszugehen

Angesichts der Probleme, die Unternehmen in der Post-COVID-Ära derzeit und weltweit mit Mitarbeiterfluktuation haben, kommt sinnvoller Arbeit große Bedeutung zu. Verantwortung als Gesamtkonzept steht im Gegensatz zu destruktivem/

schädlichem Verhalten und muss über das Nichtschadens-Prinzip hinausgehen. Es sind vor allem diese unvollkommenen, schwächeren und selbstgewählten Verantwortlichkeiten ohne rechtliche oder moralische Durchsetzbarkeit, die Verbesserungen für Personen im Kontext von Arbeit, Arbeitsgestaltung und Organisationen schaffen.

Panel 26 (Chair: Knauss)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 383

Krude

Wie ist eine Technikethik mit Heidegger möglich?

Martin Heideggers Arbeit zur Technik hat seit Jahrzehnten einen starken Einfluss auf systematische Überlegungen der Technikethik. Die Beschäftigung mit ‚Vorträge und Aufsätze‘ (GA 7) dient hier einerseits dazu, den Technikbegriff in einer Radikalität zu reflektieren. Andererseits dient sie als Grundlage für eine kritische Auseinandersetzung mit der Technik, die diese als eine bedrohliche Verschiebung unseres Verhältnisses zur Welt begreift. Die Untiefen des Heideggerschen Denkens bringen allerdings eine Reihe von Schwierigkeiten für diese Nutzung mit sich. In meinem Vortrag versuche ich eine Lesart von Heideggers Technikphilosophie zu entwickeln, die diesen Schwierigkeiten begegnet. Nach dieser Lesart, ist Heideggers Philosophie keineswegs technikkritisch, sondern kann dabei helfen das emanzipatorische Potential der Technik zu entwickeln.

Es ist schwierig, aus der Philosophie Martin Heideggers tragfähige Schlüsse für ethische Problemstellung zu ziehen. Dies liegt in drei Schwierigkeiten begründet. Erstens ist Heideggers Methodologie und Terminologie derartig in sich abgeschlossen, dass eine Übertragung seiner Überlegungen für die systematische Philosophie vor großen Herausforderungen steht. Zweitens meidet Heidegger die Verwendung ausdrücklich normativen Vokabulars, was eine Übertragung auf ethische Fragestellungen besonders schwierig gestaltet. Zuletzt wirft Heideggers Unterstützung des Nationalsozialismus Fragen danach auf, wie klar sich gerade seine normativen Positionierungen von faschistischem Gedankengut abgrenzen lassen.

Dennoch liegt es nahe, Überlegungen aus Heideggers Werk für Fragestellungen der Technikethik anwendbar zu machen. Heidegger betrachtet Technik nicht als bloßes Instrument menschlicher Entscheidungen, sondern arbeitet sie als dasjenige Element heraus, das unsere gesamte Beziehung zur Welt prägt. Diese Analyse ermöglicht eine Weitung und Vertiefung des Denkens über Technik. Zugleich bleibt es aber ausgesprochen schwierig, die ethische Dimension dieses Technikbegriffs zu klären. Zwar führt Heidegger das Wesen der Technik eng zusammen mit der höchsten Gefahr der Seinsvergessenheit. Es ist zudem schwer möglich, sich bei der Lektüre dem Eindruck einer äußerst konservativen Haltung zu erwehren. In der Literatur besteht dementsprechend ein breiter Kon-

sens darüber, Heidegger als technikkritisch zu lesen, so etwa bei Dreyfus (1995), Feenberg (1999), Thomson (2005) und Wrathall (2019). Heidegger verwehrt sich seinerseits aber ausdrücklich gegen eine technikfeindliche Lesart seiner Texte. Es gibt eine ganze Reihe von Textstellen, welche die Gefahr sogar ausdrücklich als hoffnungsvolle Entwicklung benennen.

Ausgehend von diesen Passagen möchte ich versuchen, den beschriebenen Schwierigkeiten einer systematischen Nutzung von Heideggers Technikethik zu begegnen. Ich schlage eine Lesart vor, die den Technikbegriff ausdrücklich in den Zusammenhang von Heideggers später Philosophie einbaut. Nach dieser Lesart kann die Technik unser Verhältnis zum Sein auf eine grundsätzlich neue Ebene heben, indem sie einen Neuanfang menschlichen Denkens ermöglicht. Gerade indem die Technik die Metaphysik auf ihre Spitze treibt, wird ihre Überwindung möglich. Diese Lesart erlaubt daher, die Radikalität des Heideggerschen Technikbegriff noch pointierter herauszuarbeiten. Sie kann zudem wertvolle Ressourcen für eine nuancierte Technikethik freilegen. Zuletzt kann sie auch dabei helfen, die Ergebnisse von Heideggers Technikphilosophie stärker von seinen eigenen reaktionären Neigungen zu emanzipieren.

Rautenberg

The Solution in the Room: A Critical Phenomenology of Conflict Space

Though conflict is almost universally acknowledged in political philosophy, it rarely is investigated as a political phenomenon in its own right. Instead, philosophical approaches to conflict are usually end-state theories, i.e., oriented towards the desirable states of affairs after a conflict has been mastered (Ceva 2016). Moreover, these theories do not fully appreciate the particularities of real conflict participants' experiences and the way these factor in in formulating effective solutions to conflict. Attempting to provide a first step into remedying these shortcomings, this paper discusses the significance of the spatiality of conflict events. Drawing on qualitative interviews I conducted with political actors – politicians, officials, and activists – and on Martin Heidegger's account of space in *Being and Time* (1996), I will argue that conflict space, existentially understood as a space of action, is co-constituted by the respective conflict participants, as well as the location where the conflict unfolds. Understood this way, location and conflict parties' (self-)understandings enable and constrain ways of seeing and acting. This includes to 'see' the solution(s) to a conflict. These solutions are 'there somewhere,' but can be buried by a 'spatial forgetfulness.' Yet, a purely transcendental phenomenology will remain oblivious to the quasi-transcendental, social structures that shape a person's conflict experience. Actual conflicts do not take place behind a 'veil of ignorance;' their situation is not 'ideal.' Instead, conflict spaces, as any other political spaces, are spaces of power. Hence, to illuminate these facets of the phenomenon, phenomenology has to become critical (Guenther 2020). Combining insights from interviews with Black Lives Matter

activists and Rosemarie Garland-Thomson's notion of misfit (2011), I will argue that power shapes conflict space in three ways: who chooses the conflict location/who may enter it; who builds a conflict location/for whom is it built; and the agent-relative difference in scopes of possible actions and experiences afforded by the location. Taking conflict seriously, then, involves coming to grips with the where of conflict.

Gosepath

Zeitliche Begrenzung von Eigentum

Der Vortrag geht aus normativer Perspektive der Frage nach der zeitliche Begrenzung (Befristung) von Eigentum nach. Normative Fragen zeitlicher Liminalität sind basal für die Rechtfertigung der Institution des (Ver)Erbens, die mit der anstehenden großen Vererbungswelle in den westlichen Ländern vermehrt in eine Legitimationskrise gerät: Ist es gerecht, dass Erben ohne eigene Leistung erwerben? Ist es gerecht, dass einige viel und andere wenig erben? Angesichts der normativen Kritik des (Ver)Erbens will der Vortrag dafür argumentieren, dass sich ein „Eigentum auf Lebenszeit“ als systematischer Gegenentwurf denken ließe.

Viele normale Menschen, nicht unbedingt eine bestimmte philosophische Theorie, aber doch viele von ihnen, glauben, dass Eigentum das Recht auf Vererbung einschließt. Obwohl es verschiedene Formen von Bündeln von Eigentumsrechten gibt, gehen die meisten Menschen davon aus, dass das Recht auf Sicherheit des Eigentums, die Übertragbarkeit (nach dem Tod) und die Unbefristetheit (d.h. das Fehlen zeitlicher Beschränkungen des Eigentums) Teil des gesamten Bündels von Eigentumsrechten sind. Dagegen soll im Vortrag gezeigt werden, dass das Recht auf Eigentum keineswegs analytisch mit dem Recht, Eigentum nach dem Tod an eine Person seiner Wahl zu übertragen, einhergehen muss, wie sich an zahlreichen Gegenbeispielen zeigen lässt. Eigentumsrechte sind normalerweise mit einer Reihe von Einschränkungen oder Ausnahmen versehen und sollten dies auch sein: eine Ausnahme für Steuern, eine Ausnahme für Nutzungen, die eine Gefahr für andere darstellen, eine Ausnahme für Enteignungen usw.

Philosophisch wird dabei die Kontroverse um Rechtfertigung von Privateigentum relevant, die bisher zeitliche Aspekte eher wenig beachtet. Im Vortrag wird dafür argumentiert, dass nach der besten Auffassung des Rechts auf Privateigentum dieses als Mittel zur individuellen Freiheit(ssicherung) verstanden werden sollte: Eigentum ist eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit, das eigene Leben ohne ungerechtfertigte Behinderungen und willkürliche Herrschaft zu führen. Wie Freiheit ist Privateigentum ist nur dann gerechtfertigt, wenn es mit der Idee der gleichen Freiheit für alle übereinstimmt. Dies wirft die Frage auf, ob die posthume Übertragbarkeit (nach dem Tod) überhaupt Teil des Bündels von Eigentumsrechten sein sollte, und wenn ja, in welchem Ausmaß.

Wenn das Recht auf Eigentum am besten als Garantie für die eigene Freiheit zu verstehen ist, dann ist das Eigentum (nur) ein notwendiges Mittel für die eigene Freiheit. Wenn man stirbt, hat man keine Freiheit mehr. Nach dem Tod hört der Mensch auf zu existieren (zumindest in einem weltlichen Sinne). Er oder sie kann keine Freiheiten mehr genießen, und daher bedarf es auch keiner Bedingungen mehr, die ihre Möglichkeit sichern. Damit haben die Toten auch kein Recht auf Privateigentum mehr. Der potenzielle Erblasser hat also nach seinem Tod keinen berechtigten Anspruch auf das, was früher sein rechtmäßiges Eigentum war. „Eigentum auf Lebenszeit“ lässt sich so als systematischer Gegenentwurf weiter denken.

Panel 27 (Chair: Pistol)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 386

Jungkeit

Die nicht-realistische Erkenntnisthypothese ist der realistischen Erkenntnisthypothese aus praktischen Erwägungen vorzuziehen: Sie führt zu besseren Ergebnissen.

Ausgangslage: Der Common Sense Realismus ist das naheliegende Verständnis zur Natur der Realität und ist auch eine akademisch verteidigte Position. Es ist die Position, dass unser Weltbild ein Abbild der Außenwelt ist: Dass wir die Dinge so sehen, wie sie unabhängig von uns sind. Seit Anfang der westlichen Philosophie werden Probleme mit der realistischen Hypothese diskutiert. Z.B. dass die Außenwelt viele Informationen gar nicht liefert: Dass das dreidimensionale visuelle Erlebnis aus den etwas verschobenen Daten der beiden Augen berechnet wird. Dass das Wissen, um welchen Typ Auto es sich handelt, aus der Erfahrung beisteuert wird. Dass die Frage, ob der wechselnde Sonnenstand am Himmel durch die Bewegung der Sonne, oder durch die Rotation der Erde verursacht wird, sich auf der Basis der Sinneseindrücke gar nicht entscheiden lässt. Aus diesen Überlegungen entwickeln sich anti-realistische, idealistische, oder konstruktivistische Hypothesen. Sie gehen davon aus, dass der Beobachter einen mehr oder weniger großen Einfluss auf das hat, was er Realität nennt.

Problemstellung: Allerdings hat die anti-realistische Hypothese zur Natur der Realität den entscheidenden Nachteil, dass die Realität damit ihren objektiven Charakter verliert, denn sie hat dann einen subjektiven Anteil. Daher ist die anti-realistische seit Beginn der Diskussion stark umstritten. Keine der Positionen konnte sich bisher durchsetzen. Eine Entscheidung ist nicht in Sicht. Der Öffentlichkeit kann keine Empfehlung gegeben werden. Die Frage ist, ob unter der Bedingung der Unsicherheit trotzdem eine Empfehlung möglich ist.

Methode: Der Vorschlag ist, in dieser Situation eine einfache Heuristik, „Pascal’s Wager“ anzuwenden. Vereinfacht gesagt, sagt sie aus: „Betrachte die

negativen Folgen, wenn die Entscheidung falsch war. Wähle die Alternative mit den geringsten negativen Folgen.“

Ergebnis: Das Ergebnis der Anwendung von Pascal's Wager ist: Die negativen Konsequenzen sind bei der Unangemessenheit der Realismushypothese höher, weil die nicht-realistische Hypothese defensiver ist. Daraus folgt, dass die anti-realistische Hypothese der realistischen Hypothese vorzuziehen ist.

Implikationen: Da gemäß der anti-realistischen Hypothese der Beobachter einen wesentlichen Anteil bei der Erkenntnis hat, gilt Realität als ein viel schwächerer Referenzpunkt als unter der realistischen Hypothese. Die Bewusstmachung dieser Situation kann die Bildung von Überzeugungen und die Vorbereitung von Entscheidungen verbessern. Unter anderem auf folgende Weise: Es können aus der nicht-realistischen Hypothese Heuristiken für die Praxis abgeleitet werden. Wenn man davon ausgeht, dass man im Erkenntnisprozess grundsätzlich interpretiert, dann folgt daraus, dass die Vorstellung von Realität nicht objektiv ist, sondern vielmehr eine individuelle und kollektive Interpretation. Das fördert eine kritische Einstellung gegenüber bestimmten Interpretationen, beispielsweise: Es es fragwürdig, den „Satan“ in den Rauchwolken der brennenden Twin-Towers zu sehen; von unterschiedlichen menschlichen Rassen auszugehen; den alten Mann als dement zu bezeichnen, wenn er einen Namen vergisst, den kleinen Jungen aber als unkonzentriert; einen Überfall auf ein Nachbarland eine „Befreiung“ zu nennen; einen Menschen eine „Hexe“ zu nennen und ihn zu verbrennen; ein Schwein nur als Nahrungsmittel zu verstehen.

Stock

Wider das Philosophenkönigtum. Plotin über Selbstverantwortung

Platons Politeia zufolge sollen die Philosophinnen und Philosophen regieren, die durch ihre Schau des Guten die höchste Einsicht erlangt haben, und die daher wissen, was für den Staat insgesamt und jedes seiner Mitglieder am besten ist. Der Neuplatoniker Plotin (204-270 n. Chr.) hingegen wendet sich scharf gegen diejenigen, die von den Göttern oder den guten Menschen verlangen, ihre Retter zu sein und sich um sie zu kümmern. Diese Zurückweisung der Philosophenherrschaft kommt nicht, wie bisweilen angenommen wird, einer selbstsüchtigen Weltflucht des Weisen gleich. Sie beruht auch nicht einfach auf einer Resignation angesichts instabiler politischer Verhältnisse. Der Grund für Abwendung von der Philosophenherrschaft beruht vielmehr auf einem grundlegend anderen Menschenbild, das radikal die Selbstverantwortlichkeit jedes einzelnen unterstreicht. Plotin konstatiert, dass es in dieser Welt nicht zum Besten steht, dass die Schlechten herrschen, dass es Krieg gibt, dass die Guten unterdrückt werden. Zugleich nimmt er an, dass der Kosmos gut eingerichtet ist, dass es eine Vorsehung gibt, und er überlegt folglich, ob das Schlechte, das den Guten zukommt, Strafe sein könnte (vielleicht gar für Taten aus einem vorherigen Leben) oder ob es zumindest andere gute Konsequenzen haben könne. Diese Annahme mündet jedoch nicht in eine fatalistische Haltung. Die Guten sollen nicht einfach hoffen,

dass Unrecht irgendwann bestraft und Gerechtigkeit belohnt werde. Plotin kritisiert kompromisslos diejenigen, die sich von Schlechteren überwältigen lassen, für ihre selbstverschuldete Schwäche. Gerettet würden die tapfer Kämpfenden, nicht die Betenden, und gesund werde auch nur der, der etwas dafür tue. Niemand soll sich einfach ausruhen in der Meinung, er sei an seinem Unglück nicht schuld: Wenn die Beherrschten feige sind, dann ist es nur recht, wenn die Schlechteren sie beherrschen. Und diese Schwachen dürfen sich auch nicht einfach wünschen, dass die Guten als Regenten für sie Sorge tragen. Jede Seele hat Plotin zufolge nämlich eine Verbindung zur intelligiblen Welt, keine Seele steigt vollständig ab. Daher haben alle Menschen die prinzipielle Möglichkeit zum Aufstieg, und es wäre nicht angemessen, sie zu bevormunden und ihnen die Chance zu nehmen, aus eigener Kraft aufzusteigen. Zwar erreichen nur wenige den Aufstieg zum Göttlichen, aber Plotin will die Menge deshalb keiner philosophischen Diktatur unterwerfen. Ein gute Einrichtung des Staates ist gleichwohl ein Ziel. Wer die Verbesserung des Staates anstrebt, muss sich Plotin zufolge zunächst um seine eigene Selbstverbesserung kümmern, aber er oder sie soll sich auch darum bemühen, „dass gute Regenten entstünden“ – was einen guten Regenten auszeichnet, bestimmt Plotin allerdings nur indirekt. Und eben diese Sorge und Bemühung um bessere Regenten ist auch die Aufgabe des Weisen. Er strebt getrennt von alltäglichen Belangen nach der Einung, und er sorgt sich zugleich um andere – und damit um das Wohl des Staates und seiner Bürger. Anders als Sokrates entfaltete Plotin seine „Sorge um die anderen“ und seine philosophische Tätigkeit nicht auf den Plätzen Athens, sondern im geschützten Rückzugsraum der Schule und des Hauses, als Lehrer und als Vormund für Waisen. Das ist eine bescheidenere Aufgabe für die Philosophen als die des Philosophenkönigs, aber eine, die den Menschen ihre Freiheit und Selbstverantwortung lässt.

Kazmierski

Autonomie als Kontrolle? Bemerkungen zum autonomen Handeln im antiken und modernen Sinne ausgehend von Thukydides

Der Ausdruck ‚Autonomie‘ ist ursprünglich eine griechische Begriffsprägung. Eines der frühesten Zeugnisse ihrer Verwendung findet sich in einer Passage der „Historien“ des Thukydides (ca. 454-399 v. Chr.). In dem thukydideischen Geschichtswerk steht der Peloponnesische Krieg (431-404 v. Chr.) im Mittelpunkt, eine der wohl geschichtsträchtigsten militärischen Auseinandersetzungen der Antike zwischen dem von Athen angeführten Attischen Seebund und dem unter der Ägide Spartas stehenden sog. Peloponnesischen Bund.

Die betreffende Passage findet sich im 3. Buch der „Historien“ und gehört zur Rede des Diodotos (Kap. 42-48) – eines athenischen Politikers –, worin sich dieser bei einer Bürgerversammlung dagegen ausspricht, alle männlichen Bewohner von Mytilene, einer sich den athenischen Großmachtbestrebungen widderstehenden und von den Athenern belagerten Stadt auf der Insel Lesbos, zu töten. Zu Beginn dieser Rede ermahnt Diodotos in III 42-45 seine Mitbürger

dazu, weder übereilte noch zornbefüllte Entscheidungen zu treffen und private Interessen zurückzustellen. Er entwirft dann die Notwendigkeit, bei den an Mytilene zu vollziehenden Strafmaßnahmen einzig die Interessen der athenischen Gemeinschaft leitend werden zu lassen. Über die im Krieg überhaupt zum Vorschein kommende menschliche Natur bemerkt er, dass man dieser, sobald sie einmal entfesselt sei, weder durch die Kraft vernünftiger Gesetze noch durch Mittel der Gewalt beikommen könne.

Ausgehend von diesen Erwägungen kennzeichnet Diodotos in III 46 die Haltung der Mytilener mit dem Begriff ‚Autonomie‘. Ziel des Vorgehens gegen eine Gemeinschaft, die nach Autonomie strebe, müsse sein, dieser nicht mit überhöhten Moralvorstellungen oder Strafen zu begegnen, sondern mit ihr so zu verfahren, dass sie den größtmöglichen finanziellen Nutzen bringe; demnach sei es auch künftig entscheidend, Autonomiebestrebungen nicht durch ein Übermaß an militärischer und rechtlicher Gewalt, sondern durch Kontrolle und Überwachung einzudämmen.

Auch heute erscheint der Begriff ‚Autonomie‘ vielfach im Zusammenhang mit der Kontrolle oder Steuerung autonomer Vorgänge. Ein die thukydideischen Ausführungen widerspiegelndes Beispiel ist der aktuelle wissenschaftspolitische, aus systemischen Kontexten abgeleitete Gebrauch des Ausdrucks zur Kennzeichnung der vermeintlichen Unabhängigkeit moderner Universitäten. Dieser hat in den zurückliegenden etwa 35 Jahren dahingehend eine grundlegende Umdeutung erfahren; denn wo noch die „Magna Charta Universitatum“ von 1988 die Autonomie als eine Möglichkeit anspricht, z.B. über die Einheit von Lehre und Forschung zu verfügen, da sieht der Begriff in der sog. „Bologna-Erklärung“ von 1999 bereits die Implementierung der Universitäten in den europäischen Wirtschaftsraum vor, wodurch, wie wir gegenwärtig sehen können, die europäischen Universitäten der immer strikteren direkten oder indirekten Kontrolle und Steuerung durch wirtschaftspolitische Vorgaben unterstellt werden, um sie letztlich einem wertökonomischen Maximalnutzen zuzuführen.

Ziel des Vortrags ist es, zunächst den geschilderten Zusammenhang von Autonomie und Kontrolle im antiken wie modernen Sinne anhand der erwähnten Texte zu zeigen. Im Anschluss soll mit Thukydides die Frage erörtert werden, inwieweit die gegenwärtige europäische Bildungs- und Wissenschaftspolitik überhaupt in der Lage ist, ein autonomes wissenschaftliches Handeln zuzulassen und inwiefern europäische wissenschaftspolitische Maßnahmen der zurückliegenden Jahrzehnte an einen Krieg gegen das, was wir Wissenschaftsfreiheit nennen können, erinnern.

Methodisch soll darauf hingewiesen werden, dass antike Texte nicht (wie in den sonst üblichen altertumswissenschaftlichen Zusammenhängen) zwangsläufig und nur als historische Zeugnisse zu behandeln sind, sondern einen Beitrag leisten können, moderne moralphilosophische Diskurse zu erhellen.

Panel 28 (Chair: Neher)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 387

Hogh

„Auch die Natur wartet auf die Revolution.“ Herbert Marcuse kritische Theorie der Natur heute

Die Kritische Theorie hat sich in der jüngeren Vergangenheit kaum mit Fragen der Naturzerstörung und des Klimawandels beschäftigt. In den grundlegenden Arbeiten ihrer gegenwärtigen Vertreter:innen finden sich höchstens kürzere Bemerkungen zu einer Ethik der Natur, jedoch kaum systematisch angeleitete Versuche, das begriffliche Instrumentarium entsprechend weiterzuentwickeln, wodurch der Eindruck entsteht, dass ethische Überlegungen in Bezug auf die Natur nur ein Anhängsel oder ein Anwendungsfall der normativen Gesellschaftstheorie sind. Das hat auch damit zu tun, dass die gegenwärtige Kritische Theorie die zentrale geschichtsphilosophische Perspektive der frühen Kritischen Theorie verabschiedet hat. Diese bestand darin, die Entwicklung der menschlichen Gattung im Anschluss an Hegel und Marx aus der Art und Weise zu begreifen, wie sie sich die äußere Natur aneignet und welche Folgen dies für die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander hat. War das Verhältnis zur äußeren Natur auf diese Weise von zentraler Bedeutung für Adorno, Horkheimer und Marcuse, so verschob sich der Fokus der Kritischen Theorie spätestens mit der von Habermas angestoßenen kommunikationstheoretischen und intersubjektiven Wende zugunsten einer solchen sozial- und rechtsphilosophischen Beschäftigung mit der kapitalistischen Gesellschaft, die das Verhältnis dieser Gesellschaft zur äußeren Natur nicht mehr eigens thematisierte.

Dies beginnt sich gegenwärtig zu ändern. In Nancy Frasers und Rahel Jaeggis gemeinsamen Überlegungen findet sich der Gedanke, dass das durch den Kapitalismus bestimmte Verhältnis der Menschheit zur Natur als ein „ökologischer Widerspruch“ zu verstehen ist: „Das Kapital ist zugleich angewiesen auf seine eigenen ‚natürlichen‘ Bedingungen der Möglichkeit und hat die Tendenz, diese zu destabilisieren.“ Bedarf der Kapitalismus natürlicher Ressourcen zur Reproduktion der Arbeitsfähigkeit der Menschen und zur Produktion von zu veräußernden Gütern, so gräbt er sich durch die rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und durch die Verschmutzung von Böden und Gewässern nicht nur seine eigenen Existenzbedingungen ab, er gefährdet so auch das Überleben der Menschheit.

Es ist dieser Gedanke, der in der frühen Kritischen Theorie im Anschluss an Marx bereits eine gewisse Relevanz hatte und der sowohl für ein Verständnis der Gegenwart als auch für einen Beitrag der Kritischen Theorie zu einer aktuellen Ethik der Natur weiterführend ist. Zwar lässt sich auch in der frühen Kritischen Theorie keine systematische Ethik der Natur finden, jedoch eine ganze Reihe an theoretischen Modellen, anhand derer Grundzüge einer kritischen Ethik der Natur herausgearbeitet werden können. In meinem Vortrag werde ich den Überlegungen nachgehen, die Herbert Marcuse in dem Kapitel Natur und Revolution aus seinem 1972 erschienenen Buch Konterrevolution und Revolte nachgehen,

das viele Aspekte der heutigen Diskussionen zwischen Ökozentrismus und Anthropozentrismus vorwegnimmt und außerdem die Brücke zu neueren rechtstheoretischen Ansätzen schlägt, in der der Natur ein Rechtsstatus verliehen wird.

Colligs

„Grüner Kapitalismus“ und destruktiver Fortschritt

Die zerstörerischen Folgen der Klimakrise – regelmäßige Großbrände, Überflutungen, Stürme und Dürren – sind mittlerweile zum Normalzustand geworden. Ebenso wie die Corona-Krise, die durch die Verminderung der Lebensräume von Wildtieren zumindest mit hervorgerufen wurde, sind all die aufgezählten Phänomene Symptome eines in höchstem Maße konflikthaft gewordenen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Die durch dieses konflikthafte Verhältnis bedingte Krise wurde während der Corona- Pandemie in den Medien zuweilen als „Rache der Natur“ beschrieben, also mit der Vorstellung verbunden, dass die Natur als metaphorisches Subjekt Vergeltung sucht für die ihr angetane Gewalt, die etwa in dem Umgang mit Wildtieren auf dem Markt in Wuhan aufscheint. In dem Bild von der „Rache“ ist die Vorstellung enthalten, dass es sich hier um ein Verhältnis zwischen zwei Antagonisten handelt, wobei die Natur als das Opfer menschlichen Handelns vorgestellt wird, das nun zurückschlägt – eine Rahmenerzählung, in die sich also so ziemlich jede ökologische Krise einordnen ließe.

Eine ähnliche Vorstellung findet sich interessanterweise bereits in den Arbeiten Friedrich Engels, der den Beginn der Industrialisierung mit dem in der Dialektik der Natur aufgeworfenen Gedanken kommentiert, dass wir uns nicht zu sehr mit „unsern menschlichen Siegen über die Natur [schmeicheln sollten]“, denn: „Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andere, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben“. Eine solche Sichtweise auf das Mensch-Natur Verhältnis kann zwar dessen Konfliktpotential benennen, aber nur um den Preis der Vereinfachung, dass es sich bei Mensch und Natur um aufeinandertreffende und also voneinander isolierbare Entitäten handelt, deren Antagonismus und Differenz dabei selbst als eine natürliche verstanden wird. Wie unter anderem Marx herausstellt, ist dieser Antagonismus aber eben nicht „natürlich“ im Sinne einer unveränderbaren ahistorischen Eigenschaft, sondern der „unheilbare Riss“ im „Stoffwechsel mit der Natur“ ist vielmehr durch die gegenwärtige menschliche Produktionsweise hervorgebracht.

Der Antagonismus zwischen Natur und Mensch erscheint unter dieser Perspektive als das Resultat einer spezifischen (kapitalistischen) Produktionsweise, die aber in einen breiteren Kontext eines dialektischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur eingebunden bleibt, in dem Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte untrennbar miteinander verbunden sind. Der Mensch ist der Natur also nicht nur entgegengesetzt, sondern seine Fähigkeit destruktive Effekte hervorzubringen, rührt vielmehr daher, dass er selbst Teil der Natur ist. In

diesem Sinne sind die sich häufenden vermeintlichen Naturkatastrophen Folgen des Handelns des Menschen als Naturwesen. Im Vortrag soll dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur als einem dialektischen nachgespürt werden und aufgezeigt werden, warum die kapitalistische Produktionsweise unweigerlich neue ökologische Krisen hervorbringt, deren Gewinne privatisiert und deren Kosten entlang bestehender Herrschaftsformen vergesellschaftet werden.

Döller

Dialektischer Materialismus und die Lücke in der Natur

Materialismus der Natur heißt zweierlei: es heißt zum einen, dass die Materialität der Natur durch soziale Vollzüge der Hervorbringung konstituiert ist. Zum anderen aber heißt es, dass die Materialität der Natur nicht vollständig in der Hervorbringung von sozialen Vollzügen aufgeht, vielmehr bringen soziale Formierungsakte einen Seinsrest der ersten Natur in der zweiten Natur mit hervor. Mit dieser Beschreibung ist eine konstitutive Spannung im Verhältnis von Sozialität und Materialität der Natur beschrieben. Aus der Perspektive der Kritischen Theorie wird von Theodor W. Adorno und Alfred Schmidt diese Spannung auf ihre Produktivität für eine aktuelle materialistische Gesellschaftstheorie hin analysiert, die den Begriff der Natur ins Zentrum stellt, um von dort her begrifflich aufweisen zu können, wie das unverfügbare Potential der durch Kapitalisierungsprozesse verfügbar gemachten Natur zugleich eine Gegenwändigkeit in dem Begriff der Natur selbst zu entfalten vermag.

Mit Autorinnen wie Nancy Fraser wird diese Spannung in der gegenwärtigen Diskussion noch einmal auf den Punkt einer krisenhaften Zuspitzung hin verschärft. Einerseits ist die Differenz von „kapitalisierter“ und „nicht-kapitalisierter Natur“ konstitutiv für die objektive Form der Reproduktion des Wertgesetzes. Andererseits aber versteht auch Fraser die Differenz von ihrer prinzipiellen Kontestation in sozialen Kämpfen, die es vermögen die Grenze von „kapitalisierbarer“ und „nicht-kapitalisierbarer Natur“ zu verlagern und zu verschieben. Die Bewegung der zunehmenden Integration der Natur in soziale Formierungsakte führt dazu, die Akte der kapitalförmigen Formierung selbst in seiner Krisenförmigkeit sichtbar zu machen und für emanzipatorische Formierungsakte zu öffnen, die zugleich die Unverfügbarkeit der Natur in ihre Widerstandspraktiken mit aufnehmen.

Der Vortrag setzt sich zum Ziel eine Konzeption eines dialektischen Materialismus zu skizzieren, der beide begrifflichen Momente zu erläutern vermag. Daran stellen sich die Anschlussfragen, wie und wodurch die andere Seite der nicht verfügbar gemachten Natur ein widerständiges Potential entfalten kann, dass sich gegen die Prozesse der sozialen Verfügbarmachung wendet und doch nicht vollständig in sie eingeschrieben werden kann.

Mit dem Begriff der „Lücke in der Natur“ sollen schließlich zwei unterschiedliche Lesarten entwickelt werden, wie die Lücke in der Natur gedacht und vollzogen werden kann. Die eine Lesart begreift die Lücke an der Schwelle zwi-

schen Natur und sozialen Praxisformen. Die Lücke hat hier den Status des Dazwischen, wie es Markus Gabriel beschrieben hat. Die andere Lesart begreift die Lücke in der Natur selbst. Die Lücke hat hier den Status der Ermöglichung und der Konstitution der Differenz von vorsozialer und sozialer Natur. In der Natur bricht die Lücke auf und öffnet sich allererst für die Differenz von Natur und Normativität gesellschaftlicher Praxisformen, wie es von Christoph Menke und Slavoj Žižek beschrieben wurden ist. Die erste Lesart versteht die Lücke epistemologisch, weil sie besagt, dass sich die vorsoziale Natur nur von sozialen Praktiken her erkennen lässt. Die zweite Lesart hingegen versteht die Lücke in der Natur ontologisch, weil sie besagt, dass die vorsoziale Natur Grund und Quelle von gesellschaftlichen Praktiken ist. Beide Lesarten werden begrifflich entwickelt, um für die letzte unter dem Titel „Lücke in der Natur“ zu argumentieren.

Panel 29 (Chair: Scheffels)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 388

Loh

Can you feel my pain tonight? AI-enhanced pain assessment and epistemic injustice

Mainly due to shortages of staff, AI-enhanced pain assessment technologies are slowly gaining traction, especially in areas where patients cannot adequately communicate their pain: Dementia, Parkinson, vigilant coma, postoperative, etc. In these cases, a close monitoring and repeated assessment using surrogate parameters (facial expression, muscle tension, sweat, paralinguistics) in combination with an algorithmic pattern recognition is seen as useful and beneficial. As always, however, these advantages come with technological repercussions for patient's privacy, autonomy, and wellbeing, they may perpetuate existing biases or create their own, or raise other ethical issues.

In this talk, I want focus on a specific ethical problem: The potential epistemic injustices created by algorithmic discrimination in the realm of such pain-assessment technologies. According to many authors, pain is "thought to be private, subjective, self-intimating, and the source of incorrigible knowledge". If this is true, giving more credibility to an algorithmic pain assessment than to the patient's own pain communication not only infringes on their autonomy in an unacceptable way, but also disregards their status as a competent epistemic subject – a "knower", one might even say: the ultimate knower – with regard to their own pain. If this epistemic disregard is due to the patient's membership in a "socially salient group", this constitutes a form of algorithmic discrimination.

Now, one could object that these epistemic injustices cannot occur in the scenarios mentioned, as patients here have no way of communicating their pain. Therefore, while they may be knowers, they cannot give adequate testimony of their knowledge. As a result, they cannot be epistemically wronged and in turn

not be epistemically discriminated against. Against this objection, in the talk I will raise two points: First of all, current attempts try to utilize this technology in the area of occupational health management, where users are very well capable to communicate their pain. As I will argue, two types of potential discriminations based on epistemic injustices arise.

Secondly, the surrogate parameters that the pain-assessment technology mainly relies on are themselves (nonverbal) communication cues. I will argue that while these may be involuntary expressions of pain, they nonetheless transform the patients as knowers of their pain to witnesses capable of giving competent testimony. Therefore, not adequately picking up on these cues not only wrongs the patients with regard to their wellbeing in the sense of insufficient therapeutical responses. Also, they are wronged epistemically. If based on the membership in a socially salient group, this may result in (algorithmic) discriminations.

The aim of the talk is not only to explore the specific questions surrounding epistemic injustices with regard to AI-enhanced pain-assessment. By doing so, it also seeks to give an overall account of epistemic injustice as a special form of algorithmic discrimination.

Behrendt

Affected in the loop – A workable solution to dangers of statistical discrimination through Artificial Intelligence?

My talk aims to identify cases where statistical generalizations through Artificial Intelligence (AI) and Big Data are morally problematic and discuss possible solutions. Statistical generalizations play an essential role in new data processing technologies. The latter base their recommendations on algorithms that extrapolate the tracked behavior of single actors under the premise that reliable predictions about future goals and intentions can be made from this evidence. Or, in the case of Big Data applications, they make decisions about one entire class of users based on characteristics of only some (ideally a representative majority) of its members. In many instances, generalizations are obviously useful and politically important. But they also seem to come with a threat of discrimination. If, for example, there is a correlation between certain features of interest and the membership in a marginalized group, statistical generalizations will turn out to track membership in that group, and so will the differential treatment based on them – which, according to standard accounts, amounts to discrimination (cf. Altman 2020; Moreau 2020; Lippert-Rasmussen 2014).

Since AI systems based on big data autonomously discover statistical relationships in a dataset, it is paramount to carefully select the algorithm's "target variables" (the desired traits) and "class labels" (the corresponding proxy traits) not only to avoid direct proxy discrimination but also because different selections may "unintentionally parse the problem in such a way that happens to systematically disadvantage protected classes" (Barocas and Selbst 2016, p.

678). Significantly, even if carefully designed such that specific variables (e.g., gender, race, origin, etc.) are removed from the algorithm to avoid incidents of direct proxy discrimination, certain groups may still suffer from disproportionate disparate impact. This is because other seemingly innocuous variables (e.g., neighbourhood, education, vocabulary, hobbies, etc.) correlate with particular group membership. AI systems detect such patterns and treat new data points according to these correlations (Wachter 2020).

In order to overcome such dangers of statistical discrimination, I suggest an “affected in the loop principle” (ALP) as opposed to “human-in-the-loop” machine learning, in which human experts provide feedback to an AI on the generated output, or “human-on-the-loop” in which they monitor the use of an AI. The core idea is this: If it is morally wrong to disadvantage persons on the basis of group membership, then it is crucial to exclude certain group related informations. One possible implementation would be anti-discrimination AI that makes correlations between group membership and other characteristics transparent. One advantage of ALP is that it respects the demand for informational self-determination. Data subjects must be given the opportunity to decide for themselves which of their data is used in AI applications.

Müller

Can Algorithms Free Us?

One fundamental puzzle in the philosophical study of authority is to explain why one person may make a decision over another even though persons are moral equals to one another in democratic societies. If it is the case that as citizens, we are all free and equal, how is it possible that others can make decisions over us that deeply influence, and often stifle, our autonomy, wellbeing and life plans? Why are we – as moral equals – dependent on other people’s decisions and control when it comes to, for example, school and university admission, grades, job applications, pay rises, criminal sentencing, or academic funding decisions?

Many of those relations of authority are constituted by social asymmetries: between teacher and student, employer and employee, judge and defendant, administrator and petitioner, and so on. On the face of it, these social asymmetries – in power, status, or knowledge – seem incompatible with our equal moral status, because they enable some to control, or dominate, others. In the paper, I first explore what, if anything, makes these asymmetric relations morally problematic. I argue that we should be fundamentally concerned about the unequal distribution of benefits and burdens within these relationships, instead of others metrics like contestability, accountability, transparency, or consent.

Second, I ask whether substituting human judgement and decisionmaking with algorithmic decision-making – ‘rule by automation’ (Sparks & Jayaram) – can alleviate the normatively problematic nature of some of these social asymmetries. Can algorithms free us from morally problematic relationships of control and authority? I argue that merely substituting human decisionmaking

with algorithmic decisionmaking cannot free us, as long as it reproduces the unequal distribution of benefits and burdens. Instead, we need to think about in which contexts deploying algorithmic decisionmaking can equalize the distribution of benefits and burdens (or advantages and disadvantages) within socially asymmetric relations.

As an example, I discuss the relationship between physician and patient, which is traditionally characterised by an asymmetry of knowledge between both parties that potentially translates into a morally problematic asymmetry: physicians are able to influence, manipulate, and effectively control patients in virtue of their expert knowledge. Importantly, while consent is an important precondition of physician intervention, its capacity to ameliorate what is morally problematic about the asymmetry is limited. In such cases, algorithms can potentially free us from if (and only if) they are deployed with the aim of balancing the distribution of burdens and benefits to the advantage of the patient. However, where this is not the case, algorithmic decisionmaking is no improvement on the status quo – in fact, it often leaves those disadvantaged in social asymmetries worse off.

Panel 30 (Chair: Minkyung Kim)

Freitag, 30. September 2022, 11.00 - 12.30

Raum: HS 389

Wellmann

Philosophie als hypoleptisches Geschehen

Die Aneignung philosophiehistorischer Kenntnisse gilt nach gegenwärtigem Stand der fachdidaktischen Diskussion nicht als das Ziel von Philosophieunterricht. Im Verhältnis zu seinem eigentlichen Ziel – das Philosophieren zu lernen – kommt ihr allenfalls eine dienende Funktion zu. Eine Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie soll im Unterricht folglich nicht um ihrer selbst willen stattfinden, sondern lediglich insoweit, als sie ein geeignetes Mittel darstellt, um die Kompetenzentwicklung im Philosophieren zu unterstützen. Inwieweit dies der Fall ist, wird dabei innerhalb der Fachdidaktik unterschiedlich beurteilt. Ein sokratisches Gespräch etwa soll – zu seinem Vorteil – ganz ohne Texte und philosophiegeschichtliche Kenntnisse auskommen können. Unter dem Leitbegriff der Problemorientierung wird die Philosophiegeschichte hingegen zumeist als eine Art Thesaurus für die Durchführung von „Expertenbefragungen“ (Martens) aufgefasst. Eine Einbeziehung auch älterer, in einem engeren Sinne „historischer“ Texte wird damit zwar durchaus nahegelegt; dies aber gerade nicht, weil sie zur Geschichte der Philosophie gehören, sondern aufgrund ihrer bewährten Eignung als Impulsgeber für die Bearbeitung philosophischer Probleme im Unterricht.

Im Vortrag soll erläutert werden, dass das Verhältnis von Philosophieunterricht und Philosophiegeschichte in solchen und anderen gegenwärtigen Ansätzen noch nicht in befriedigender Weise erfasst wird. Im Hauptteil soll daher eine Konzeption entwickelt werden, die eben dies zu leisten versucht. Hierzu wird

Philosophiegeschichte und Philosophie überhaupt als ein hypoleptisches Geschehen beschrieben, an dem auch die Lernenden im Unterricht partizipieren, und einige Voraussetzungen, Charakteristika und didaktische Implikationen eines so verstandenen Philosophierens entfaltet.

Lanius

Wertevermittlung im Philosophie- und Ethikunterricht? Intellektuelle Tugenden und kognitive Emotionen

Angesichts immenser gesellschaftlicher Herausforderungen wie Klimakrise, Corona-Pandemie, Digitalisierung ist die Forderung nach einer soliden Wertevermittlung in Schule und insbesondere im Philosophie- und Ethikunterricht wieder lauter geworden. Gegen eine solche Forderung wird meist unter Rückgriff auf das Neutralitätsgebot argumentiert. In scheinbarem Einklang mit dieser Argumentation stehen die allgemein akzeptierten Bildungsziele, die Urteils- und Reflexionskompetenz der Schüler*innen zu stärken und ihre individuelle Autonomie zu fördern. In meinem Vortrag möchte ich zeigen, dass wir uns mit der Akzeptanz dieser Ziele gegen den Anschein bereits darauf festlegen, dass der Philosophie- und Ethikunterricht in weiten Teilen wertorientiert sein muss und dass insbesondere das Neutralitätsgebot keine Wertneutralität mit sich bringen kann. Grundsätzlich ist (Schul-)Bildung ohne ein Minimum normativer Setzung gar nicht möglich. Wie Schaber (2010, 152ff.) eindrücklich gezeigt hat, ist bereits das Autonomieideal der Bildung nicht wertfrei. Es bedarf selbst einer normativen Rechtfertigung und kann mit anderen Werten kollidieren. Praktisch folgt aus dieser minimalen Zielsetzung aber noch mehr. Denn wenn wir die individuelle Autonomie der Schüler*innen fördern und ihre Urteils- und Reflexionskompetenz stärken wollen, müssen wir nicht nur Inhalte und Fähigkeiten vermitteln, sondern auch motivationale und volitionale Bereitschaften, die – der einflussreichen Definition von Weinert (2001, 27f.) zufolge – elementarer Bestandteil von Kompetenzen sind. Diese Bereitschaften sind jedoch nicht wertneutral, sondern, so meine These, Ausdruck von epistemischen Werten. Wenn das richtig ist, müssen didaktische Interventionen zur Stärkung der Urteils- und Reflexionskompetenz, wenn sie nicht auf halbem Weg scheitern wollen, notwendigerweise auch die Vermittlung dieser Werte zum Ziel haben. Denn wenn der Philosophie- und Ethikunterricht die Schüler*innen in die Lage versetzen soll, kritisch über ihr Handeln zu reflektieren und sich begründet mit den eigenen normativen Orientierungen auseinanderzusetzen, müssen nicht nur bestimmte Fähigkeiten gefördert, sondern auch kognitive Emotionen wie Wahrheitsliebe und intellektuelle Tugenden wie Offenheit für Kritik (Siegel 1988; Sherman und White 2003; Riggs 2003; Scheffler 2010) vermittelt werden. Ohne eine grundlegende Wertschätzung von Gründen und einer positiven Haltung gegenüber argumentativem Austausch ist schwer vorstellbar, wie man in der Lage sein soll, sein Handeln zu reflektieren und sich begründet mit den eigenen normativen Orientierungen auseinanderzusetzen. Dann wäre auch die von Meyer (2011) zu Recht geforderte „dialogische

Gesprächskultur“ für den Philosophie- und Ethikunterricht nicht zu haben. Um praktisch „in einem gemeinsamen Gespräch mit anderen Gründen nachgehen zu können“ (Meyer 2011, S. 238), bedarf es entsprechender kognitiver Emotionen und intellektueller Tugenden. Die Vermittlung dieser Emotionen und Tugenden ist jedoch weit von weltanschaulicher oder religiöser Indoktrination entfernt und damit durchaus mit einem differenzierten Verständnis des Neutralitätsgebots vereinbar. Zudem ist die Vermittlung dieser epistemischer Werte auch fachwissenschaftlich begründet, wie das Thein (2020, S. 26) allgemein für didaktische Prinzipien fordert. So ist – analog zur Begründung der Problemorientierung durch Tiedemann (2013) – eine solche Praxis epistemischer und intellektueller Tugenden der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie immanent. Manche Wissenschaftstheoretiker*innen wie McIntyre (2020) erheben die „wissenschaftliche Haltung“ gar zum kennzeichnenden Merkmal der Wissenschaft. So gibt das Ziel der Fachwissenschaft Philosophie bestimmte Normen des Philosophierens für den Unterricht vor; wenn wir philosophieren, sollten wir empfänglich für Gründe und offen für Kritik sein. Auf einer solchen Praxis epistemischer und intellektueller Tugenden beruht auch maßgeblich die von Meyer angestrebte dialogische Gesprächskultur, in der, wie Feldman (2009, S. 70) an anderer Stelle fordert, Argumentieren als ein Werkzeug des Verstehens zu begreifen ist. Diese intellektuellen Tugenden sind nun keine im engeren Sinn ethischen Tugenden, sondern ergeben sich unmittelbar aus dem Anspruch der Philosophie als Erkenntniswissenschaft und der didaktischen Zielvorgabe der Förderung individueller Autonomie. Dennoch beziehen sich die zu vermittelnden Tugenden auch auf nicht-epistemische Werte, insofern deren Geltung Erkenntnisprojekte, wie sie im Philosophieunterricht stattfinden, überhaupt erst möglich machen. Das aber sind insbesondere moralische Werte, wie sie in den Grundrechten ihren Ausdruck finden.

Franceschini

Von anderen divergieren können. In Richtung einer post-pragmatistischen Philosophiedidaktik?

Die Entwicklung einer philosophischen Didaktik, die in ihren Prozessen auch bildungsphilosophischen Reflexionen entstehen lässt, scheint die Konzeption neuer Zugänge für den Philosophieunterricht zu ermöglichen. Der Vortrag will das Potential einer post-pragmatistischen Philosophiedidaktik anhand eines Beispiels – das Werk vom Robert Brandom – explorieren. Brandoms Auffassung des Pragmatismus weist Brüche mit der eigenen philosophischen Tradition auf, insbesondere gegenüber assimilatatorische Elementen des Pragmatismus. Brandom erarbeitet jedoch auf kreative Weise Begrifflichkeiten dieser Tradition, um zu einer neuen Konzeption zu gelangen. Werke wie „Between saying and doing“ (2008) oder „Perspectives on Pragmatism“ (2011) sowie die neuste Auseinandersetzung mit Autoren der Philosophiegeschichte (wie Hegel, A Spirit of Trust 2019) lassen ein klares Potential auch für die Philosophiedidaktik erscheinen. Dabei geht es mir weniger darum, die theoretische Struktur von Brandoms Denken (norma-

tive Pragmatik, inferentielle Semantik, Expressiver Rationalismus vgl. Turbanti 2017) oder Brandoms Idealismus-Rezeption (vgl. Thein 2013) zu rekonstruieren, sondern eine Auffassung von philosophischer Didaktik zu skizzieren. Der Vortrag geht von der Möglichkeit aus, dass sich aus Brandoms Philosophieverständnis von bildungsphilosophische Gedanken ergeben, die es erlauben, begriffliche Lernprozesse zu gestalten. Als besonders interessant erweist sich die Gestaltung von Lernprozessen, die eine kritische Leseart hervorbringen können. Ausgehend von der intellektuellen Trajektorie des Brandoms Werks will sich der Vortrag zum Teil mit einer post-pragmatistischen Konzeption von Lernprozessen befassen, wie sie schon früher in „Making it explicit“ Ausdruck gefunden haben – als „playing the game of giving and asking for reasons“ – zum Teil aber auch mit der Neugestaltung dieser Praktiken aufgrund neuerer Entwicklungen, die eine kritische Leseart und philosophische Lernprozesse intelligibel schaffen, d.h. Praktiken, die erfunden und ausgehandelt werden. Konkret geht es um die Öffnung dualistischer Prozesse in Richtung von Triangulationen, die unsere rationalen Maßstäbe in Frage stellen können und Selbstständigkeit in Verhältnis zu momentanen Tendenzen gewinnen können, in denen unser Denken verstrickt bleibt. Anders gesagt, dynamische Begrifflichkeiten zu schaffen, die es uns ermöglichen, ein Veränderungspotential zu erfassen. Daher wird Brandoms Denken auch in der Konstellation des Post-Pragmatismus zusammen mit anderen Autoren – wie Rorty und Cavell – in Hinblick auf dieses Ziel und auf die philosophische Bildung diskutiert. Schlussendlich wird Ansicht hinterfragt werden und neue Einsichten in Hinblick auf gewöhnliche Denkpraktiken erwogen werden. Dies erlaubt es, eine Praxis zu skizzieren, die den Geist dieser Unternehmung (eine Art „expressive Denkfreiheit“) für eine philosophische Didaktik konzeptualisiert. Es wird diskutiert, inwieweit diese Praktiken einen methodischen Eingang in die Philosophiedidaktik finden können bzw. inwiefern sie einer Veränderung bedürfen.

Panelprogramm, Freitag, 13.30

Panel 31 (Chair: Hogh)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 381

Uckmann

Natur, Naturalismus und die Einheit des Seins bei Philippe Descola

Neher

Freiheit und Natur im Anthropozän: Ein Plädoyer für Unterschiede

Vor dem Hintergrund der Klimakrise und dem globalen politischen Versagen in dem Umgang mit dieser, erneuert sich eine Kritik an einem modernen Denken, das auf dem Gegensatz von Freiheit, Politik, Gesellschaft auf der einen Seite und Natur auf der anderen Seite fußt. Die Moderne sei, wie es Bruno Latour erklärt, in zwei Kammern organisiert: In Natur und Gesellschaft, in Wissenschaft und Politik, in Natur- und Gesellschaftswissenschaft, in Tatsachen und Werte, Subjekt und Objekt. Latour entwickelte bereits Ende der 1990er Jahre eine politische Philosophie, die den Dualismus von Mensch und Natur aufbricht und an die Stelle des Gegensatzes die gemeinsame Handlungsfähigkeit als Aktanten setzt. Unter dem Namen „New Materialism“ versammeln sich Theoretiker:innen, die daran anschließend jeden kategorialen Unterschied zwischen Mensch und Natur die exklusive Verbindung von Handlungsfähigkeit (agency) und Subjektivität zurückweisen.

Ich werde in dem Vortrag aufzeigen, dass die Kritik an dem Dualismus von Mensch und Natur bzw. Subjekt und Objekt wie sie in dieser Strömung formuliert wird, letztlich gegenüber den Herausforderungen der Klimakrise handlungsunfähig macht und ein politisch emanzipatorischer Begriff von Freiheit durch die Absage an jede Unterscheidung von Mensch und Natur verunmöglicht wird.

Ich orientiere mich bei der Bestimmung eines politisch emanzipatorischen Freiheitsbegriffs an der Tradition der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Mit Axel Honneth und Rahel Jaeggi bestimme ich Freiheit als soziale Freiheit. Von Freiheit kann demnach dann die Rede sein, wenn wir eine Situation, wie Rahel Jaeggi sagt, sowohl als gegeben als auch als gemacht begreifen können und sie uns Handlungsoptionen eröffnet, die wir kollektiv und individuell ergreifen können. Kritische Theorie wird dann relevant, wenn diese Handlungsoptionen verstellt sind. Eine zentrale Voraussetzung für Kritische Theorie ist demnach die Fähigkeit eine Unterscheidung zwischen gegeben und gemacht treffen zu können. Natur und Gesellschaft sind zwei Begriffe, die dieser Unterscheidung dienen. Zugleich können sie aber auch ein Gedankengefängnis oder ein ideologischer Vorwand sein, eine gesellschaftliche Situation als unveränderbar zu beschreiben. Während mit Blick auf geschlechtliche Ungleichheit oder Rassismus die Unterscheidung von Natur und Gesellschaft in ihrem ideologischen Gehalt entschlüsselt werden kann, möchte ich dafür argumentieren, dass gerade die Klimakatastrophe und die Anthropozändiagnose eine Unterscheidung von Natur und Gesellschaft sogar erforderlichlich macht.

Mit dem New Materialism teile ich die Feststellung, dass es angesichts der Klimakrise nicht ausreicht „Natur“ ausschließlich als soziale Repräsentation zu fassen. Anders als der New Materialism werde ich nicht für eine symmetrische

Betrachtung von Mensch und Natur bzw. von menschlich und nicht-menschlich und damit in einer Einebnung aller Unterschiede argumentieren, sondern für die Schärfung des Freiheits- und Handlungsbegriffs durch die Stärkung des Naturbegriffs als einer der menschlichen Freiheit unverfügbaren Grundlage. Erst vor diesem Hintergrund ist eine zeitgemäße Kritik der politischen Philosophie der Moderne und einem starren dualistischen Denken möglich.

Stieber

Kritische Naturphilosophie nach Adorno/Horkheimer und Roger Caillois

Ist der Naturbegriff in den letzten Jahrzehnten zunehmend aus den geistes- und sozialwissenschaftlichen Debatten verschwunden, scheint seine Relevanz angesichts der ökologischen Zerstörungen wieder dringlich. Konstatierte Heisenberg noch 1955, dass „zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht, daß er keine anderen Partner oder Gegner mehr findet“, so kehrt die äußere Natur in vielen aktuellen Zeitdiagnosen als eigenständiger Akteur zurück. Diese taufen das gegenwärtige Zeitalter auf den Namen des Anthropozäns und zielen auf eine Problematisierung des beschädigten Resonanzverhältnisses zwischen Menschen, anderen Lebewesen und Dingen. Die Natur wird in ihnen nicht mehr ausschließlich als eine passive Stofflichkeit beschrieben, über die der Mensch beliebig verfügen könne, sondern als eine Handlungsmacht, die agiert und reagiert.

Ob jedoch der Natur selbst Eigenschaften von Subjektivität zukommen – etwa Intentionen, Produktivität oder Imagination – also die Frage ob sinnvollerweise von einem Natursubjekt gesprochen werden kann, ist innerhalb der philosophischen Tradition wiederkehrend aufgegriffen worden: Sie reicht zurück bis zu den Naturphilosophien der Vorsokratiker und findet ihre neuzeitliche Formulierung in den philosophischen Systemen von Bruno, Spinoza, Schelling, Goethe und mit größerer kritischer Distanz auch noch im Denken von Marx. Ihre Naturphilosophien stellten vielfach den Versuch dar, nach dem Wegfall der sakralen Tradition bzw. ihrer Reduktion aufs Private weiterhin metaphysische Impulse zu bewahren. So trat zunehmend der Natur- und Lebensbegriff an die vakante Stelle Gottes und wurde zur Chiffre einer Materialität, die nicht ausschließlich auf den Menschen und seine Selbsterhaltungsinteressen reduzierbar ist.

In den Nachkriegsjahrzehnten war es vorrangig die Kritische Theorie in Anschluss an Adornos und Horkheimers Dialektik der Aufklärung, die eine Gesellschaftskritik mit einer grundsätzlichen Kritik der Naturbeherrschung verband. Ihre Analysen erblicken in der Entzauberung der Natur zu einer bloß passiven Materie zugleich eine Selbstverdinglichung des Menschen – bleibt er doch als Naturwesen weiterhin ein Teil von ihr. Und es ist diese Verschränkung von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft, die in der zweiten und dritten Generation der Kritischen Theorie eine Dethematisierung erfährt und zugunsten einer ausschließlich intersubjektiven Konzeption aufgelöst wird. Verdinglichung wird nun

auf soziale Verhältnisse beschränkt, die zudem lediglich als Kommunikations- oder Anerkennungsprozesse beschrieben werden. Ein instrumentelles Verhältnis zur äußeren Natur setzen sie dagegen als notwendig voraus.

Trotz dieser offensichtlichen Vereinseitigungen der Kritischen Theorie ist das Verhältnis zum Naturbegriff aber bereits innerhalb der älteren Kritischen Theorie alles andere als eindeutig. Deshalb soll der Vortrag einer in Adornos und Horkheimers Denken schon angelegten Ambivalenz zwischen Affirmation und Kritik von Naturbeherrschung nachspüren. In einem zweiten Schritt werden ihre Überlegungen mit Roger Caillois' Naturphilosophie verglichen, der sie unter anderem wesentliche Impulse ihres Lebens- und Mimesis-Begriffes verdanken. Stärker noch als der Ansatz der Kritischen Theoretiker fasst Caillois Natur weniger in Kategorien von Selbsterhaltung oder Mangel auf, sondern vielmehr als ein Ausdruck des Überschusses der Materie. Abschließend sollen mögliche Anschlüsse an gegenwärtige Debatten zur Ökologie und Umweltethik skizziert werden, etwa zur Frage der Begründung einer Umweltethik (physiozentrische vs. anthropozentrische Ansätze).

Panel 32 (Chair: Rüger)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 382

Seim

Zur normativen Spezifität konsultativer Bürger:innenbeteiligung

Der normative Status konsultativer Bürger:innenbeteiligungsverfahren innerhalb des Prozesses politischer Entscheidungsfindung ist nicht ausreichend theoretisiert. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Ergebnisse öffentlicher Konsultationen die gewählten Entscheidungsträger:innen nicht formal binden und letztere somit formal auch gegenteilig entscheiden können. Ob und inwieweit Repräsentant:innen trotz formaler Unverbindlichkeit dennoch politisch an die Ergebnisse gebunden sein sollten, ist unklar. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich daher mit der Frage, ob und inwieweit die Ergebnisse formal unverbindlicher Beteiligungsverfahren umgesetzt werden sollten. Im Zuge der Beantwortung dieser Frage arbeitet der Beitrag die normative Spezifität konsultativer Beteiligungsverfahren heraus, welche diese von Instrumenten der direkten Demokratie einerseits und informellen öffentlichen Diskursen andererseits unterscheidet.

Um diese Frage adäquat zu beantworten, geht der Beitrag von einem systemischen Verständnis politischer Willensbildung aus. Jede Theorie politischer Legitimität enthält normative Kriterien, anhand derer die Legitimität politischer Entscheidungsfindung beurteilt werden kann. Die Grundthesen des vorgeschlagenen systemischen Ansatzes lauten, dass erstens kein einzelnes Verfahren politischer Willensbildung, egal welche Theorie politischer Legitimität und somit welche Legitimitätskriterien angenommen werden, alle Kriterien vollumfänglich

erfüllen kann. Zweitens wird angenommen, dass verschiedene Verfahren über verschiedene Stärken und Schwächen verfügen, weshalb eine intelligente Kombination verschiedener Verfahren die jeweils vorgeschlagenen Kriterien politischer Legitimität oftmals besser erfüllt als einzelne Verfahren. Drittens ist eine abschließende Einschätzung der Stärken und Schwächen einzelner Verfahren nur durch eine komparative und kontextsensitive Analyse verschiedener Verfahren möglich.

Dies gilt auch im Kontext konsultativer Bürger:innenbeteiligungsverfahren. Anhand der Kriterien der Repräsentativität und der Informiertheit kann beispielhaft gezeigt werden, dass weder die Willensbildung konsultativer Beteiligungsverfahren noch die repräsentativer Organe Legitimitätskriterien vollumfänglich erfüllen können. Darüber hinaus lässt sich durch einen Vergleich beider Formen der Willensbildung feststellen, dass sie über jeweils verschiedene Schwächen und Stärken verfügen. Eine intelligente Kombination beider Verfahren hat somit das Potenzial, eine insgesamt repräsentativere und informiertere Beteiligung zu verwirklichen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich für die Frage, inwieweit die Ergebnisse unverbindlicher Beteiligungsverfahren umgesetzt werden sollten, zwei Punkte festhalten. Einerseits können die Stärken konsultativer Beteiligung eine gewisse politische Verbindlichkeit der Ergebnisse begründen. Andererseits können ihre Schwächen Abweichungen von den Ergebnissen rechtfertigen. Konsultative Beteiligungsverfahren eröffnen also in der Regel die Möglichkeit, die Präferenzen der Bürgerinnen und Bürger auf eine solche Art und Weise in den Willensbildungs- und Entscheidungsprozess repräsentativer Organe zu integrieren, die zwar recht effektiv ist, letztere aber dennoch nicht vollständig bindet. Diese Feststellung macht die normative Spezifität öffentlicher Konsultation im Vergleich zu informellen öffentlichen Diskursen einerseits und Instrumenten der direkten Demokratie andererseits aus.

Dieser Befund hat auch Auswirkungen auf die interne Gestaltung von konsultativen Beteiligungsverfahren und kann mitunter die Notwendigkeit einer unterschiedlichen Ausgestaltung von verbindlichen und unverbindlichen Verfahren begründen. So ist anzunehmen, dass die Frage nach der legitimen Zusammensetzung des Demos jeweils unterschiedlich beantwortet werden muss. Beispielsweise könnte der Befund die Annahme plausibilisieren, dass einige Personen zwar über ein Teilhaberecht an Konsultationsverfahren, aber nicht an verbindlichen Entscheidungsverfahren verfügen sollten.

Kropf

Die ethische Bedeutung der Nicht-Blinker im Straßenverkehr. Normative Implikationen abseits der rechtlichen Vorgaben und die Formulierung von Handlungsempfehlungen.

Innerhalb des Straßenverkehrs sind Regeln und Vorschriften für koordiniertes Verhalten unerlässlich, indem beteiligte Personen beispielsweise dem Einsatz-

fahrzeug Vorrang geben, Bodenmarkierungen beachten oder die Geschwindigkeit einhalten. Mit der Straßenverkehrsordnung (StVO) sind in Österreich derartige Handlungen klar geregelt, doch geht damit keineswegs eine ethische Bewertung einher. Insbesondere die fehlende Bereitschaft beim Autofahren zu blinken, kann schwerwiegende Folgen haben und darüber hinaus in ethischer Hinsicht von Bedeutung sein. Das Hauptanliegen dieses Vortrages liegt auf der Darstellung von ethisch relevanten und oftmals vernachlässigten Problemfeldern, rund um das Nicht-Blinken.

Um sich diesem Themenbereich anzunähern, dient zuerst die Gesetzeslage in Österreich, wonach eine Ausrichtung an moralischen Werten erfolgt. Diesbezüglich sind sowohl die „Gesundheit“ als auch die „Solidarität“ von entscheidender Bedeutung und werden in normativem Sinne untersucht. Für den zweiten Wert erfolgt eine Annäherung über das Solidaritätsprinzip der christlichen Sozialethik, wonach sich eine Übereinstimmung mit dem Wert Gesundheit vollzieht. Vor allem den ethisch zumindest umstrittenen Handlungen von Individuen - ohne das entsprechende Blinkverhalten - soll mit Hilfe von normativen Vorgaben entgegengewirkt werden. In diesem Zusammenhang sind zwar unterschiedliche Ursachen für die entsprechende Handlung festzumachen, aber aus ethischer Sicht soll sich vor allem ein stärkeres Bewusstsein für dieses Verhalten einstellen. Unabhängig davon ob Personen darauf vergessen beim Abbiegen zu blinken, es nicht für wichtig erachten den Kreisverkehr mit einem Blink-Signal zu verlassen oder ihr Auto durch gleichzeitige Tätigkeiten nicht mehr ordnungsgemäß kontrollieren könnten. Überall geht es um die Frage nach dem moralisch Richtigen und der ethischen Vertretbarkeit.

Diesbezüglich folgt der Verweis auf moralische Werte, welche um ihrer selbst willen zu erreichen sind und nicht etwa durch ein rein rechtliches Gebot. Neben den unterschiedlichen Spannungsfeldern und dem normativen Orientierungsrahmen, liegt ein zusätzlicher Fokus auf der Konzeption von Handlungsoptionen. Diese sollen sich nicht nur an das Individuum selbst richten, sondern in einem institutionellen Rahmen verinnerlicht und umgesetzt werden. In diesem Zusammenhang bietet sich der interdisziplinäre und interaktive Diskurs an, indem diese beschriebenen Werte und ethischen Überlegungen gemeinsam Behandlung erfahren. Durch diese Vorgehensweise soll sich für das Problem des Nicht-Blinkens - über die rechtliche Schranke hinaus - eine ethische Sensibilität und ein Bewusstsein aufbauen. Jene im Anschluss präsentierten Strategien können die eigenständige Umsetzung und Habitualisierung nach sich ziehen. Folglich sollen Personen diesem Verhalten im Straßenverkehr mehr Aufmerksamkeit schenken, weil sie dies selbst für notwendig erachten.

Fuchs

Verantwortung von Universitäten in der dritten Mission

Welche Rolle und welche Verantwortungen sollen Universitäten in modernen Gesellschaften wahrnehmen? Es wurden verschiedene Theorien darüber entwickelt,

wie der besondere Beitrag von Universitäten zur Gesellschaft verstanden werden kann (Newman 1947; Jaspers 1960; Pelikan 1992). Außerdem haben in den letzten Jahrzehnten gesellschaftliche und akademische Entwicklungen universitäre Reformen nötig gemacht. In meinem Vortrag werde ich, ausgehend von Seumas Miller's (2010) teleologischer Theorie vom Wert sozialer Institutionen, diese universitären Reformen in Kontext setzen und analysieren.

Für Miller sind Universitäten Institutionen, die kollektive Güter schaffen. In meinem Vortrag werde ich universitäre Verantwortung anhand dieser kollektiven Güter verstehen. Kollektive Güter erfüllen die folgenden drei Bedingungen (Miller 2019): Sie (i) resultieren aus einer gemeinsamen Handlung; (ii) sind für die gesamte politische Gemeinschaft verfügbar; und (iii) es besteht gesellschaftlicher Bedarf für diese Güter. Bis vor kurzem wurde Wissen in Form von Wissenschaft und Bildung als das zentrale Gut angesehen, das Universitäten zur Gemeinschaft beitragen können. Zwei Entwicklungen der letzten Jahre haben aber eine Neubewertung dieser Beschränkung auf Wissen notwendig gemacht.

Erstens haben Universitäten neben ihren älteren Funktionen, nämlich der Produktion (Forschung) und Weitergabe (Lehre) von Wissen, eine weitere Funktion aufgenommen, nämlich einen direkten Einfluss auf Wirtschaft und Gesellschaft zu nehmen (Reymen 2019). Diese „dritte Mission“ (third mission) erlaubt verschiedene Spielweisen, zum Beispiel das Konzept einer unternehmerischen Universität (Etzkowitz 2003) oder die Idee, dass Universitäten transformative Akteure im Kontext der großen gesellschaftlichen Herausforderungen darstellen. Diese Entwicklung betrifft besonders die technischen Universitäten, die der Verbindung von Forschung, Lehre und Innovation eine steigende Bedeutung beimessen. Diese neue Mission von Universitäten wirft die politisch philosophische Frage auf, ob und wie Universitäten kollektive Güter neben Profitmaximierung anstreben können. Wie können wir Universitäten als Akteure in der Gesellschaft verstehen, deren Rolle über die Verwaltung von Wissen hinausreicht?

Die zweite Entwicklung betrifft die stärkere Rolle von Universitäten im Zusammenspiel mit den sozialen und wirtschaftlichen Akteuren in ihrem unmittelbaren Ökosystem. Miller erkennt die Rolle von gemeinsamer Handlung an, beschränkt diese aber auf Kollaborationen zwischen Forschern. In den letzten Jahren haben Universitäten jedoch eine intensivere Zusammenarbeit auch mit der Industrie und anderen gesellschaftlichen Akteuren aufgenommen. Diese zunehmende Bedeutung der Zusammenarbeit mit externen Partnern kann in der Forschung (stärkere Bedeutung von Drittmittelfinanzierung), Lehre (in neuen Lehrformaten wie „Challenge Based Learning“) und in der Innovation (studentisches Unternehmertum) beobachtet werden. Eine resultierende Frage ist, ob es in diesem Zusammenhang noch passend ist, die Universität selbst als Adressat von normativen Empfehlungen aufzufassen, oder ob stattdessen ein universitäres Ökosystem im Ganzen als Träger von gesellschaftlicher Verantwortung gesehen werden muss.

Diese Entwicklungen erfordern ein ganzheitliches Bild der Zwecke der dritten Mission von Universitäten und ihren Ökosystemen. Der Fokus meines Vortrags wird auf der Notwendigkeit liegen, bestehende philosophische Theorien zu Universitäten im Lichte dieser neuen Aufgaben zu überdenken.

Panel 33 (Chair: Naumann)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 383

Kipke

Der Status der Moral und das sinnvolle Leben

Es ist eine bleibende Einsicht von Susan Wolfs *Moral Saints*: Die Moral hat nicht immer Vorrang; es gibt mehr, was ein Leben reich macht. Dennoch wirft der Aufsatz erhebliche Probleme auf, gerade wenn man sich Wolfs Sicht auf die Moral zu eigen macht. Drei Probleme seien im Folgenden genannt. Daraufhin werde ich einen Vorschlag präsentieren, wie diese Probleme aufgelöst werden können und Wolfs Ansatz weiterentwickelt werden kann.

1. Wann sollten wir den Forderungen der Moral nachgehen und wann anderen Interessen? Wolf bietet dafür keine Entscheidungskriterien. Mehr noch, sie bezweifelt, dass es solche Kriterien geben kann, d.h. eine übergreifende Theorie, die sowohl der Moral als auch anderen Werten ihren Platz zuweist (438 f.). In ihrer Sicht sind der moralische Standpunkt und der Standpunkt anderer Werte inkommensurabel. Das ist unbefriedigend. Es fehlt eine übergreifende Perspektive.

2. Es bleibt im Rahmen von Wolfs Überlegungen unerklärlich, warum man die Moral nicht zugunsten anderer Interessen ganz unterordnen dürfen sollte. Sie betont zwar, dass wir zur Moral verpflichtet sind, während es solche Pflichten bei anderen Werten nicht gibt (437), aber auf die Frage nach dem Warum hat sie keine Antwort. Es bleibt eine unerklärliche Asymmetrie zwischen der Moral und den „perfektionistischen“ Werten.

3. Wolf unterscheidet in ihrem Aufsatz kaum zwischen positiven und negativen moralischen Pflichten. Das macht ihre Kritik an den *moral saints* etwas undifferenziert. Denn während die Befolgung positiver Pflichten sicherlich mit anderen Interessen, die ein Leben gut machen können, kollidieren kann, gilt das für die Befolgung negativer Pflichten nicht. Und während die Befolgung negativer Pflichten tatsächlich kein „suitable object of passion“ (424) ist, kann die Befolgung von Hilfspflichten durchaus eine solche Leidenschaft sein.

Mein Lösungsvorschlag besteht in der Entwicklung einer solchen übergreifenden Perspektive, wie Wolf sie selbst für unmöglich hält: Die übergeordnete Wertkategorie ist das sinnvolle Leben; Moralität ist nur eine Unterform von Sinnhaftigkeit. Damit schließe ich zugleich an eine gegenwärtige philosophische Debatte an, die bemerkenswerterweise auch von Wolf maßgeblich geprägt wurde: die Debatte um *meaningful life*.

Inwiefern löst dieser – zunächst vielleicht abwegig erscheinende – Vorschlag die geschilderten Probleme? Dass ein sinnvolles Leben das übergeordnete Ziel ist, kann angesichts verbreiteter Annahmen über die Wichtigkeit des „Sinns des Lebens“ ebenso wie durch empirische Belege für die psychologische Relevanz von Sinnerfahrungen plausibel gemacht werden. Moralität kann zu einem sinnvollen Leben beitragen. Für die Frage, auf welche Weise dies geschehen kann, ist die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten entscheidend. Positives moralisches Tun ist hinreichend, um ein Leben sinnvoll zu machen, wie die Hilfe für Hilfsbedürftige oder der Kampf gegen Unterdrückung. Notwendig aber ist es nicht. Es gibt andere Aktivitäten, die ein Leben sinnvoll machen können. Anders bei den negativen Pflichten, vor allem den grundlegenden: Sie sind notwendig für ein sinnvolles Leben, hinreichend aber nicht. Anders gesagt: Die Befolgung negativer Pflichten macht ein Leben noch nicht sinnvoll, ihre Verletzung aber raubt ihm Sinn. In Wolf'scher Diktion: Ja, wir müssen keine moralischen Heiligen sein, um ein sinnvolles Leben zu führen. Aber nein, ein Leben als „moralischer Heiliger“ kann sehr sinnvoll sein. Und nein, die Befolgung grundlegender negativer Pflichten ist unverzichtbar, aber damit sind wir noch längst keine moralischen Heiligen.

Raters

Zuviel Moral? Das „Paradox des Gutmenschen“ nach Susan Wolf

Im utilitaristischen Supererogationismus wird diskutiert, ob es ein ‚moralisches Minimum‘ geben kann, jenseits dessen die Pflicht getan und supererogatives Handeln möglich wäre. In ihrem Essay *Moral Saints* von 1982 wirft Susan Wolf mit der Karikatur der ‚reinen Heiligen‘ die entgegengesetzte Frage auf, ob es so etwas wie eine ‚Obergrenze‘ gibt, jenseits der moralisch wertvolles Handeln dialektisch in moralisch wertloses oder gar moralisch böses Handeln umschlägt? Für eine Theorie der Supererogation wäre das fatal, weil supererogatives Handeln als Handeln jenseits einer solchen Obergrenze angesehen werden könnte, da Supererogationen per definitionem über das moralisch Geforderte hinausgehen sollen. Der Vortrag löst das Problem in vier Schritten.

(1) Einleitend wird Wolfs Unterscheidung von ‚Heiligen der Pflicht‘ und ‚Heiligen der Liebe‘ rekonstruiert.

(2) Vor diesem Hintergrund wird das ‚Paradox des Gutmenschen‘ ausbuchstabiert, dass demonstrative Moralität auf andere moralisch defizient wirken kann, obgleich moralisch wertvolles Handeln doch gemeinhin besonders geschätzt wird.

(3) Einige Standarderklärungen der aktuellen Supererogationsforschung werden kurz widerlegt, um das Paradox schließlich damit zu lösen, dass in moralisch wertvollem Handeln neben der Einsicht in das moralisch Richtige auch etwas zum Ausdruck kommt, das mit Kant als ‚moralische Freiheit‘ bezeichnet werden kann. Anders als bei nur ‚pflichtgemäßem‘ Handeln kommt diese Freiheit im ‚Handeln aus Pflicht‘ zum Ausdruck, weil sich die Akteurin aufgrund ihrer Ein-

sicht in das situativ moralisch Richtige über Eigeninteressen hinwegsetzen kann. In supererogativem Handeln kommt sie in besonderer Weise zum Ausdruck, weil sich die Akteurin sowohl über Eigeninteressen als auch über die (ggfs. gewichtigen) Gründe hinwegsetzen kann, aus denen ihre Handlungsweise vernünftigerweise keine allgemeine Pflicht sein sollte. (3.1) Das Handeln von Wolfs ‚Heiligen aus Pflicht‘ bringt keine ‚moralische Freiheit‘ zum Ausdruck, sondern moralische Eitelkeit. Deshalb wirkt es auf andere moralisch wertlos. Wenn (wie im Fall von Adolf Eichmann) außerdem mangelnde Einsicht in das moralisch Richtige zum Ausdruck kommt, kann das Handeln sogar moralisch schlecht sein. (3.2) Das Handeln von Wolfs ‚Heiligen aus Liebe‘ wirkt auf andere moralisch wertlos, weil es keine Liebe zu anderen, sondern narzisstische Selbstliebe zum Ausdruck bringt, da man niemanden außer sich selbst liebt, wenn man alle Menschen unterschiedslos zu lieben vorgibt. Und wiederum kann ein vorgebliches ‚Handeln aus Liebe‘ sogar moralisch schlecht sein, wenn zudem mangelnde Einsicht in das moralisch Richtige zum Ausdruck kommt.

(4) Damit liefern Wolfs ‚reine Heilige‘ kein Argument für ein ‚Zuviel‘ im Bereich der Moral bzw. gegen den moralischen Wert von Supererogationen, weil ihre ‚Heilige‘ tatsächlich Schein-Heilige sind, die nicht moralisch wertvoll handeln. Dagegen werden zwei mögliche Einwände antizipiert. (4.1) Die moralische Bewunderungswürdigkeit von echten moralischen Heiligen wird nicht infrage gestellt, weil im Handeln eines Pater Maximilian Kolbe beispielsweise tatsächlich ein bewunderungswürdiges Maß an moralischer Freiheit sowie Einsicht in das moralisch Richtige zum Ausdruck kommen. (4.2) Dem möglichen Einwand der Ausnahmemenschen wird entgegengehalten, dass beides auch in banalen Supererogationen zum Ausdruck kommen kann.

Seiche

Effektiver Altruismus - eine Philosophie für Heilige?

In meinem Vortrag möchte ich Wolfs Aufsatz „Moral Saints“ auf die moderne philosophische Strömung und soziale Bewegung des Effektiven Altruismus (EA) beziehen. Eine zentrale Veröffentlichung für die Bewegung ist das 2015 erschienene *The Most Good You Can Do* von Peter Singer. Singer führt darin aus, dass es zu einem vollkommen gelungenen ethischen Leben gehöre, so viel Gutes wie möglich zu tun. Bereits auf den ersten Seiten betont er jedoch, dass das zu tuende Gute individuell verschieden sein kann, und dass effektive Altruist:innen keine Heiligen, sondern ganz alltägliche Personen seien. Singer verwendet dabei explizit die Formulierung „not saints but ordinary people“ und erläutert, dass es nicht um eine individuelle 24/7-Maximierung des guten Handelns ginge. Er verortet effektive Altruist:innen in ihrer konkreten Lebensführung auf der weiten Spanne zwischen einem ethisch minimal akzeptablen und einem ethisch vollkommen gelungenen Leben.

Mit Wolfs Aufsatz möchte ich die Frage stellen, ob diese Abgrenzung vom Ideal des Heiligen und der Notwendigkeit, individuelles moralisches Handeln je-

derzeit zu maximieren, für den Effektiven Altruismus gelingt. Obgleich effektive Altruist:innen nach Singers Charakterisierung individuell nicht nach moralischer Heiligkeit oder ethischer Vollkommenheit streben – scheinbar sogar von diesem Ideal Abstand nehmen – scheint ihnen die Idee eines vollkommen moralischen Lebens doch im Sinne von Wolfs Aufsatz als Ideal zu dienen, an dem sie zumindest bestimmte Handlungen orientieren.

Insbesondere der letzte Abschnitt von Wolfs Aufsatz kann für aktuelle Debatten um den Effektiven Altruismus fruchtbar gemacht werden. Eine eher defensive Perspektive, der gemäß ein Abweichen vom Ideal des größtmöglichen Guten bloß erlaubt ist, scheint natürlicherweise mit dem Grundgedanken des EA einherzugehen, ebenso wie die Forderung, die individuellen Handlungen jederzeit in ihren Auswirkungen auf andere zu prüfen und, sofern für das Individuum möglich, am größten Wohl aller auszurichten. Wolf adressiert genau diese Aspekte und stellt die Frage, welche Rolle die Moral in Bezug auf andere Werte und als Orientierung für Handlungen in unserem Leben einnehmen sollte. Da EA zudem Wolfs Vorschlag des intuitionistischen Vorgehens ablehnen würde, besteht an verschiedenen Stellen direktes und relevantes Diskussionspotenzial zwischen den beiden Positionen, die ich in meinem Vortrag aufeinander beziehen möchte.

Panel 34 (Chair: Loh)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 386

Altanian

Rethinking the Right to Know and the Case for Restorative Epistemic Reparation

The United Nations Commission on Human Rights acknowledges the Right to Know as part of state obligations to combat impunity and thereby protect and promote human rights in the aftermath of “serious crimes under international law”. In light of such an institutionally acknowledged epistemic right of victims, this paper explores the normative foundations of the idea of epistemic reparation in the aftermath of genocide. I argue that epistemic reparation requires not only fulfilment of the informational needs of victims, survivors and descendants, such as provision of knowledge about the atrocities suffered. Taking into account the idea of epistemic injuries, which are part and parcel of genocidal atrocities, epistemic reparation also ought to also re-establish victims’ epistemic standing. This insight is suggested by the fact that genocide is enabled, justified and even prescribed through a genocidal epistemology, an epistemology of ignorance constituted by the propagation of falsehoods and misinformation about social reality as well as abuses of epistemic authority and epistemic authoritarianism. Hence, epistemic reparation ought to correct the dysfunctional epistemic practices that underlie and sustain a genocidal epistemology. It thereby provides victims, sur-

vivors and descendants with epistemic recognition that has been systematically withdrawn from them, making epistemic reparation a crucial element of restorative justice.

El Kassar

Epistemic injustices and epistemic justice in the digital world

It is widely recognized that various algorithms discriminate against people, disadvantage them, exclude them. Predictive policing, recidivism predictions in jurisdiction and automatic facial recognition are among the algorithms that are known to discriminate against non-Whites. Most discussions of these algorithms and their effects take up an ethicist perspective, but the tools of theories of epistemic injustices are just as important for understanding the harm done by these algorithms. In my talk I aim to demonstrate how the tools of theories of epistemic injustices can provide an improved picture of injustice in the digital world. I proceed in two steps. First, I outline how algorithms co-constitute epistemic injustices by discussing three examples: predictive policing, Google's search engine algorithm, automatic gender recognition. On this basis I suggest measures for countering epistemic injustice and working towards epistemic justice in the digital world at large. By including epistemic injustices in my analysis, I am able to show that the measures must not be merely aimed at an individual level, and instead must pursue collective and structural strategies. Simply advocating for individual epistemic virtues and calling for digital education of individuals is not enough in the pursuit of epistemic justice in the digital world.

Hänel

Fragile Epistemic Subjects

Building on the idea of epistemic subjects as "individuals-in-communities" (Grasswick 2004) and knowledge as relational (cf. Pohlhaus 2012), the paper develops a theory of vulnerability as well as agency of fragile epistemic subjects. Feminist epistemologists have convincingly argued that the atomistic and self-sufficient view of knowers of much of classical epistemology is inadequate and have instead argued for knowers as being relationally situated within communities and social structures. Furthermore, standpoint epistemologists have found that an argument can be made for the epistemic privilege of marginalized knowers; yet, such privilege is not given necessarily qua social position or social identity but has to be acquired as a critical standpoint in communities. This paper takes these cues and argues for a theory of fragile epistemic subjects, showing that fragile epistemic subjects are positioned both advantageously as well as disadvantageously in epistemically charged situations. The paper aims to show the dialectical relationship between vulnerability and agency by drawing on examples from philosophy of disability, philosophy of children, and philosophy of

migration. Finally, the paper argues that the dialectical relationship which fragile epistemic subjects have to navigate can be best explained by lessons from recognition theory.

Panel 35 (Chair: Christine Abbt und Gregor Berger)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 387

Runder Tisch mit Dagmar Comtesse, Katrin Meyer und Astrid Séville

Neutralität – politik-philosophische und theoretische Betrachtungen zu einem polarisierenden Begriff

Neutralität ist heute in der politischen Diskussion wieder stark diskutiert. Sind Lieferungen von Schutzhelmen ein neutraler Akt oder bereits eine unzulässige Parteinahme? Ist die Unterstützung von wirtschaftlichen Sanktionen eine selbstverständliche Verpflichtung, die mit der Neutralitätsidee eines demokratischen Staates notwendig einhergeht oder strapaziert solche Solidarisierung die Neutralitätsidee in falscher Weise? Doch nicht erst aktuell, sondern seit jeher und abseits der Tagespolitik bildet die Diskussion um politische Neutralität eine Schlüsseldebatte der modernen Politischen Philosophie - fungiert «Neutralität» doch als eines ihrer Leitideale. «Neutral sein» sollen dabei allerdings nicht nur die Philosophie, die Philosoph:in, die Methode, die Kritik, sondern auch die Institutionen, der Staat, die Demokratie, der Markt. Mit vielfältigen Mitteln wird angestrebt, «den Blick von Nirgendwo» (Nagel) zu erwirken. Doch dieser Blick und Institutionen, die sich diesem verpflichten, laufen Gefahr, die Residuen der eigenen Parteinahme und Perspektive zu verkennen, sich von den Verwirklichungsbedingungen ihrer Urteile und Erwartungen zu weit zu abstrahieren und sich dort Enthaltsamkeit aufzuerlegen, wo gerade kritische Bezugnahme ihre Aufgaben wären (vgl. etwa Jaeggi 2014, 18-61).

Diese Gefahren sind besonders deshalb virulent, da sie durch das Neutralitätspostulat nicht lediglich übersehen, sondern gewissermaßen ideologisch verdeckt und stabilisiert werden. Die Forderung und Berufung auf Neutralität portiert damit das Potenzial, ungerechte Herrschaftsverhältnisse zu perpetuieren und dominante Machtstrukturen auszublenden. «Die Neutralität» verschleiert dann die illegitime Verallgemeinerung von Partikularinteressen, Ausbeutungsmechanismen, Diskriminierungen und bewertet im Sinne eines «epistemischen Regimes», «was als wahr, als politisch relevant und vor allem als rational berechnete und normativ legitime Kritik gelten kann und was nicht» (Maihofer 2013, 165).

Mit Verweis auf diese Gefahren die Neutralitätsorientierung gänzlich zu verwerfen, wäre allerdings nicht minder gefährlich. Das Bemühen um Verstehen und eine differenzierte Positionierung kann nicht auf Perspektivenwechsel und andere Distanzierungsverfahren verzichten. Die Unterscheidung zwischen unmittelbarer Parteinahme und sorgfältiger Analyse und Selbst-Reflexion aufzuge-

ben, hätte destruktive Folgen für das demokratische Zusammenleben von Menschen. Ausgehend von dieser Spannung, wollen wir zu fünft gemeinsam folgende drei Fragen zum Thema Neutralität untersuchen: 1. Was heisst heute politische Neutralität? Was sollte/könnte sie bedeuten? 2. Inwiefern können Demokratien «neutral» sein? 3. Welchen besonderen Herausforderungen ist die Politische Philosophie diesbezüglich ausgesetzt? Kann/soll Kritik «neutral» sein?

Panel 36 (Chair: Prugger)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 388

Kraft

Unite Behind the Science? – Verständnisse und Missverständnisse eines Slogans

Der Slogan „Unite Behind the Science“ hat durch Greta Thunbergs Reden und durch die Verwendung ähnlicher Slogans in der Coronapandemie eine Bekanntheit erlangt, die es mit anderen älteren und jüngeren politischen Slogans wie „¡No pasarán!“, „Wohlstand für alle“, oder „Kein Mensch ist illegal“ aufnehmen kann. Anders als bei diesen Slogans gehört es jedoch mittlerweile zum guten Ton, auf „unite behind the science“ oder „mit einem Virus kann man nicht verhandeln“ nicht mit einer inhaltlichen Auseinandersetzung, sondern mit einer Warnung auf der Meta-Ebene zu reagieren: Politische Fragen sind nun mal keine Wissensfragen, sondern müssen politisch entschieden werden. Der Slogan befördere daher einer Epistemisierung und Entpolitisierung des Politischen; konsequent zu Ende gedacht sei „unite behind the science“ Ausdruck einer politik- und demokratiefeindlichen Haltung.

Mit meinem Vortrag verfolge ich drei Ziele: Erstens möchte ich ausgehend von Thunbergs Reden ein Verständnis des Slogans skizzieren, das deutlich macht, dass seitens der Anhänger:innen des Slogans weder eine Entpolitisierung noch eine Epistemisierung des Politischen droht. Bei dem Slogan handelt es sich um eine politische Forderung: Er fordert von den politischen Institutionen Entscheidungen ein, die angesichts der Evidenzlage und der Zeitnot nicht mehr aufgeschoben werden können. Zwar wird der Slogan (oft) mit der Forderung verbunden, originär politische Erwägungen wie Wiederwählbarkeit, Finanzierbarkeit, internationale Umsetzbarkeit u.ä. nicht als Entschuldigungen heranzuziehen, aber mit dem Slogan ist nicht gemeint, die Wahl konkreter Umsetzungen (sei es ein CO₂-Preis oder ein Verbot des Verbrennungsmotors o.ä.) den Wissenschaftler:innen zu überlassen.

Zweitens möchte ich anhand der Beobachtung, dass Slogans oft zwischen einer trivialen und einer gehaltvollen Lesart schillern, eine Diagnose anbieten, warum „unite behind the science“ ein missverständlicher Slogan ist. Wer eine Trivialität wie „Das Leben ist kein Zuckerschlecken“, „man kann nicht alles auf die Goldwaage legen“ oder „Teilnahme am Straßenverkehr erfordert ständige

Vorsicht und gegenseitige Rücksicht“ äußert, will in der Regel mehr als die unstrittige allgemeine Aussage kommunizieren. Kommunikation mit Trivialitäten geschieht regelmäßig auf zwei Ebenen. Gegenstand der Debatte sollte daher nicht die allgemeine Trivialität sein, sondern die konkrete damit verbundene Aufforderung: Was soll nicht auf die Goldwaage gelegt werden? Wer braucht mehr Rücksicht im Straßenverkehr? Und: Hinter was sollen wir einheitlich stehen?

Drittens setzen alle Diskussionen um das Verhältnis von Wissenschaft und Politik ein Verständnis davon voraus, wie sich die beiden Sphären abgrenzen lassen. Die vermeintliche Dichotomie von Tatsachen und Werten, von Wissenschaft und Politik versteht sich nicht von selbst und so muss dieses Verhältnis erst einmal bestimmt und ausgehandelt werden. Dies kann in abstracto in diesem Vortrag nicht getan werden, aber es wichtig, sich dem Problem zumindest anhand der hier einschlägigen Anwendungen zu stellen. So kann die Senkung der Mineralölsteuer, wenn sie denn eine politische Mehrheit finden sollte, begründet werden mit „... weil damit gezielt Geringverdienende entlastet werden“ oder mit „... weil dies mehrheitsfähig ist und den politischen Zusammenhalt mit der Ukraine fördert“. Die erste Begründung beruht anders als die zweite auf einer wissenschaftlich überprüfbaren Tatsachenbehauptung und sollte nicht mit der Replik, Entscheidungen über die Mineralölsteuer seien nun mal keine Wissensfragen, gegen wissenschaftliche Kritik immunisiert werden.

Ewers

Was leisten Ansprüche für Pflichtträger:innen?

Ansprüche sind Rechte auf das Verhalten einer anderen Person (Reinach: 151). Mein Recht zu wählen, geht beispielsweise mit dem Anspruch einher, dass mir auf Verlangen ein Wahlzettel ausgehändigt wird. Das Aushändigen des Wahlzettels ist dementsprechend die Pflicht einer anderen Person, die mit dem Anspruch korrespondiert.

Wenn nun über den Zusammenhang von Ansprüchen und Wohl diskutiert wird, steht zumeist das Wohl der Anspruchsträger:innen im Zentrum des Interesses. Ich werde dagegen argumentieren, dass auch für die Pflichtträger:innen ihre Pflichten mehr als nur eine Bürde sind und sie in gewisser Weise von ihren Pflichten profitieren. Dafür werde ich Einsichten von Kant, Rawls und Darwall kombinieren.

Die Kantische Einsicht, unter anderem in der Grundlegung (z.B. 4:396) formuliert, besteht darin, dass das Wohl nur ein bedingter Wert ist. Das Wohl, oder die Glückseligkeit, einer Person ist nur dann wertvoll, wenn es mit dem moralischen Gesetz vereinbar ist.

Rawls schließt an diesen Gedanken an und argumentiert weiter, dass wir uns als moralische Wesen mit unserem Wohl identifizieren können müssen, was (unter anderem) erfordert, dass wir überzeugt sind, dass unsere Ziele und Pläne moralisch vertretbar und für sich genommen wertvoll sind. Andernfalls versinken wir in Apathie und Zynismus und alle unsere Aktivitäten erscheinen sinnentleert

und müßig (Rawls 1999: 386). Wenn ich etwa Tag ein Tag aus vor dem Fernseher sitze, mag mein Leben in gewisser Hinsicht angenehm sein, wenn ich dabei aber das Gefühl bekomme, meine Talente zu verschleudern, entfremde ich mich von meinem Wohl. Dann aber weicht das Angenehme dem Gefühl der Trägheit und Dumpfheit. Mit der Möglichkeit zur Entfremdung von und der Identifikation mit dem eigenen Wohl, als zwei Seiten derselben begrifflichen Münze, erhält das Wohl eine gewisse moralische Tiefe, die es wesentlich über einfache hedonistische Lust hinaushebt.

Darwall argumentiert, dass der zweitpersonalen Perspektive, in welcher wir auf Basis von legitimen Ansprüchen Dinge voneinander fordern, ein zentraler Platz in unserer Moral zukommt (Darwall 2009: 3).

Mit dieser Perspektive eröffnet sich aber auch eine neue Art der Entfremdung von bzw. der Identifikation mit unserem Wohl: Für die Identifikation mit unserem Wohl wird es nötig, dass wir es gegenüber anderen rechtfertigen können. Wir müssen uns auch in der zweitpersonalen Perspektive moralisch hinter unser Wohl stellen können. Wir müssen überzeugt sein, dass wir in der Verfolgung unserer Ziele und Interessen anderen kein Unrecht zufügen. Die Rechte anderer, bzw. unsere Pflichten ihnen gegenüber, machen eine solche Rechtfertigung sowohl nötig, aber auch möglich. Wenn ich die Verfolgung meiner Ziele rechtfertige, dann verweise ich indirekt auf meine Pflichten. Ich führe meine Rechte auf Eigenverhalten an, die sich aber zentral aus der Abwesenheit von Pflichten ergeben. Meine Recht darauf, eine Karriere in der Philosophie zu verfolgen, ist einfach die Abwesenheit einer Pflicht, das zu unterlassen, geht aber nicht etwa selbst mit der Pflicht von anderen einher, mich dabei zu unterstützen.

Während also unsere Pflichten bzw. die Rechte anderer sicherlich Grenzen ziehen, die in der Verfolgung des eigenen Wohls nicht überschritten werden dürfen, wäre es verfehlt, sie ausschließlich als dem Wohl entgegengesetzt zu betrachten. Vielmehr ermöglichen sie auch erst die Art von Wohl, hinter die wir uns stellen können, bei der wir mit Überzeugung sagen können: Dass es mir gut geht, hat seine Berechtigung.

Klix

Zum Verhältnis von Anerkennung zu Toleranz und Respekt

Der Begriff der Toleranz hat während den letzten Jahrzehnten in öffentlichen Diskursen zu gesellschaftlicher Vielfalt in westlichen Ländern eine hegemoniale Stellung eingenommen. Dabei ist Toleranz zu einem Schlagwort des liberalen Zeitgeists für Akzeptanz von Diversität und verschiedenen Minderheiten hochstilisiert worden. Diese Entwicklung in der öffentlichen Wahrnehmung des Toleranzbegriffs, scheint teils mit einer gesteigerten gesellschaftlichen Anerkennung von Vielfalt, und teils mit einer Entkopplung vom ursprünglichen Sinn des Begriffs einherzugehen.

Der ursprüngliche Sachverhalt von Toleranz besagt ja nämlich, dass ihr als Einstellung, ein zur sog. Ablehnungs-Komponente (Forst, 2003) führendes nega-

tives Werturteil vorausgeht. Nun wirkt aber der Begriff der Toleranz sich in seinen öffentlichen Anwendungsweisen insofern verselbstständigt zu haben, dass dieser nicht mehr an ein vorangehendes negatives Werturteil gebunden zu sein scheint, und dadurch zu einem generischen, wohlmeinenden Allgemeinbegriff geworden ist. Mein Einwand an dieser Stelle ist, dass das negative Werturteil zwar unberücksichtigt, nicht jedoch umfassend aus der Begriffskonstellation von Toleranz ausgeschlossen werden kann. Daher verteidige ich die im philosophischen Kanon gehaltene Auffassung von Toleranz, unter Beibehaltung des ursprünglichen negativen Werturteils, als die wahrlich plausible.

Diese Beobachtung bezüglich einer Verschiebung in der öffentlichen Wahrnehmung von Toleranz, dient als einleitende Schilderung eines Wandels zum positiven in der allgemeinen Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Vielfalt (die gesetzliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Ehen in einigen Ländern als Beispiel). Das Hauptthema meines Vortrags gilt jedoch einer Untersuchung der unterschiedlichen Anerkennungsverhältnisse, die verschiedene Bezeichnungen für die allgemeine Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Vielfalt bedingten.

Ausgangspunkt meiner Studie zu unterschiedlichen Prägungen und Qualitäten von Anerkennungsverhältnissen in Bezug auf gesellschaftliche Vielfalt, ist die von Honneth ausgearbeitete und in der Forschungsliteratur etablierte Konzeption der „gegenseitigen Anerkennung“ (1992). In Bezug auf den zeitgenössischen Usus, die Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Vielfalt in diversen Konstellationen mit dem Begriff der Toleranz zu beschreiben, zeige ich auf, dass dies eine „herabsetzende Anerkennung“ bedingt, zuvorderst da Toleranz einem negativen Werturteil behaftet ist. Darüber hinaus stellt Toleranz von ihrem Ethos her eine unilaterale Perspektive dar, da das tolerante Subjekt schon durch die Anwendung des Begriffs der Toleranz i) die Macht ausübt normativ vorzugeben, dass etwas der Toleranz unterliegt und ii) die Toleranz als Einstellung einseitig ihren jeweiligen Objekten entgegenbringt, ohne sich in einem Dialog mit denjenigen die diese tolerierten Haltungen, Neigungen oder Merkmale verkörpern, ebenbürtig auseinanderzusetzen. Ferner ist das tolerante Subjekt für gewöhnlich in einer gesellschaftlichen Machtposition, so dass es seinerseits nicht auf eine Anerkennung der Toleranz angewiesen ist. Durch die genannten

Aspekte, entsteht in den Anwendungskonstellationen von Toleranz ein herabsetzendes Anerkennungsverhältnis, dass zwar im minimalen Sinn bilateral sein vermag, kaum aber den affirmativen Geist gegenseitiger Anerkennung im Sinne Honneths entspricht.

Wegen der Unzulänglichkeit von Toleranz bietet sich Respektanz (als in diesen Zusammenhängen besser anwendbare Variation von Respekt) an, um als Bedeutungsträger der allgemeinen Einstellung gegenüber gesellschaftlicher Vielfalt und Minderheiten zu fungieren. Da Respekt auf ein neutrales oder positives Werturteil basiert und imstande ist, eine unvoreingenommene Akzeptanz auszudrücken, würde die Anwendung von Respektanz eine „gleichwertige Anerkennung“ oder „Anerkennung als Gleichwertige“ bedingen und somit eine noch über die Honnethsche „gegenseitige Anerkennung“ gehende gesonderte Form der Anerkennung darstellen.

Panel 37 (Chair: Bettina Bussmann)

Freitag, 30. September 2022, 13.30-15.00

Raum: HS 389

Hartmann & Maisenhölder

Philosophieren als Sache für jeden(?) – Überlegungen zum Philosophiebegriff eines inklusiven Philosophie- und Ethikunterrichts

Dass Philosophie- und Ethikunterricht eine Sache für jeden sein soll (vgl. Martens 2014, 19), ist etwas, das allen Lehramtsstudierenden klar ist. Für sie ist aber gleichzeitig fraglich, was die Forderung genau bedeutet und wie dies funktionieren kann. Geht man von einem weiten Inklusionsbegriff aus, unter dem eine Teilhabemöglichkeit für jeden, unabhängig von den persönlichen Voraussetzungen (Saalfrank/Zierer 2017, S. 35), verstanden wird, dann fragen sich Lehramtsstudierende oft, wie sie Schüler_innen die Teilhabe am gemeinsamen Philosophie- und Philosophierenlernen ermöglichen sollen. Die zukünftige heterogene Schülerschaft passt, nach den Vorstellungen der Studierenden, nicht mit dem zusammen, was sie an den Hochschulen an Wissensbeständen und Fähigkeiten erwerben sollen (vgl. Brosow/Maisenhölder 2019; Brosow/Maisenhölder 2021) und was sie dort tun sollen: Auf akademischem Niveau philosophieren. Deshalb stellen sie die Frage, wie sie diese Tätigkeit später einmal mit ihren Schüler_innen ausüben können und damit danach, was Philosophieren in ihrem späteren Arbeitskontext eigentlich heißt.

Die Philosophie- und Ethikdidaktik liefert hierauf Antworten. Klassisch geworden ist die von Ekkehard Martens (2014, 32), bei dem Philosophieren als ein dialogisches Rechenschaftgeben für das eigene Denken, Bewerten und Handeln verstanden wird. Roeger (2016, 45) bezeichnet das Philosophieren hingegen als „eine epistemische A-priori-Praxis höherer Ordnung maximaler Rationalität zur Untersuchung zeitunabhängiger Sachfragen“, für die der Dialog nicht grundsätzlich notwendig ist, bei der aber der mentale Prozess des Reflektierens ein gewisses Abstraktionsniveau erreichen muss. Andere, so wie Frank Brosow (2020) verstehen darunter erst einmal einen mentalen Prozess, der im problemorientierten und ergebnisoffenen Sammeln und Prüfen von Gründen besteht – und zwar nicht nur hinsichtlich philosophischer Probleme, sondern auch nichtphilosophischer. Jedes dieser Konzepte bringt unterschiedliche Möglichkeiten für den Philosophie- und Ethikunterricht mit sich.

In unserem Vortrag wollen wir deshalb einerseits vorstellen, was genau unter Inklusion verstanden werden sollte, andererseits aber auch die Tätigkeit beleuchten, die inklusiv gestaltet werden soll: das Philosophieren. Dafür stellen wir unterschiedliche Konzepte des Philosophierens vor und diskutieren sie vor dem Hintergrund ihrer Eignung für inklusiven Philosophie- und Ethikunterricht. Ein Fokus hierbei liegt auf dem Philosophieren mit Menschen, deren Kommunikationsmöglichkeiten eingeschränkt sind (vgl. Hartmann/Vogel 2020) und auf

Schüler_innen, deren Medienhabitus sozialisationsbedingt eine Ferne zum geschriebenen Text aufweist (vgl. Kutscher 2009).

Damit wollen wir zeigen, mit welchen Konzepten des Philosophierens der Philosophie- und Ethikunterricht für Schüler_innen mit unterschiedlichen Fähigkeiten geöffnet werden kann, um der „ureigenen Sache“ der Philosophie nachzukommen: Eine Antwort auf die „Frage der didaktischen Vermittlung zwischen Philosophie und der Lebenswelt des Menschen“ (Stelzer 2019, 79).

Prust

Inklusion im Philosophieunterricht – besondere Chancen oder unüberwindbare Hürden?

Inklusion ist im bildungspolitischen und teils auch im bildungsphilosophischen Diskurs ein heißes Eisen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Inklusion z. B. in NRW – hierauf werde ich mich in dem praxisbezogenen Teil des Vortrags zunächst beschränken – vor dem Hintergrund der UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 mit dem Schulrechtsänderungsgesetz zum 1.8.2014 eine Realität geworden ist, die schnell Schwierigkeiten mit sich brachte und bringt (vgl. Tiedemann 2017, 48; Liessmann o. J.; Kiel 2018). Dazu zählen Faktoren wie mangelnde Ressourcen, mangelnde Fortbildungen, fehlende Fach- und Inklusionskräfte, problematische Diagnoseaspekte (vgl. Blesenkemper 2017, 12), Antinomien des Lehrerhandelns (z. B. Selektion vs. Chancengleichheit, vgl. Golus 2017, 37f) und vorschnelle Umwälzungen etablierter Systeme. Kann ein inklusiver Philosophieunterricht an Regelschulen unter diesen Voraussetzungen überhaupt gelingen und gewinnbringend sein? Nun, das kommt – wie so oft in der Philosophie – darauf an, was man unter den Begriffen versteht. Für die Beantwortung dieser Frage müssten wir zunächst die wenig bescheidenen Fragen klären, was Inklusion ist, was Philosophie ist, und welchen Anspruch Philosophieunterricht hat oder haben sollte; eine Mammutaufgabe.

Ich konzentriere mich in meinem Vortrag auf die Frage, ob und wie inklusiver Philosophieunterricht gelingen kann und mit welchem philosophischen Anspruch (dabei soll insbesondere auch aus der bestehenden Praxis – hier aus einer städtischen inklusiven Gesamtschule – berichtet werden).

Für einen inklusiven Philosophieunterricht an Regelschulen spricht zunächst, dass der Inklusionsgedanke zumindest in der Philosophiedidaktik indirekt schon immer mitgedacht wird; dies zeigen auch die Kerncurricula der Philosophiefächer in NRW, in deren Richtlinien und Zielsetzungen inklusives Lernen obligatorisch ist (vgl. Bartsch 2014, 72/78). Dafür spricht auch das philosophiedidaktische Lager, das der Philosophie in der Schule primär eine lebensweltorientierende Funktion zuweist. So argumentiert auch etwa Gehlen (vgl. Düfel/Gehlen 2015, 73) für die Philosophie im inklusiven Unterricht, da insbesondere Schüler*innen mit besonderen Lebenssituationen in der Philosophie einen guten Weg finden könnten, ihre besondere Situation zu reflektieren und damit umzugehen lernen sowie eine Perspektive zu entwickeln, an der Gesellschaft teilhaben

zu können (ebd.). Dies führt insbesondere in heterogenen Klassengefügen zu sozialen Kompetenzen, zu wechselseitiger Toleranz, zu verantwortungsbewusstem Handeln auch gegenüber fremden Denk-, Gefühls- und Handlungsvoraussetzungen (vgl. etwa Bartsch 2014, 72). Dieser der Philosophie selbst inhärente inklusive Ansatz bewegt Bartsch zu der Aussage, dass „die Philosophie derzeit durchaus als Vorreiterin inklusiver Didaktik gelten kann“ (ebd.).

Das andere philosophiedidaktische Lager kann hingegen so umrissen werden, dass Inklusion im engen Sinne nicht gelingen kann, da Schüler*innen mit erheblichem Förderbedarf nicht in gleichem Maße den Schulunterricht aktiv mitgestalten können und ein Regelunterricht ohne Verlust der Fachlichkeit und ohne negative Auswirkungen auf Mitschülerinnen und Mitschüler (vgl. Gebhardt 2015, 43) kaum gelingen kann. Dieses Lager würde demnach eher von Hürden als von Chancen sprechen und zwar nicht nur im Hinblick auf die Inklusion im Allgemeinen, sondern auch im Hinblick auf den Philosophieunterricht im Speziellen, insbesondere dann, wenn man Philosophie nicht nur als Lebensweltorientierung versteht, sondern als Fach mit hohem wissenschaftlichen Anspruch; auch hier ist Inklusion zwar nachdrücklich gewünscht, allerdings – so der Tenor – hätte sie nicht voreilig und hürdenlos in Regelschulen implementiert werden sollen.

Ich werde – unter Berücksichtigung der bestehenden Praxis – einen Mittelweg zwischen diesen beiden Lagern gehen und zwar Chancen eines inklusiven Philosophieunterrichts an Regelschulen aufzeigen, aber nachdrücklich betonen, dass dies nicht ohne erhebliche Anpassungen in der gelebten Praxis gelingen kann.

Sukopp

Warum es immer noch keine Theorie der Philosophiedidaktik des inklusiven Philosophieunterrichts gibt

Wenn es ein Menschenrecht auf Bildung gibt und wenn Inklusion in einem engen oder weiten Sinn unverzichtbar ist, um dieses Recht wahrnehmen zu können, dann muss Inklusion sozusagen zur Selbstverständlichkeit (nicht nur) im Philosophieunterricht werden.

Zwar gibt es viele Ansätze zu einer Theorie, wie eine Philosophiedidaktik des inklusiven Philosophieunterrichts aussehen könnte, aber in den wertvollen Arbeiten von Bartsch (2014), Runtenberg (2016), Blesenkemper (2017, 3-22), Golus (2017, S. 35-41), Blesenkemper & Sikorski (2017, 49-56) und Draken (2017, 56-72) – um nur einige zu nennen – werden eher Einzelaspekte in den Blick genommen, also etwa: ein Förderschwerpunkt, eine Jahrgangsstufe, eine Schulform, die Beschränkung auf ein für den inklusiven Philosophieunterricht besonders geeignetes Themenfeld im Philosophieunterricht etc.

Mein Vortrag ist programmatisch ausgerichtet und wird wichtige Thesen zu einer Theorie der inklusiven Philosophiedidaktik (IPD) formulieren und verteidigen. Diese Thesen scheinen mir – selbst, wenn sie nicht auf Zustimmung treffen sollten – wichtig zu sein. Ich argumentiere zunächst, warum eine umfas-

sende Theorie der IPD überhaupt wünschenswert ist: Sie würde idealerweise einen Rahmen geben für Fragen der Konzeption, Implementierung und Evaluation des inklusiven Philosophieunterrichts und würde idealerweise von einem breiten, aber nicht beliebigen Philosophieverständnis ausgehen. Und eine Theorie der IPD könnte m.E. zeigen, dass es nicht einfach nur eines weiteren Ansatzes innerhalb der Philosophiedidaktik bedarf, sondern dass diese Theorie der IPD in bestimmter Weise eigenständig ist. Damit wären wir bei der ersten These angelangt:

These 1: Die Frage, ob eine Theorie der IDP additiv zu einem bestehenden Ansatz innerhalb der Philosophiedidaktik (Peters & Peters 2019) hinzugefügt werden kann oder auf ihr aufgesattelt werden kann, scheint ergebnisoffen. In meiner Sicht sind bestehende Ansätze der IPD zu wenig wissenschafts- und bildungsorientiert (Draken 2017, S. 66ff.)

These 2: Da Inklusion ein Menschenrecht ist und da dieses Menschenrecht untrennbar mit Bildung verknüpft ist, sollte eine Theorie der IPD stärker als bisher auf einen mit Inklusion theoretisch und praktisch anschlussfähigen Bildungsbegriff rekurrieren. Wenn Bildung im Kern mit der Selbstentwicklung von Menschen zusammenhängt, dann müssten grundsätzlich alle Menschen dazu befähigt werden, ihre emotionalen, sozialen und kognitiven Fähigkeiten im inklusiven Philosophieunterricht zu entwickeln. Dass freilich hier auch Sachkompetenz (Inhalte!) eine Rolle spielt, scheint klar zu sein (Draken 2017, S. 67).

These 3: Inklusion muss implementiert werden und ihre Umsetzung ist alles andere als klar. Letztlich geht es um die Frage, wer wie weit und warum inkludiert werden soll. Das (deutsche) Bildungssystem ist teilweise exkludierend, was aber nicht heißen muss, dass Schule z.B. keine Selektionsfunktion mehr haben darf. Diese sollte aber im Vergleich zu anderen Funktionen anders gewichtet werden. Diese These steht in enger Verbindung mit dem Befund, dass viele Theorien, in denen Inklusion behandelt wird, zeigen eine fehlende Distanz zu normativen Voraussetzungen. Diese dürfen m.E. nicht nur gesetzt sind, sondern müssen argumentativ ausgewiesen werden. Ein Beispiel: Dass Inklusion (ebenso wie Behinderung (Wrana 2019)) ausschließlich ein „soziales Konstrukt“ ist und natürliche Grundlagen keine Rolle spielen, scheint nicht überzeugend zu sein. Jedenfalls ist es alles andere als klar, dass nicht nur der Umgang mit Behinderungen sozial hervorgebracht ist, sondern sogar diese selbst. Auch antiessentialistische Lesarten von Behinderung und Inklusion (z.B. Stojanov 2019) sind normativ aufgeladen.

These 4: Da die beiden Panelvorträge meiner Kolleg*innen das bereits thematisiert haben, führe ich nicht weiter aus, dass in der Theorie der IPD ein Philosophiebegriff mit einem unverzichtbaren Mindestanspruch zugrunde gelegt werden sollte.

Panelprogramm, Freitag, 15.30

Panel 38 (Chair: Kraft)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 380

Pistrol

Fragmente einer politischen Metaphorologie. Ein inszenierter Dialog zwischen Arendt und Blumenberg

Die Ausgangsbedingungen für den Versuch, das Denken Hannah Arendts mit jenem Hans Blumenbergs ins Gespräch zu bringen, wirken auf den ersten Blick denkbar schlecht. Ihr Verhältnis ist zu Lebzeiten über weite Strecken vor allem ein Zeugnis der Indifferenz; die wenigen Belege einer Auseinandersetzung mit der/dem anderen schwanken zwischen Ablehnung und Missverständnis. Aufseiten Blumenbergs ist da zunächst die insgesamt positive, aber von markanten Fehllektüren durchsetzte Rezension von Arendts Band „Sechs Essays“ (vgl. Blumenberg 2015, 73–75); sodann sind die kritischen Bemerkungen zu ihrer These der neuzeitlichen „Weltlosigkeit“ in „Die Legitimität der Neuzeit“ zu nennen (vgl. Blumenberg 2021, 14); und schließlich findet sich in Blumenbergs Nachlass noch der Text „Moses der Ägypter“, eine schroffe Zurückweisung von Arendts Porträt Adolf Eichmanns, die gleichwohl selbst eine Reihe an fragwürdigen Positionen vertritt (vgl. Blumenberg 2015, 7–21). Arendts Einlassungen zu Blumenberg sind noch spärlicher. Abgesehen von einer ambivalenten Erwähnung von „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ in ihrem „Denktagebuch“ zitiert sie Blumenberg nur ein einziges Mal in ihrem publizierten Werk – und dort falsch (vgl. Arendt 2016a, 728 und Arendt 2016b, 117).

Und doch gibt es eine inhaltliche Korrespondenz, die Arendt und Blumenberg trotz allem nolens volens zusammenspannt: Beide insistieren auf der Unumgänglichkeit der Metapher für unser Welt- und Selbstverstehen. Im Falle Blumenbergs ist damit lediglich ein Gemeinplatz genannt. Dass er zu den Schlüsselfiguren der metaphorologischen Forschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehört, ist unbestritten. Ja, ein guter Teil der Blumenberg-Rezeption versteht ihn in erster Linie als Metaphorologen. Bei Arendt liegen die Dinge anders. Eine Aufarbeitung ihrer Überlegungen zur Metapher, wie sie sich in ihrem Spätwerk – besonders in „Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen“ (2016b) – finden, ist nur in Ansätzen vorhanden. Das überrascht insofern, als Arendt nicht nur rundheraus erklärt, dass „[a]lle philosophischen Termini [...] Metaphern [sind]“ (Arendt 2016b, 108), sondern der Metapher darüber hinaus eine Schlüsselrolle bei der Lösung zentraler Fragen der Philosophie zuspricht, etwa beim Problem des Geist-Körper-Dualismus (vgl. Arendt 2016b, 113–114). Weit schwerer wiegt allerdings, dass es bislang kaum Versuche gibt, Arendts Ausführungen zur Metapher mit ihrem politiktheoretischen Denken kurzzuschließen.

Der Vortrag greift dieses Desiderat auf, um unter Rückgriff auf Blumenberg Arendt als zentrale Stichwortgeberin einer politischen Metaphorologie auszuweisen. Das Vorgehen ist dabei wie folgt: In einem ersten Schritt wird das distanzierte Verhältnis zwischen Arendt und Blumenberg skizziert. In einem zweiten

Schritt zieht der Vortrag das Blumenberg'sche Denken heran, um Arendts Theoretisierungsversuchen der Metapher Kontur zu geben. Hierbei werden gewichtige Parallelen zutage gefördert: Beide rechnen Metaphern zum Grundinventar der Philosophie; beide postulieren eine lebensweltliche Einbettung der Metapher – Blumenberg spricht von der „Lebenswelt als dem ständigen [...] Motivierungsrückhalt“ (Blumenberg 2001, 193); und beide gehen dazu über, den Wirkungsbe-
reich der Metapher zu entgrenzen – so notiert Arendt in ihrem „Denktagebuch“, dass „alles Denken ‚überträgt‘, metaphorisch ist“ (Arendt 2016a, 728). In einem dritten Schritt wird erörtert, inwiefern Arendts Metaphernkonzeption ihre politiktheoretischen Analysen informiert. Anhand einer Nachzeichnung ihrer metaphorologischen Untersuchung des Revolutionsbegriffs in „Über die Revolution“ zeigt der Vortrag auf, dass sich aus Arendts Denken Ansätze zu einer politisch gewendeten Metaphorologie gewinnen lassen.

Graf

Unkonventionelle Fügungen – Die Korrespondenz zwischen Hans Blumenberg und Carl Schmitt

Das Interesse zahlreicher Intellektueller der deutschen Nachkriegsgesellschaft an der Arbeit des als „Reichskronjuristen“ der Nationalsozialisten in Verruf geratenen Carl Schmitt stößt nicht selten auf Unbehagen. Einer derjenigen Denker, die Schmitt trotz allem mit Aufmerksamkeit würdigen, ist Hans Blumenberg. Er unterhält mit Schmitt in den späten 1970er-Jahren einen ausgiebigen Briefwechsel und lässt diesem regelmäßig seine neuesten Schriften zukommen.

Der Austausch bezieht sich zunächst auf die Kritik der Vorstellung von Säkularisierung, die Carl Schmitt (vermeintlich) vertritt: Schmitt plädiert in seiner 1922 verfassten „Politischen Theologie“ dafür, alle „prägnanten Begriffe der modernen Staatswissenschaft“ als säkularisierte theologische zu interpretieren. Diese These ist laut Hans Blumenberg in Analogie zu Karl Löwiths „Sinn in der Geschichte“ so zu verstehen, dass sich ein und dieselben Termini von einem Bereich in den anderen fortwälzen, dabei allerdings ihre theologische Substanz nicht kenntlich machen. Gleichsam unter einem Decknamen operierend, behaupteten theologischen Begriffe auf diese Weise ihre Kontinuität, ohne dass die Rechtsgelehrten davon Notiz nehmen würden. Dagegen wendet Blumenberg ein, dass eine solche Auffassung von Säkularisierung der Neuzeit und einem Staats- und Politikverständnis, das ohne religiöse Stützen auskommt, die Grundlage nimmt. Eine Gegenposition zu dieser Auffassung legt Blumenberg mit „Die Legitimität der Neuzeit“ vor. Der Protest von Schmitt bleibt freilich nicht aus; sein Verständnis von Säkularisierung sei keineswegs ein dermaßen verkürztes und könne mit jenem Löwiths nicht gleichgesetzt werden.

Diese Kontroverse um die Frage der Säkularisierung, die sowohl in Blumenbergs und Schmitts Publikationen als auch in ihrem immer intimer werdenden Briefwechsel Niederschlag findet, ist in der Forschung einigermaßen gut aufgearbeitet. Weniger bekannt ist, dass das Werk Schmitts nicht nur das Sä-

kularisierungsdenken Blumenbergs prägt, sondern auch dessen Metaphorologie. Auf diesen Umstand weist, wenn auch nur im Vorübergehen, Jacob Taubes hin, der seine eigene Auseinandersetzung mit Schmitt in der Begegnung des bereits Krebskranken „Erzjuden“ am Sterbebett des Ex-Nazis inszeniert. Salopp rekapituliert Taubes in den posthum veröffentlichten Vorlesungen: „Was für Schmitt Wirklichkeiten sind, sind für Blumenberg Metaphern. Blumenberg, von den Lebenden der einzige Philosoph Deutschlands, der mich interessiert, ist Metaphorologe. Schmitt fragt: Was ist hinter den Metaphern?“ Und, kurzerhand die Position Blumenbergs besetzend, fährt er fort: „Ich frage nach den politischen Potentialen in den theologischen Metaphern, so wie Schmitt nach den theologischen Potentialen der juristischen Begriffe fragt.“ (Taubes 2003: 96).

Angeregt von dieser Beobachtung einer Korrespondenz zwischen politischer Theologie und politischer Metaphorologie geht der Vortrag den Spuren derselben im Briefwechsel zwischen Schmitt und Blumenberg auf gründliche Weise nach: „Landnahme“, „neue Welt“ in Schmitts „Nomos der Erde“, „terra incognita“, „mundus novus“ und „unvollendete Welt“ in Blumenbergs „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ (Blumenberg/Schmitt 2021: 129) sind nur einige der Bilder, die für das Denken beider eine Leitfunktion einnehmen. Das Ziel des Vortrags ist es, das Verhältnis dieser Figuren zueinander herauszuarbeiten und deren vielschichtige Bedeutungsdimensionen zu erfassen. Der Fokus liegt dabei jeweils auf der politischen Dimension, die hinter diesen und weiteren Bildern steht.

Mackowitz

Arbeiten am Mythos des modernen Staates: Hans Blumenberg und Thomas Hobbes im Gespräch

Der Drang der Neuzeit zur Selbstverwirklichung zeigt sich nicht nur am Selbstbewusstsein der vernunftgeleiteten Wissenschaften. Das macht, wie Hans Blumenberg in „Die Legitimität der Neuzeit“ argumentiert, besonders Thomas Hobbes' rationale Begründung des Unterwerfungsvertrages klar, die die Rationalität der theoretischen Weltbeschreibung mit der Selbstbehauptung absoluter Staatlichkeit verknüpft. Die Überwindung des Naturzustandes durch Hobbes' politische Vernunft der Selbstregulierung beantwortet die Furcht vor der „Ordnungsschwäche der Welt“. In Blumenbergs Theorie der diskursiven Verschiebungen der Neuzeit wird Hobbes gerade dann zitiert, wenn es darum geht theoretische Neugier mit dem Drang zur Selbstbehauptung zu verknüpfen. Die Loslösung des Denkens aus religiösen Deutungszusammenhängen wird hier durch einen politischen Absolutismus ausgeglichen. Die Furcht vor den Gefahren der Natur müsste nicht durch die Religion, sondern durch rationale Verhaltensanweisung gezähmt werden. Die politische Vernunft interveniert zu diesem Zweck in das religiöse symbolische Bezugsgewebe und lanciert eine eigene politische Metaphorologie, die die Stellung der Menschen zueinander, gegenüber dem Souverän und unter dem Himmel reguliert.

Aus metaphorologischer Perspektive erscheinen gerade die Bildstrategien von Hobbes von Interesse für eine Arbeit am Mythos des modernen Staates. Welche erkenntnistheoretische Bedeutung haben Bilder, Symbole und Narrative für Hobbes' Nachdenken über den Staat? Welche Leerstellen im politischen Diskurs der Moderne füllen seine Metaphern? Warum benützt Hobbes das Bild des biblischen Seeungeheuers Leviathan für seine politische Theorie, die er doch als prinzipiengeleitetes rationales Gedankenkonstrukt und damit gerade in Abgrenzung zu mythischen oder dogmatischen Vorstellungen des Gemeinwesens verstanden wissen will? Inwieweit entfernt sich der aus einzelnen Subjekten zusammengesetzte Körper auf dem Frontispiz des „Leviathan“ von den spätmittelalterlichen Vorstellungen des mythischen Körpers des Königs? Welche symbolischen Verschiebungen der herrschaftlichen Insignien werden auf dem Titelkupfer vorweggenommen? So trägt der das Reich überblickende und bis in den Himmel ragende Riese auf dem Bild zwar keinen Purpurmantel, aber eine Krone. Während sein Rumpf und seine Arme aus zwergenhaften Einzelwesen zusammengesetzt sind, thront sein Kopf souverän über diesen. Zudem halten die Hände des Riesen beides, Schwert und Bischofsstab, die weltliche und die geistliche Macht. Lässt sich aus dieser Ikonologie schon auf eine Hobbes'sche Biopolitik schließen, in der die Macht zwar auf der Menge fußt, sich von dieser aber durch einen unabhängigen Verstand und Willen abhebt, zu dem die Körper der Menge keinen Zugang haben?

Der Vortrag inszeniert ein fiktives Gespräch zwischen Blumenberg und Hobbes, um diese Fragen zu beantworten. Der erste Teil diskutiert Hobbes' Wolfsmetapher und sucht diese durch dessen Plautus-Lektüre zu erhellen. Der zweite Teil umkreist die verschiedenen Bildelemente des „Leviathan“-Frontispizes und geht der Frage nach, welche symbolischen Verschiebungen mit der Entstehung moderner Staatlichkeit korrelieren. Der dritte Teil spürt der erkenntnistheoretischen Bedeutung von Phantasie und Erinnerung nach, um abzuschätzen, inwiefern Hobbes' prinzipiengeleitete politische Theorie auf Vorstellungen und nicht auf Anschauungen aufbaut. Den Abschluss bildet ein Dialog zwischen Hobbes und Blumenberg über die vermeintliche politische Klugheit, neben der staatlichen Religion keine alternativen symbolischen Deutungsregime zuzulassen.

Panel 39 (Chair: Uckmann)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 381

Balzer

Materialismus und die Natur der Bedürfnisse

Ausgangspunkt des Vortrages bilden jüngere Ansätze aus dem Feld der Moralphilosophie und Ethik, die gegen die, in klassisch liberalen Freiheitstheorien vorherrschende Verbannung von Fragen der Bedürfnisbefriedigung in die Sphäre des Privaten, einen normativ starken Bedürfnisbegriff entwickeln wollen (z.B.

Doyal/Gough; Nussbaum). Diese moralphilosophischen Ansätze begründen die Normativität von Bedürfnissen durch ein anthropologisch-naturalistisches Argument: Es sind universelle, menschliche Grundbedürfnisse, deren Befriedigung in den Augen dieser Theorien verpflichtenden Charakter hat.

Im Vortrag wird es zunächst darum gehen, Probleme aufzuzeigen, in die sich ein solches anthropologisch-universelles Verständnis menschlicher Bedürfnisse verstrickt. Kurz: Werden Bedürfnisse derart natürlich aufgefasst, dann stellt sich in doppelter Hinsicht die Frage nach ihrem Verhältnis zu soziohistorisch konkreten Praktiken der Bedürfnisbefriedigung. Zum einen stellt sich die Frage, wie die Forderung nach der Befriedigung jener natürlich gefassten Grundbedürfnisse in eine Forderung nach einer soziohistorisch konkreten und kulturell spezifizierten Form der Bedürfnisbefriedigung überführt werden kann. Zum anderen stellt sich die Frage, ob die Vorstellung und die Zusammenstellung eines bestimmten Katalogs an Grundbedürfnissen nicht immer schon die Vorstellung einer bestimmten soziohistorisch konkreten Bedürfnisstruktur sowie bestimmter Formen der Bedürfnisbefriedigung voraussetzen.

Das Aufzeigen dieser Probleme motiviert den im Vortrag in einem zweiten Schritt zumachenden Vorschlag, die Natur menschlicher Bedürfnisse anders zu begreifen: Es soll dafür argumentiert werden, dass sich menschliche Bedürfnisse nur durch den Bezug auf je bestimmte soziohistorisch-konkrete Praktiken der Bedürfnisbefriedigung und deren Geschichte begreifen lassen. Kurz: Es sind bestimmte materielle Praktiken, in denen die Natur menschlicher Bedürfnisse formiert und befriedigt werden. Eine solche materialistische Theorie der Bildung von Bedürfnissen lässt sich etwa bei Hegel, Marx und in der sogenannten ersten Generation der Frankfurter Schule finden. Im Vortrag sollen Diskussionen zur Theorie der Bedürfnisse aus dem Umfeld der Frankfurter Instituts für Sozialforschung im Zentrum stehen, um den Gedanken einer solchen Bildungstheorie zu veranschaulichen.

An diesen Diskussionen gilt es ferner zu verdeutlichen, dass ein solches historisches Verständnis der Bildung und Formation von Bedürfnissen zugleich ein dialektisches Verständnis davon sein muss, dass in der sozialen Formation von Bedürfnissen immer auch ein nicht positiv zu fassender, sondern nur negativ aufzuzeigender Rest zurückbleibt. Weshalb eine materialistische Theorie der Bildung von Bedürfnissen auch immer einen nicht gebildeten Naturrest im Bedürfnis denken muss.

Die Abschließend zu diskutierende Frage ist, ob eine solche materialistische Theorie der Bedürfnisse deren Normativität und kritisches Potential ausgehend von diesem negativen Rest oder von in den konkreten sozialen Praktiken der Bedürfnisbildung und -befriedigung erzeugten Überschüssen her zu begreifen hat. Beide Perspektiven sind am Ende des Vortrages kurz zu umreißen.

Popp

Das innere Ausland als private Wildnis – Das Unbewusste als materialistischer Widerhaken in sozial grundierten Subjekttheorien

Trotz ihres streitbaren Charakters gehört es zu den Errungenschaften der Psychoanalyse, die unbewussten Dimensionen des psychischen Erlebens in den Fokus auch philosophischer Reflexionen gerückt zu haben. Darüber, wie diese Dimensionen berücksichtigt werden sollten, herrscht jedoch wenig Einigkeit. Dies hängt auch damit zusammen, dass das Unbewusste sich als Dimension menschlicher Natur in ihren nicht-sprachlichen und nicht-rationalen Aspekten realisiert und so der diskursiven Bestimmung immer wieder entzieht.

In meinem Vortrag möchte ich diesen Sachverhalt an zwei Problemfeldern erkunden, um so der Frage nachzugehen, inwieweit ein Mitdenken des Unbewussten für eine Konzeption von Subjektivierung gerade auch als sozial bedingtem Phänomen von zentraler Bedeutung ist. Das erste Problemfeld betrifft die psychoanalytische Triebtheorie: Als Manifestationen des Unbewussten im Erleben menschlicher Subjekte, die durch ein Oszillieren zwischen physisch-körperlichen und psychisch-seelischen Prozessen charakterisiert sind, fristen Triebe in philosophischen und kulturtheoretischen Ansätzen häufig ein Schattendasein oder erstarren in einem metaphorisierten Gebrauch. Amy Allen zeigt aktuell auf, wie sich das Konzept des Triebs dennoch subjekttheoretisch nutzen lässt, wenn man anerkennt, dass es Kapazitäten der Destruktion und Aggression freilegt, die sich nicht endgültig auflösen lassen. Das zweite Problemfeld betrifft Tendenzen, das Unbewusste selbst als gesellschaftliches oder sogar kollektives Phänomen zu fassen wie sie sich bei Erich Fromm, aber auch aktuell in Diskursen des Digitalen z.B. bei Felix Stalder et al. finden lassen. Dabei stellt sich hartnäckig die Frage, inwieweit das Unbewusste in einer solchen Transformation seine ihm eigene intime Unzugänglichkeit und Unverfügbarkeit verliert.

An diesen beiden Problemfeldern soll aufgezeigt werden, inwieweit sich die unbewusste Dimension psychischen Erlebens der Einbettung in soziale Beziehungsmodelle, ihre Geltungsansprüche sowie die damit einhergehenden rationalen Strukturierungen widersetzt. Dieser Widerstand wird u.a. in der Konfrontation mit Ansätzen wie dem von Axel Honneth deutlich, die Subjektivität und Person-Sein als relational bzw. sozial begreifen. Letztere zeichnen sich immer wieder durch harmonisierende Perspektivierungen auch psychoanalytischer Überlegungen aus, die dazu tendieren, den Widerstand dessen, was sich einem Miteinander entzieht, auszublenden.

Diese Überlegungen sollen schließlich zu einer Diskussion der Frage verdichtet werden, inwiefern Erfahrungen der Selbsterschütterung ein originäres Element von Subjektivität und Person-Sein bilden. Diese Erfahrungen sind auf ein privates Erleben angewiesen, das nicht restlos in kommunikative Vermittlungen übersetzt werden kann. Der Vortrag erkundet, inwieweit es sich bei diesen Erfahrungen um Manifestationen des Unbewussten handelt, die als irreduzible Begleiterinnen von Subjektivierungs- und Sozialisierungsprozessen mitgedacht werden sollten. Es wird dafür argumentiert, dass dieser Einbruch des Unbewusst-

ten ein psycho-physisches Zusammenkommen von sich bekannt und sich fremd Sein aktualisiert, das identitätsbildende

Veränderungsprozesse jenseits von Rationalisierungen fassbar macht. So manifestiert sich das Unbewusste als einflussreicher Faktor von Subjektivierung, der sich in deren relationaler und sozialer Einbettung und Vermittlung nur indirekt erfassen lässt. Diese indirekte Erfassung ist jedoch notwendig, um das Unbewusste als materialistisches Fundament von Subjektivität und Person-Sein mitdenken zu können. Aus dieser indirekten Perspektive soll abschließend auch die Frage zur Diskussion gestellt werden, inwieweit Selbsterschütterung eine sozial bedingte und kollektiv geteilte Erfahrung ist, wodurch das Unbewusste eine überindividuelle Präsenz erhält, die sich einer diskursiven Auflösung der intimen Erfahrung widersetzt.

Grass

Zum „Rest“ der Natur in der Dialektik der Aufklärung

In der Dialektik der Aufklärung wird die allseits bekannte These entfaltet, dass der „Mythos“ bereits „Aufklärung“ sei, Aufklärung als totalitäre aber ebenso in Mythologie zurückschlage. Bereits die erklärende, sinnstiftende Erzählung, in der die Natur noch als belebte und seelenvolle gilt, wird als Ermächtigungsversuch des Menschen gegenüber selbiger Natur verstanden, dessen primäre Funktion es ist, die Naturkräfte zu benennen und der Darstellung zugänglich zu machen. Damit muss der Mythos bereits als frühe Form des Projekts der Aufklärung verstanden werden, deren Zweck es ist, „den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“. Jedes menschliche Bemühen um die Natur ist demnach von Beginn an ein Ge-bieterisches, es steht im Dienste ihrer Unterwerfung und Beherrschung – schlussendlich führt Aufklärung aber zu einer neuen Versklavung und tiefen Unfreiheit des Subjekts einem ihm Anderen gegenüber. Das Projekt Aufklärung muss folglich als gescheitert gelten und soll laut Horkheimers und Adornos Aufklärungskritik trotzdem aufrechterhalten und weiterverfolgt werden, nun aber ohne den Menschen erneut in die Unfreiheit zu führen.

Dabei erscheint mir ein Aspekt von besonderer Wichtigkeit: Sofern wir behaupten, dass die Mythen bereits als Teil des Logos zu verstehen sind, so muss ebenso behauptet werden, dass es kein Anderes zu diesem seit Beginn des Prozesses der Aufklärung gibt. Wir müssen konstatieren, dass der Logos in all seinen verschiedenen Gestalten sich die Natur ohne jedweden Rest einverleibt hat, spricht doch die Aufklärung das Lebendige als Dingliches an, das im Mythos noch als Lebendiges galt. Natur ist fortan ohne den Logos nicht denk- oder begrifflich fassbar. Müssen wir also zurückgehen zu den mythischen Anfängen der Aufklärung, um Natur als eigenständige und dem Logos gegenüber widerständige zu denken? Ich denke nicht, dass dieses Vorgehen vonnöten ist, sofern wir Natur aus einer materialistischen Perspektive in den Blick nehmen wollen. Ich möchte behaupten, dass diese Verabsolutierung des Logos, die letztlich in einem „Triumph des Tatsachensinns“ kulminiert, übersieht, dass ein unaufhebbarer „Rest“

der Natur ungebrochen fortbesteht, der weder in der Erzählung der Aufklärung und genauso wenig in der Aufklärungskritik der frühen Kritischen Theorie Gehör findet. Diese übersieht vielmehr einen zentralen Aspekt, der nicht unbeachtet sein bleiben sollte: Wir, als körperliche Subjekte, sind selbst Natur, sind Körper, sind vergängliches Fleisch, sind von Ressourcen wie Wasser, Nahrung, Luft und Obdach abhängig. Wir sind, nebst all unserer Aktivität, zur Passivität und Sterblichkeit verurteilt, sind schutz- und hilflos uns immanenten Kräften unserer eigenen Materialität ausgesetzt, die wir – paradoxerweise – als uns fremde Kräfte begreifen. Wir sind verwundbar, anfällig für Krankheit, wir verfügen nur zu einem geringen Maße über uns selbst, wenn es darum geht, etwa die Länge unseres Lebens oder den Zustand unserer leib-seelischen-Ganzheit zu bestimmen. Ich möchte betonen, dass, gerade in Zeiten der Selbstoptimierungs- und Machbarkeitsdoktrin, wir nicht nur bei Phänomenen wie der Coronapandemie oder als Opfer von Naturkatastrophen einem uns Widerständigen und letztlich unverfügbaren Anderen begegnen, sondern über einen viel privilegierteren Zugang zu einem konstitutiven Unbeherrschbaren verfügen: Wir erfahren uns selbst in all unseren Lebensvollzügen als etwas, das sich unserem Willen, unserem absichtsvollen Tun und Streben entzieht; wir erfahren uns als etwas, das wir nie – weder begrifflich, noch in der Form praktischer Vollzüge – einholen und beherrschen können. Ganz im Gegenteil: Der blindwütige Wille zu beherrschen und zu unterwerfen bringt vielmehr ein widerständiges Anderes hervor, das sich in der Ungreifbarkeit, Unverfügbarkeit und unabdingbaren Nichtbegrifflichkeit unseres Selbst immer wieder aktualisiert. In meinem Vortrag bzw. Diskussionsbeitrag würde ich gerne über dieses konstitutiv Andere sprechen, das letztlich unauflösbar unserer materialen Natur innewohnt, und fragen, inwiefern ein gelungenes Verhältnis zu diesem gedacht werden kann.

Panel 40 (Chair: Ewers)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 382

Hiekel

Das Problem der Nicht-Identität als tierethisches Problem

Das Problem der Nicht-Identität wurde vor allem durch Derek Parfit im Zusammenhang mit reproduktionsethischen und zukunftssethischen Überlegungen im Humankontext bekannt (vgl. Parfit, 1984), ist aber auch für tierethische Überlegungen äußerst relevant. Im Kern geht es bei diesem Problem um Handlungen, die sowohl die Existenz als auch die Identität von Individuen bestimmen und bei denen man vor die Wahl gestellt wird, ein Individuum A in Existenz zu bringen, dessen Wohl unvermeidbar beeinträchtigt ist, oder aber ein anderes, ein mit diesem nicht-identisches Individuum B dessen Wohl nicht beeinträchtigt ist. Obwohl man intuitiv vielleicht sagen würde, dass man besser B in Existenz bringen sollte, scheint es aber auch richtig, dass A dadurch, dass A in Existenz gebracht wird,

nicht geschädigt wird. A kann nur mit der Beeinträchtigung existieren oder gar nicht. Außerdem wird A, solange das Leben von A trotz Beeinträchtigung lebenswert ist, seine Existenz wertschätzen. Es scheint daher moralisch nicht falsch zu sein, A in Existenz zu bringen.

Insbesondere für den Bereich des tierzüchterischen Handelns hätte letztere Beurteilung weitreichende Konsequenzen. Man könnte damit Tierzuchtungen rechtfertigen, die z. B. rein produktionsorientiert verfolgt werden. Es könnte so auch – und das wird es auch (vgl. Fischer 2020) – für die Zulässigkeit eines sogenannten Animal Disenhancements, d. h. einer Verringerung tierlicher Fähigkeiten wie z. B. Blindheit oder Taubheit, argumentiert werden. Einzige Einschränkung wäre es, dass die Zuchtungsziele solcherart sein müssten, dass das Leben für die so gezüchteten Tiere lebenswert bliebe.

Ich möchte in meinem Vortrag einer Zulässigkeit solcher Zuchtungen, die sich auf das Problem der Nicht-identität berufen, entgegentreten. Dazu werde ich zunächst zwei Grundannahmen des Problems, aus denen eine mögliche Zulässigkeit erwachsen könnte, darstellen:

- 1) die Annahme eines individuenbezogenen, komparativ-kontrafaktischen Schädigungsbegriffs und
- 2) die Annahme, dass Tiere, durch präkonzeptionell identitätsbestimmende Handlungen, durch die sie in Existenz kommen und unvermeidbar in ihrem Wohl beeinträchtigt sind, nicht geschädigt werden.

Ich möchte hier ein Argument vorbringen, das durch eine immanente Kritik das Problem der Nicht-Identität aufzulösen sucht, indem es am unterstellten Schädigungsbegriff ansetzt. Ich argumentiere dafür, dass man zwischen der Schädigung von Individuen und einer Existenz mit Handicap unterscheiden sollte. In den Non-Identity Fällen handelt es sich nicht um schädigende Handlungen, sondern um Handlungen, die Individuen mit einem Handicap in Existenz bringen. Letztere Handlungen sind es, deren Legitimität in Frage steht. Ein Schädigungsbegriff ist dafür aber nicht einschlägig, weil es sich gar nicht um eine Schädigung handelt. Steht man vor der Entscheidung, ob ein Individuum mit oder ohne Handicap in Existenz gebracht werden sollte, so müsste auch Individuum A dem allgemeinen evaluativen Urteil, dass eine Existenz ohne Handicap *prima facie* besser ist als mit einem Handicap, zustimmen können. Auf der Grundlage eines solchen Urteils können auch die betreffenden Tierzüchtungsvorhaben als moralisch problematisch ausgewiesen werden.

Bossert

Ethische Herausforderungen der Anwendung von KI-Technologien auf Tiere

Technologien, die auf künstlicher Intelligenz (KI) aufbauen, und ihre Anwendungsbereiche sind gegenwärtig eine der meistdiskutierten Entwicklungen unserer Zeit und gelten als – je nach Perspektive – Chance oder Risiko, Gesellschaften großmaßstäblich zu verändern. Eine ebenfalls großmaßstäbliche Rolle für

Gesellschaften spielen bereits seit vielen Jahrhunderten nichtmenschliche Tiere (im Folgenden kurz: Tiere). Diese Rolle sowie der menschliche Umgang mit Tieren werden in der Tierethik kritisch evaluiert. Die ethischen Herausforderungen, die mit KI-Technologien einhergehen, werden in der KI-Ethik intensiv debattiert. Ein Zusammenbringen dieser beiden sogenannten Bereichsethiken findet jedoch in der akademischen Debatte kaum statt. Dabei werden KI-Technologien ebenso auf Tiere angewandt wie sie für Menschen in zahlreichen Praxisfeldern Anwendung finden. Auch werden Tiere für die Entwicklung dieser Technologien ‚benötigt‘, da zahlreiche der KI-gestützten Verfahren ihren Erfolg der Verwendung tiefer neuronaler Netze verdanken, für deren Entwicklung stark auf invasiven Tierversuchen aufgebaut wird.

Dieser Vortrag möchte daher Debattenstränge um die ethischen Herausforderungen von KI-Technologien mit tierethischen Überlegungen zusammenbringen und fokussiert dafür auf zwei Anwendungsfelder:

(1) Die Anwendung von Technologien zur automatisierten Erkennung von Schmerz (Automatic Pain Detection; APD), die bereits für bestimmte Tierarten Anwendung in der landwirtschaftlichen Praxis finden (vgl. McLennan/Mahmoud 2019). In Bezug auf die Anwendung beim Menschen ergeben sich für diese Technologien zahlreiche ethische Herausforderungen, die mit der Schwierigkeit interpersoneller Vergleichbarkeit, kultureller Spezifika und der Notwendigkeit, bei der ‚Messung‘ von Schmerz naturwissenschaftlich-empirische mit normativen Annahmen in einen ausdifferenzierten Zusammenhang zu bringen, zusammenhängen. All diese ergeben sich auch in Bezug auf Tiere, wobei die Frage nach einer möglichen Interspezies-Vergleichbarkeit hinzukommt. Im Vortrag werden zentrale – normative sowie naturwissenschaftlich-empirische – Perspektiven auf tierlichen Schmerz vorgestellt und auf ihre Relevanz für eine Bewertung der APD-Technologien hin evaluiert.

(2) Eine Diskriminierung von Tieren durch Algorithmen. Die dringende Notwendigkeit von algorithmischer Fairness – also der Vermeidung von in Algorithmen ‚einprogrammierte‘ Diskriminierung auf Grund bestimmter Merkmale – ist ein vielbesprochenes Feld innerhalb der KI-Ethik (für viele Kearns/Roth 2019). Im Vortrag wird diskutiert, dass der Begriff der Diskriminierung auch auf Tiere angewandt werden kann und diese entsprechend eine in der Debatte um algorithmische Fairness zu Unrecht ignorierte Individuen-Gruppe darstellen. Inwiefern Tiere durch Algorithmen diskriminiert werden, wird anhand von Beispielen beleuchtet (vgl. Hagendorff et al. 2022).

Beck

Der grundlegende moralische Konflikt bei Tierversuchen

Die (einzige) ethische Problematik bezüglich Tierversuchen wird häufig – sowohl in der tierethischen als auch in der öffentlich-politischen Diskussion – als notwendige (und mögliche) Abwägung zwischen menschlichen Interessen (wissenschaftlicher und medizinischer Fortschritt) und tierlichen Interessen (Schmerz-

freiheit, Unversehrtheit, Leben) dargestellt (sog. „On balance justification view“, Grimm/Bremhorst/Ach 2018, 274). Laut Ach (2021, 59) wirft die Praxis der Tierversuche „ein moralisches Problem“ auf, „das dadurch entsteht, dass mit sozialem Nutzen einerseits und Tierschutz andererseits zwei weithin geteilte Werte auf dem Spiel stehen, die gegeneinander abgewogen werden müssen.“

Im Vortrag werde ich dafür argumentieren, dass der moralische Grundkonflikt bei Tierversuchen je-doch nicht in der Abwägung von menschlichen und tierlichen Interessen besteht, sondern auf einer tieferen Ebene angesiedelt ist. Die Praxis der Tierversuche führt, so meine These, bereits zu einem moralischen Konflikt zwischen ausschließlich menschlichen Interessen: nämlich wissenschaftlichem und medizinischem Fortschritt auf der einen Seite und moralischer Integrität auf der anderen Seite. Dazu werde ich folgendes Argument diskutieren:

Moralischer Konflikt:

P1: Strukturelle Gewalt gegen Wehrlose ist moralisch nicht zu rechtfertigen.

P2: Bei Tierversuchen wird strukturelle Gewalt gegen Wehrlose praktiziert.

K1: Tierversuche sind moralisch nicht zu rechtfertigen.

P3: Wir haben bestimmte Interessen, die üblicherweise durch Tierversuche realisiert werden: wissenschaftlicher und medizinischer Fortschritt.

P4: Wir haben ein Interesse an moralischer Integrität, d.h. nichts zu tun/zu befürworten, was sich moralisch nicht rechtfertigen lässt.

K2: Wir haben bestimmte Interessen, deren übliche Realisierung unser Interesse an moralischer Integrität untergräbt.

ALSO: Tierversuche führen üblicherweise zu einem Interessenskonflikt: wissenschaftlicher und medizinischer Fortschritt vs. moralische Integrität

Um den Konflikt aufzulösen, können wir verschiedene Strategien verfolgen:

1) Wir bestreiten, dass bei Tierversuchen strukturelle Gewalt gegen Wehrlose praktiziert wird (P2).

2) Wir geben selektiv manche unserer Interessen auf (P3 oder P4).

3) Wir begründen, dass sich strukturelle Gewalt gegen Wehrlose doch moralisch rechtfertigen lässt (gegen P1) und kein moralischer Konflikt vorliegt.

4) Wir etablieren alternative Praktiken (technische Alternativmethoden) zur Realisierung bestimmter Interessen (P3).

Ich werde diskutieren, welche der Strategien am aussichtsreichsten erscheint, um den moralischen Grundkonflikt aufzulösen, und zudem darauf eingehen, welche Strategien heute üblicherweise verfolgt werden.

Panel 41 (Chair: Raters)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 383

Naumann & Reinhardt

„Seid heilig!“ Moralische Heiligkeit bei Urmson, Wolf und Kant

In seinem Aufsatz „Saints and Heroes“ (1958) hat J.O. Urmson alle Moraltheorien kritisiert, die davon ausgehen, dass sich Handlungen einer von drei Kategorien zuordnen ließen; dass sie entweder geboten, verboten oder erlaubt seien. Es bräuchte vielmehr eine vierte Kategorie, die jene Handlungen umfasse, die moralisch lobenswert seien, aber über das, was geboten ist, hinausgehen. Diese Handlungen sind nach Urmson *supererogatorisch*. Nur mit der Kategorie der *Supererogation* könne man auch die Handlungen von „Heiligen“ angemessen einordnen, die deshalb bewundernswert seien, weil sie über das moralisch Geforderte hinausgehen und ihrem Eigeninteresse entgegenhandeln.

Auch Susan Wolf argumentiert in ihrem Aufsatz „Moral Saints“ (1982) für die Kategorie der *Supererogation*. Dabei basiert ihr Argument aber gerade nicht auf großer Bewunderung für die Taten von Heiligen, ganz im Gegenteil: Das (vermeintliche) Ideal der moralischen Heiligkeit, so ihre These, würde verkennen, dass zum guten Leben mehr gehört als moralische Vollkommenheit. Dieses Ideal würde sogar in einem Widerstreit zum guten Leben stehen, der aber zugunsten des guten Lebens aufzulösen sei. Die Kategorie der *Supererogation* ist daher nach Wolf notwendig, gerade weil für Menschen moralisch unvollkommene Leben erstrebenswert sind und moralische Vollkommenheit nicht einforderbar sei.

Die beiden Ansätze nähern sich moralischer Heiligkeit offensichtlich aus diametral entgegengesetzten Blickrichtungen: jenem der Bewunderung für moralisch außergewöhnliche Handlungen und jenem der Kritik an überzogenen Vorstellungen davon, was moralisch geboten sei. Was beiden Ansätzen trotzdem gemein ist, so argumentieren wir, ist das Verständnis von moralischer Heiligkeit als moralischer Vollkommenheit, und dass sich hieraus eine Grenze des moralisch Gebotenen ableiten ließe. Daher, so die Argumente von Urmson und Wolfe weiter, gebe es Handlungen, die obzwar moralisch gut, dennoch nicht geboten seien.

In unserem Aufsatz stellen wir diesen Überlegungen zu moralischer Heiligkeit eine Kantische Position gegenüber. Diese schließt, wie wir argumentieren werden, die Möglichkeit einer Kategorie der *Supererogation* unter anderem deshalb aus, weil sie eine andere Perspektive auf moralische Heiligkeit einnimmt: Heiligkeit wird von Vollkommenheit unterschieden, als erste sich allein auf die Motivation der Handelnden bezieht, letztere hingegen auf das Ausmaß ihrer Pflichterfüllung. Darüber hinaus haben Handelnde für ihre Motivation einzig vor sich selbst Rechenschaft abzulegen und nicht gegenüber anderen, so dass sich aus dem, was andere von uns einfordern können, im Bereich der Moral keinesfalls eine Grenze des Gebotenen ableiten lässt.

In unserem Vortrag erläutern wir nach einer Einleitung (§1) zunächst die zentralen Argumente, die Urmson (§2) und Wolf (§3) hinsichtlich der Notwendigkeit der Kategorie der *Supererogation* im Verhältnis zu moralischer Heiligkeit ins Feld führen, und arbeiten die zentralen Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser Argumentationslinien heraus. Anschließend kontrastieren wir diese Positionen mit einer kantischen Perspektive (§4), wobei wir in einem Ausblick (§5)

die Stärken dieses Ansatzes benennen und auf seine Implikationen hinsichtlich der Bedeutung der Kategorie der Supererogation innerhalb der Moralphilosophie und der moralischen Praxis verweisen. Besondere Bedeutung kommt dabei der Unterscheidung von erst- und zweit-personaler Perspektive zu.

Brandhorst

Wertepluralismus, Intuitionismus und die Grenzen der Theorie

Mein Vortrag entwickelt einen Grundgedanken, der Wolfs Aufsatz leitet, weiter. Dieser Grundgedanke lautet, dass es keine Lösung auf der Ebene der Theorie für Konflikte zwischen Werten oder Idealen der Moral und Werten oder Idealen von anderer Art zu geben scheint.

Eine erste Überlegung zeigt, dass Konflikte zwischen solchen Werten nicht nur dann zu erwarten sind, wenn wir über die Figur des moralisch Heiligen nachdenken. Sie sind vielmehr ein strukturelles Merkmal unserer praktischen Identität auf vielen Ebenen, und sie bleiben bestehen, wenn wir uns vom Ideal eines moralischen Heiligen längst verabschiedet haben. Wie Wolf zeigt, ist das, was das nur scheinbar ideale Leben des moralisch Heiligen so unattraktiv macht, gerade die Einseitigkeit der praktischen Identität dieser Figur: In ihrem Leben kommen die vielen anderen Werte im menschlichen Leben, seien sie nun ästhetischer, intellektueller oder anderer Natur, nicht angemessen zur Geltung, weshalb ein menschliches Leben, das allein, oder mit übermäßigem Eifer, moralische Werte und Ideale verwirklichen soll, verarmt und fehlgeleitet wirkt. Wenn das zutrifft, folgt daraus, dass ein gutes, gelungenes Leben viele dieser Werte einbeziehen muss, was uns mit der theoretischen und praktischen Aufgabe konfrontiert, das Verhältnis zwischen Werten, die moralisch sind, und solchen, die es nicht sind, richtig zu bestimmen.

Eine zweite Überlegung zeigt, dass diese Aufgabe auch dann bestehen bleibt, wenn wir Wolfs eigene, im Aufsatz nur angedeutete, Hoffnungen auf eine Objektivität der entsprechenden Werte relativieren. Wolf selbst sieht die Moral als Quelle objektiver Forderungen an, hält aber auch am objektiven Status von anderen Werten, die dem Leben Sinn und Inhalt geben, fest. Ich sehe diesen Anspruch kritisch, stimme aber Wolfs Beschreibung der Struktur des Wertepluralismus und der möglichen Konflikte zwischen Werten zu. Durch bloße Entscheidung beispielsweise sind Konflikte zwischen Werten, die dem Leben Sinn, Struktur und Inhalt geben, nicht zu lösen, und so bleibt mindestens die praktische Aufgabe bestehen, das Verhältnis zwischen Werten, die moralisch sind, und solchen, die es nicht sind, richtig zu bestimmen.

Bleibt aber auch eine theoretische Aufgabe bestehen? Das kommt darauf an, wie die Rede von der Aufgabe der Theorie hier verstanden wird. In einem Sinn, den Wolf zu Recht betont, ist es ein zentrales Anliegen einer Theorie der Ethik, das Verhältnis zwischen Werten, die moralisch sind, und solchen, die es nicht sind, richtig zu bestimmen. So verstanden sind wir im Bereich der Theo-

rie, sobald wir etwas Allgemeines über das Verhältnis zwischen Werten sagen, und das sollte selbstverständlich möglich sein. In einem zweiten Sinn mögen wir dagegen skeptisch sein, was die Möglichkeiten einer Theorie betrifft. In diesem zweiten Sinn zielt eine Theorie der Ethik darauf ab, systematische Kriterien oder Argumente zu entwickeln, die eine bestimmte allgemeine Hierarchie oder Ordnung etablieren, auf die wir uns dann im praktischen Denken und Abwägen stützen. Wolf hat Zweifel am Projekt der Theorie in diesem zweiten Sinn, und diese Zweifel teile ich.

Am Ende ihres Aufsatzes beruft sich Wolf, wenn auch nur andeutungsweise, auf G. E. Moore und eine Form des Intuitionismus. Ich versuche abschließend auch diesen Gedanken aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Wenn wir den Objektivitätsanspruch im Hinblick auf die Werte, die wir zueinander in Beziehung setzen müssen, anders deuten als Wolf selbst es tut, können wir den Intuitionismus nicht mehr als Methode zur Gewinnung objektiver ethischer Erkenntnis deuten. Doch das lässt immer noch die Möglichkeit offen, sich der Antwort auf die Frage, wie Werte zu gewichten sind, durch das eigene, ehrliche, wohlerwogene Urteil zu nähern, das sich auf andere ehrliche, wohlerwogene Urteile dieser Art stützt. Es bleibt offen, welche theoretischen Strukturen dabei sichtbar werden, aber das bedeutet gerade nicht, dass unser Urteil nur vorläufig, unsicher und unverlässlich sein kann. Es bedeutet auch nicht, dass wir uns nicht grundsätzlich irren könnten, wenn es um die Frage geht, wie zu leben ist. Der Maßstab dafür wird jedoch erneut das eigene und wohlerwogene Urteil in Bezug auf diese Frage sein.

Kaufmann

Eine konfuzianische Kritik moralischer Heiligkeit

James Urnson und Susan Wolf greifen auf die Idee moralischer Heiligkeit zurück, um auf Unzulänglichkeiten zeitgenössischer Moraltheorien aufmerksam zu machen. Beide gehen dabei nicht auf religiöse und philosophische Traditionen ein, die moralische Heiligkeit thematisiert haben. Dabei ist die Idee moralischer Heiliger in zahlreichen Religionen und philosophischen Schulen zu finden. In diesen Traditionen werden Menschen aufgrund ihrer besonderen moralischen Dispositionen und Handlungen verehrt. Darüber hinaus wird moralische Heiligkeit aber auch theoretisch analysiert und diskutiert. In meinem Vortrag möchte ich eine dieser Diskussionen vorstellen und skizzieren, welche systematischen Überlegungen sich aus dieser historischen Debatte ergeben.

Die Diskussion, die ich in meinem Vortrag aufgreifen möchte, ist die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Heiligkeit im japanischen Konfuzianismus der frühen Neuzeit (1603-1868). Der Begriff der Heiligen oder Weisen ist ein zentraler Begriff des Konfuzianismus. Insbesondere im Neo-Konfuzianismus des chinesischen Mittelalters wandelte sich der konfuzianische Begriff der Heiligkeit jedoch grundlegend. Zum einen wurde der Begriff zunehmend moralisch verstanden. Zum anderen wurde Heiligkeit zu einem für alle Menschen erstre-

benswerten Ideal. Die neuen Ideen moralischer Heiligkeit wurden im Japan der frühen Neuzeit rezipiert und fanden auch dort weite Verbreitung. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstand jedoch die sogenannte „Alte Schule“, die sich kritisch mit den neo-konfuzianischen Interpretationen des traditionellen philosophischen Vokabulars auseinandersetzte. Vor allem der konfuzianische Gelehrte Ogyû Sorai (1666-1728) kritisierte die Veränderungen des Begriffs der Heiligkeit. In seinen Augen ist Heiligkeit kein für alle Menschen erstrebenswertes moralisches Ideal. Er hält es nicht nur für vermessen, dem Ideal der Heiligkeit nachzustreben, er vertritt überdies die Auffassung, dass uns die Suche nach Heiligkeit von unseren tatsächlichen gesellschaftlichen Pflichten ablenkt. Daher entwickelt er einen Vorschlag, wie die Moral einer Gesellschaft ohne Bezug zum Ideal moralischer Heiligkeit organisiert sein könnte. In Sorais Augen ist es nicht möglich, dass ein Mensch alle Tugenden auf sich vereint. Moralische Heiligkeit würde dies jedoch implizieren – wie auch Susan Wolf bemerkt. Sorai schlägt daher vor, dass Menschen sich auf die moralischen Eigenschaften konzentrieren, für die sie ein besonderes Talent besitzen. Tugenden, die ihnen nicht besonders liegen, könnten sie dagegen guten Gewissens vernachlässigen. Der Mangel an einer bestimmten Tugend bei dem einen Menschen könne durch die Tugenden anderer Menschen ausgeglichen werden. Dies setze jedoch eine durch gesellschaftliche Institutionen (Gesetzgebung, Bildung etc.)

gewährleistete moralische Arbeitsteilung voraus. Vollständige Tugendhaftigkeit sei somit letztlich nicht die Eigenschaft einer einzelnen Person, sondern der gesamten Gesellschaft. Sorais Vorschlag rückt damit in die Nähe moderner philosophischer Positionen, die moralischer Überforderung durch ein gelungenes institutionelles Design entgegenwirken wollen. Zum Abschluss meines Vortrages werde ich Sorais Position in die gegenwärtige Diskussionslandschaft einordnen und die Frage aufwerfen, inwiefern sein Ansatz systematisch zu überzeugen vermag. Der Blick auf eine historische Auseinandersetzung mit Vorstellungen moralischer Heiligkeit soll so den Blick für die Breite und Tiefe des Begriffs öffnen.

Panel 42 (Chair: Klix)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 386

Dubbink

The trolley dilemma and the art of making judgments on concrete situations

In present-day ethical reflection as pursued in ethics as a discipline, cases involving extreme choice situations are widely used, both in research and teaching. The use of trolley cases is exemplary. This paper investigates the use of trolley cases in a specific type of moral reflection: simulating and practicing the judgment of concrete – but hypothetical – choice situations or “dilemmas”. Using extreme examples in this type of reflection is methodologically flawed and adversely

affects the art of judgment.

We break new ground – among critics of “trolleyology” – by looking at the issue from a hermeneutic perspective, in particular Ricoeur’s. From this perspective, the methodological problem can be summarized as follows: properly judging a concrete case (i.e., a dilemma) implies making two judgments; more accurately, it involves a process that can be analytically divided into two dimensions of judgment: (a) judging the quality of the case as a descriptive narrative, while (b) making a normative judgment on the case, based on that narrative. The problem with the use of trolley cases is that it rules out the crucial first dimension of judgment. Using extreme examples to simulate and practice judgment therefore systematically frustrates proper judgment. The heart of the judgment on the case is cut away: the process of constituting the case as such in the proper way.

We clarify our argument by distinguishing between reflection on concrete cases (dilemmas) and general reflection on principles. In the former, the case stands in need of judgment; in the latter the goal is to interpret a moral principle. We also distinguish between casuistic and demonstrative use of cases. The former use enables reflection on concrete cases, the latter reflection on principles. These distinctions help explain why the problem with using trolley cases goes unnoticed, so often. While pretending to judge a case (i.e., a concrete dilemma), using extreme examples ends up with judging principles (i.e., a conflict between principles). Another way to say this, is that while judgement on a case requires casuistic use of trolley cases, trolley cases can only be used demonstratively. Hence, we end up doing something we did not aim to do.

We rebut the criticism that we are attacking a straw man, and that –in teaching and research - some (good) use can be made of trolley cases. Research involving or based on “intuitions” taken from trolley cases is misguided as meaningful intuitions must be taken from cases used casuistically. Employing trolley cases in teaching is worrisome and not justified by an appeal to raising students’ attention. Whatever a teacher wins in terms of enthusiasm, is lost in terms of students’ misunderstanding of what judging concrete individual cases is about. Judgment of concrete cases calls for the exercise of wisdom, discretion and discernment in understanding (the nature of) the case. It means being able to constitute the proper story about the case. All that is reduced to a person expressing what they happen to think about a collision between principles.

Rüger

Die Jungen zuerst!

Während der COVID-19-Pandemie haben medizinische Fachgesellschaften in vielen Ländern „ethische Leitlinien“ herausgegeben, um medizinisches Personal bei der Entscheidung zu unterstützen, wem zu helfen ist, wenn aufgrund von Ressourcenknappheit nicht allen Bedürftigen geholfen werden kann. Sie sollen beispielsweise Ärzt:innen bei der Entscheidung helfen, wer ein Beatmungsgerät

erhalten soll, wenn die Zahl der Patient:innen, die beatmet werden müssen, die Zahl der verfügbaren Geräte übersteigt. Das bedeutet, dass sie bei der Entscheidung helfen sollen, wessen Leben sie zu retten versuchen und wen sie der Palliativmedizin und schließlich dem Tod überlassen sollen. Es besteht kein Zweifel, dass solche Leitlinien notwendig sind. Die meisten Ärzt:innen sind für diese Art schwieriger moralischer Entscheidungen nicht angemessen ausgebildet, und das sollten wir auch nicht verlangen.

Was praktisch alle diese Leitlinien gemeinsam haben, ist die Forderung, die Gesamtzahl der COVID-19-bedingten Todesfälle zu minimieren. Das heißt, sie empfehlen, Entscheidungen im Hinblick auf das übergeordnete Ziel zu treffen, die Zahl der geretteten Leben zu maximieren. Gleichzeitig bestreiten sie jedoch, dass das Alter der Patient:innen ein relevanter Faktor bei der Entscheidung sein sollte. In diesem Vortrag äußere ich Zweifel an dieser Position. Unter Zuhilfenahme einiger plausibler Annahmen argumentiere ich, dass, wenn wir die Anzahl der geretteten Leben maximieren wollen, das Alter ein wichtiger Faktor bei der Entscheidung darüber sein sollte, welche Leben gerettet werden sollen. Wir sollten der Rettung junger Menschen Vorrang einräumen.

Im ersten Teil des Vortrags stelle ich zunächst die Frage, warum wir überhaupt glauben sollten, dass die Rettung von Menschen vor dem Tod ein lohnendes Ziel ist. Ich argumentiere, dass wir Menschen vor dem Tod bewahren sollten, weil der Tod schlecht für die Menschen ist, die sterben. In Anlehnung an Thomas Nagel argumentiere ich, dass der eigene Tod für eine Person nur dann schlecht sein kann, wenn wir berücksichtigen, was ihm durch den (vorzeitigen) Tod entzogen wird. Daraus folgt, dass nicht alle Todesfälle gleich schlecht sind. So ist beispielsweise ein früher Tod für eine Person schlimmer als ein später Tod, wenn alle anderen Faktoren gleich sind. Wenn wir zumindest eine begrenzte Dosis zwischenmenschlicher Vergleichbarkeit von Schaden zulassen, ergibt sich daraus das erste Argument dafür, warum wir eher eine jüngere als eine ältere Person retten sollten, wenn wir nicht beide retten können.

Der häufigste Einwand gegen dieses Argument bezieht sich auf die Zulassung der zwischenmenschlichen Vergleichbarkeit von Schaden, auf die es sich stützt. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, diesen Einwand zu präzisieren. Im zweiten Abschnitt argumentiere ich, dass die plausibelste Version dieses Einwandes ist, dass wir Leben überhaupt nicht objektiv bewerten und daher nicht vergleichen können. Wäre dies jedoch richtig, dann könnten wir nicht einmal behaupten, dass wir die Zahl der geretteten Leben maximieren sollten. Denn wenn wir Leben nicht bewerten können, dann können wir nicht sagen, dass die Rettung mehrerer Leben besser ist als die Rettung weniger Leben. Wir können nicht sagen, dass zwei gerettete Leben besser sind als ein gerettetes Leben. Schließlich eignen sich Leben nicht für die Art von Bewertung, die für derartige Aussagen erforderlich ist. Mit anderen Worten: Die Verweigerung der zwischenmenschlichen Vergleichbarkeit untergräbt das Ziel, die Zahl der geretteten Leben zu maximieren. Wenn wir also an diesem Ziel festhalten wollen, müssen wir zwischenmenschliche Vergleichbarkeit zulassen. Dies wiederum ebnet den Weg für das Argument des ersten Abschnitts.

Privitera

Can Contractualism Account for Statistical Lives?

Sometimes, it seems right to prioritize identified people over statistical people. When the choice, for example, is between rescuing one miner, Gareth, who suffered an accident, or instead taking preventive measures that slightly reduce the risk of future accidents for his co-workers, it seems required to rescue Gareth, even if prevention was expected to spare two statistical miners Gareth's fate.(1)

Ex ante contractualism can account for this intuition, as it requires agents to satisfy the strongest individual claim, where the strength of a person's claim depends on the prospects the action has for her: Gareth's claim to be saved is stronger than each of his co-workers' claims to have their risks reduced. But counterintuitively, ex ante contractualism requires to rescue Gareth regardless of how numerous his co-workers are and how many accidents could therefore be prevented by reducing their risk.

This problem prompted contractualists to make major revisions to their theory. Some suggested to move the moment of action-evaluation back in time, thereby sacrificing the situatedness central to the contractualist ideal of justifiability,(2) others proposed to curtail the scope of contractualism.(3) But these revisions are unnecessary, I will argue, if we appreciate the potential of ex post contractualism, according to which claims are a function of the action's expected burdens, not of its prospects.

First, I argue that contrary to common belief,(4) there is no reason to deem the ex post view impersonal and thus an ill fit for contractualism. While there are four senses in which the view is impersonal, none of them conflicts with contractualism. Then I argue that contractualists have good reason to interpret the first miners case ex ante, but switch to ex post, thereby establishing a duty to reduce risks, in the second. For while ex ante is principally the most natural fit for contractualism, there is reason to switch to ex post, if this would avoid great overall suffering. Finally, I consider a recent reformulation of contractualism by Scanlon, which promises to address, among other issues, the problem of statistical people.(5) I show that while this reformulation might be helpful in other respects, it arguably worsens the problem of statistical people rather than solving it.

Panel 43 (Chair: Altanian)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 387

Reim

Aktuelle Diskurse um Shoah und Kolonialismus mit Arendt und Adorno gelesen

In Deutschland ist die Auseinandersetzung um die richtige Erinnerung an die deutschen Verbrechen (oder gar deren Verdrängung) zur Zeit des Nationalsozialismus in vollem Gange. Dabei geht es – neben materiellen Implikationen wie der Leistung von Entschädigungs- und Reparationszahlungen und politischen Implikationen wie der Rolle der Bundesrepublik auf dem internationalen Parkett – vordergründig um die Bewertung des nationalsozialistischen Antisemitismus (Aguigah et al. 2020). Spätestens seit der Kontroverse um den postkolonialen Theoretiker Achille Mbembe sowie Michael Rothbergs Konzept der „multidirektionalen Erinnerung“ (2021 [2009]) – dem „neue[n] Historikerstreit“ (Rothberg 2021) – wird diese unübersichtliche Debatte um eine neue Facette erweitert. Durch die versuchte Hierarchisierung von Shoah und Kolonialismus wird nun die Singularität des nationalsozialistischen Mordens infrage gestellt.

In dieses umkämpfte Feld bringe ich mit meinem Vortrag eine ergänzende Perspektive ein. Wie Llanque (2008, S. 4) beschreibt, ermöglicht „die Einbettung des eigenen theoretischen Standpunkts in längerfristige Kontinuitäten des politischen Denkens [...] die Distanz zur eigenen Gegenwart und so auch ihre Kritik.“ Im Spannungsfeld zwischen Kontextualisierung und postmodernen Ansätzen bietet Llanque einen methodischen Ausweg, welcher das Verständnis politiktheoretischer Texte aus sich heraus (als „Archiv“) mit dem Einbringen dieser Texte in aktuelle Debatten (als „Arsenal“) kombiniert.

Um die aktuellen Debatten um Shoah und Antisemitismus zu erfassen und zu bewerten, ordne ich sie in den Kontext zweier bedeutender Denker*innen des zwanzigsten Jahrhunderts und Zeitzeug*innen der Shoah ein: Hannah Arendt und Theodor W. Adorno. Obwohl beide durch eine ostentative gegenseitige Nicht-Beachtung sowie Nicht-Rezeption verbunden waren und ihre Theorien vor unterschiedlichen theoretischen Hintergründen entfalteten (Auer et al. 2003, S. 7), weisen sie in ihrem Denken über die Shoah bemerkenswerte Übereinstimmungen auf, die ich in meinem Vortrag näher beleuchten werde. Indem ich die aktuellen, hitzig geführten Debatten um Shoah und Kolonialismus mit dem Denken von Arendt und Adorno kontrastiere, versuche ich, neue Perspektiven auf und Bewertungsmaßstäbe für das Verhältnis von Shoah und Kolonialismus zu finden. In Debatten um eine vermeintliche Konkurrenz zwischen Opfern der Shoah und Opfern von Völkermorden aus der Kolonialzeit werden Antisemitismus und Rassismus häufig vermisch. Diese Unterschiede sind politisch umkämpftes Terrain, weshalb ich auf Arendt und Adorno zurückgreife, um außerhalb der Hitze politischer Auseinandersetzungen grundlegendere Punkte zu thematisieren. Insbesondere die Arbeit an den Begriffen Antisemitismus und Rassismus kann mit dem Rückgriff auf diese Denker*innen geschärft werden.

In meinem Vortrag werde ich zunächst die Methodik Markus Llanques kurz vorstellen, bevor ich auf Arendts sowie Adornos Verwendungen der Begriffe Antisemitismus und Rassismus eingehe. Anschließend wende ich diese Denkmodelle auf die oben skizzierten aktuellen Diskurse an. Durch die methodische Verbin-

derung von Kontextualisierung und Reaktualisierung versuche ich, anhand eines praktischen Beispiels einen Beitrag zur politiktheoretischen Methodendiskussion zu leisten. Darüber hinaus soll der von mir gewählte Ansatz einmal mehr die Relevanz der Politischen Theorie für aktuelle Diskurse zeigen.

Hilzensauer

Das Soziale als Ausdruck des Politischen: Sozialphilosophische Überlegungen zu einem relationalen Subjektverständnis im Ausgang von Adorno und Arendt

Was ist eigentlich das ‚Soziale‘ der Sozialphilosophie? Und in welchem Verhältnis steht es zu den in der Sozialphilosophie viel diskutierten Ausformungen des ‚Politischen‘? Diese Fragen sind Anlass meines laufenden Forschungsprojekts, aus welchem ich einzelne Überlegungen vorstellen möchte. Die zu Grunde liegende methodisch-konzeptionelle These ist, dass sich Theodor W. Adornos und Hannah Arendts Theorien gerade in der kritischen, gegenseitigen Auseinandersetzung ergänzen und diskursbereichernde Erkenntnisse hinsichtlich dieser Fragen bereitstellen. Inhaltlich möchte ich erstens darlegen, inwiefern im Ausgang von Adorno und Arendt das Soziale als relational gefasst, und zweitens, das Politische als spezifischer Ausdruck einer Relation erachtet werden kann.

Ziel der Sozialphilosophie ist es, „die Dynamiken und Potenziale, aber auch die Pathologien der zwischenmenschlichen Beziehungen, die moderne und funktional ausdifferenzierte Gesellschaften prägen“ (Reder 2018) kritisch offenzulegen, um eine „gesellschaftliche Emanzipation“ (Jaeggi 2017) zu fördern. Um diesem Ziel gerecht zu werden, wird dafür plädiert, den Gegenstand der Sozialphilosophie – „die unterschiedlichen relationalen Wirklichkeiten des Sozialen“ (Saar 2019) – näher zu betrachten. Das Soziale wird als die Gesamtheit der Relationen, die sich im Zusammenleben der Menschen inter- und intrasubjektiv herausbilden, definiert. Zugleich wird jene relationale Verwobenheit als Voraussetzung für menschliche Entwicklung erachtet: Das Subjekt bildet sich aufgrund der Relation zu sich, zu Anderen und Anderem lebenslang und prozesshaft – ist also selbst relational verfasst.

Im Vortrag wird dargelegt, inwiefern Arendt ein explizit relationales Verständnis der menschlichen Existenz zur Grundlage ihrer Philosophie macht, welches zugleich Voraussetzung für politisches Handeln ist. Arendt hält fest, dass sich menschliche „Existenz nur in dem Zusammen der Menschen [...] überhaupt entwickeln kann“ (2019) und die auf diese Weise erzeugte Öffentlichkeit Voraussetzung für politisches Handeln ist. Mit Adorno können Arendts Überlegungen sinnvoll kritisch ergänzt werden. Adorno formuliert implizit und ex negativo ein relationales Subjektverständnis, indem er verdinglichende Subjektverhältnisse kritisiert und zugleich widerständige Potentiale in der „Nichtidentität“ bzw. dem „nichtidentischen Denken“ (1973) ausmacht. Adorno entwickelt ein Modell subjektiver Tätigkeit in der Negativen Dialektik: Das Subjekt ist auf ein ihm äu-

Beres und von seiner Gestaltungsmacht unabhängiges Gegenüber angewiesen, um erkennen zu können. Zugleich problematisiert Adorno ein verdinglichendes Selbst- und Weltverständnis, welches jenen Erkenntnisprozess verunmöglicht und Erfahrungsprozesse unterbindet.

Aufgrund dieser Überlegungen wird im Ausgang von Adorno und Arendt dafür plädiert, das Politische als einen Verhältnisbegriff aufzufassen, der eine spezifische Relation meint, die sich im Denken, Urteilen, Sprechen und Handeln durch und mit Anderen und Anderem zeigt. Daraus folgt, dass das Politische keine akzidentelle Eigenschaft oder substantiierende Beschreibung des Subjekts ist, sondern konkreter Ausdruck des Sozialen. Das mündet in die Frage, inwiefern Gemeinsinnorientierung und eine Anerkennung der eigenen relationalen Verworfenheit Kriterien einer so verstandenen politischen Relation sein können.

Abschließend wird skizziert, inwiefern das neugewonnene relationale Subjektverständnis als Kritikfolie für die Sozialphilosophie dienen könnte. In diesem Sinne werden Konzepte von einem sich selbst transformierenden, aufklärenden oder autark-autonomen Subjekt als Chimäre und Ausdruck eines zweckrationalen und leistungsorientierten Selbstverständnisses zurückgewiesen. Stattdessen wird für ein relationales Subjektverständnis plädiert, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse nur in Relation zu Anderem und Anderen – eben in Anerkennung der eigenen Sozialität – verändern kann, worin zugleich Macht und Ohnmacht des Subjekts bestehen.

Schmitz

Philosophiedidaktische Implikationen eines kritischen Begriffs der Bildung: eine Erinnerung an die Konzeption der Frankfurter Schule

Unter den Versuchen, einen kritischen Begriff von Bildung in Anknüpfung an die Frankfurter Schule zu entwickeln, ist der Ansatz von Armin Bernhard hervorzuheben, der diesen beispielhaft in seinem Artikel Elemente eines kritischen Begriffs der Bildung (Bernhard 2011, S. 89–100) umreißt (vgl. auch Bernhard 2020). Bernhard betont die Bedeutung der bürgerlichen Tradition in Bezug auf die Kritik von „fremdbestimmter Herrschaft und Ideologie“ (Bernhard 2011, S. 89). Er nimmt in seinem Artikel vor allem auf konkrete Abhängigkeitsverflechtungen konkreter Menschen Bezug und fordert als allgemeines Bildungsziel eine befreiende Reflexion auf den herrschaftsförmigen Habitus, der in die Warengesellschaft Verstrickten. An die Intention Bernhards anknüpfend, gehe ich mit meinem Vortrag darüber hinaus, indem ich an die sehr viel radikalere Grundkonzeption der Frankfurter Schule erinnere, nach der ein kritischer Bildungsbegriff nur vermittelt durch kritische Theorie der Gesellschaft selbst bestimmt werden kann und nicht auf eine subjektive Reflexion auf konkrete Verstrickungen beschränkt werden darf.

Der Vortrag wird das Argument in drei Schritten entfalten. Um einen kritischen Bildungsbegriff zu entwickeln, muss dessen Gehalt genetisch erinnert werden (1). Dieser ideengeschichtliche Schritt ist wichtig, auch im Sinne Bern-

hards, um den Bezug zur emphatischen Idee von Bildung, wie sie in Aufklärung und deutschem Idealismus beispielhaft ausgedrückt wurde, zu erinnern. Bildung ist in diesen Epochen als Utopie der Vernunft zu kennzeichnen. Sie ist nach deren Niedergang aber nur möglich, durch die aufklärende Kritik der gesellschaftlichen Gestalten von Gegenaufklärung, die auf diese Epoche folgen (2). Eine paradigmatische Gestalt der Kritik von Gegenaufklärung wird dann anhand klassischer Texte der Frankfurter Schule aufgezeigt werden (3). Die Dialektik der Aufklärung führt den Gedanken einer Selbsterstörung der Aufklärung aus. Es soll gezeigt werden, dass dieser Text einerseits den Verfall der Bildungsidee erklären, andererseits den Anspruch erheben kann, an den utopischen Gehalt von Bildung anzuknüpfen, womit der Text selbst als kritische Gestalt von Bildung und Aufklärung erscheint. Da er den Grund des Rückfalls in Barbarei, der sich in der Gegenaufklärung ausdrückt, im Prinzip der Zivilisation selbst verortet, bleibt er aktuell, auch für eine Kritik aktueller Formen der Gegenaufklärung wie jener des Neoliberalismus. Adornos Theorie der Halbbildung lässt sich in Verbindung damit als theoretischer Ansatz lesen den Verfallsprozesses jenes Anspruches, der einmal mit dem Bildungsbegriff verbunden war, anhand der konkreten Form von Bildung zu erklären. Hier stellt Adorno fest, dass Bildung sich nicht isoliert begreifen lässt, sondern nur in Beziehung auf die „Gewalt dessen (...) was sich vollzieht“. Die These meines Vortrages lautet in diesem Zusammenhang, dass ein kritischer Bildungsbegriff nur in engem Bezug zu kritischer Gesellschaftstheorie zu haben ist. Für die Philosophiedidaktik bedeutet dies, dass sie in ihrer Grundlagenreflexion enger auf diese bezogen werden muss. Bildung, die nach meinem Argument nur möglich ist durch Kritik der gesellschaftlichen Negationen von Vernunft und Wahrheit, bedarf einer Kritik im Sinne der Frankfurter Schule, die an der utopischen Möglichkeit einer besseren Welt orientiert werden muss, auf die hin die derzeitige Welt und jede Ideologie von Gegenaufklärung aufzuheben wäre. Auch für den Unterricht in Philosophie und Ethik hat dies Konsequenzen: es braucht mehr Mut zu Gesellschafts- und Ideologiekritik als Gegenständen des Unterrichts.

Panel 44 (Chair: Fuchs)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 388

Gantner

Possibilität und Potentialität - kritische Theorien im Spannungsfeld von Utopie und Wirklichkeit

Als zu Beginn des neuen Jahrtausends der Slogan „Eine andere Welt ist möglich“ die Runde machte, wurde er zum Inbegriff eines Wunsches nach grundlegender

gesellschaftlicher Veränderung, obgleich die Aussagekraft dieses Urteils überschaubar bleibt. Aussagen dieser Art bleiben unbestimmt, sofern sie lediglich auf „Andersseinkönnen“ von etwas Bezug nehmen. Das ist zwar ein erforderlicher Schritt, um Positionen des Sachzwangs und der Alternativlosigkeit zu begegnen, aber dabei stehen zu bleiben, darf getrost als wenig informativ und produktiv gelten. Was zu diesem „Standpunkt des Possibilismus“ hinzukommt, um einen gehaltvollen Begriff der Möglichkeit, ein gehaltvolles „Können“, zu entwickeln, ist die Vorstellung von Potentialität. Bereits bei Aristoteles findet sie sich: Möglich ist etwas aufgrund von Vermögen. Durch diese Bezugnahme auf Vermögen oder Potentiale wird ein entscheidender Unterschied gesetzt, d.i. der Unterschied zwischen Denkmöglichkeit und Realmöglichkeit. Reale Möglichkeiten bilden sich in der Wirklichkeit; sie fußen auf Potentialen, die wirklichen Dingen oder Sachverhalten eigen sind. Reale Möglichkeiten lassen sich aktualisieren, harren aus oder verkümmern.

Mit Aristoteles ist Denkmögliches wissenschaftlich betrachtet weniger interessant als Realmögliches. In gewisser Weise verblasst die (imaginative) Denkmöglichkeit vor der (geerdeten) Realmöglichkeit. Diese aristotelische Priorisierung findet in Marx und Engels wirkmächtige Verfechter. „Von der Utopie zur Wissenschaft“ bedeutet, nicht länger die befreite Gesellschaft zu erträumen und auszumalen, sondern die Potentiale zu erforschen und aufzuzeigen, die in der bestehenden Gesellschaftsformation heranreifen und über sie hinausweisen: Die kommende Gesellschaft erwächst aus dem Schoß der bestehenden.

Diese Priorisierung und das Vertrauen auf die progressiven Potentiale im Wirklichen schwindet angesichts des Zivilisationsbruchs im 20. Jahrhundert. Die Shoah, so Horkheimer und Adorno, verdunkelte nicht nur das Vertrauen auf die Vernunft, auch wird immer unklarer, welche gesellschaftlichen Potentiale sich in der Wirklichkeit zu realen Möglichkeiten verdichten.

In meinem Vortrag zeige ich, wie ausgehend von dieser Problemlage ein Möglichkeitsmodell entsteht, das Possibilität und Potentialität in ein Spannungsverhältnis setzt – und damit die Priorität der Realmöglichkeit gegenüber der Denkmöglichkeit suspendiert. Die von Adorno zumindest in Umrissen vorbereitete und für kritische Theorien der Gegenwart auszuleuchtende Hypothese lautet demzufolge: Eine immanente, auf Potentiale im Wirklichen rekurrierende Möglichkeitskonzeption kommt nicht länger aus ohne ein Konzept der utopischen Möglichkeit. In anderen Worten: Utopie und Wissenschaft sind aufeinander bezogen, mithin aufeinander angewiesen. Im Lichte dieses Möglichkeitsmodells bestünde die Herausforderung darin, weder empirisch gesättigte Potentialitätsanalysen noch utopische Möglichkeitsreflexionen zu scheuen. Welche Implikationen aber mit dieser Verflechtung von immanenter und utopischer Möglichkeit für das Denken von gesellschaftlicher Praxis verbunden sind, welche Bedeutung literarisch-fiktionale Perspektiven in einem solchen Ansatz erlangen können und welche weiteren Gratwanderungen er mit sich bringt, versucht der Vortrag zumindest zu skizzieren.

*Bella***Weg vom Ziel: Verhindern als ermöglichende Praktik?**

Es scheint ein abwegiger Gedanke, dass die Möglichkeit eines Sachverhaltes in Praktiken der Verhinderung fundiert werden kann, schließlich spricht viel dafür, Verhinderung als Verunmöglichung aufzufassen. Es ist in diesem Sinne, wenn Aristoteles die Gewalt als eine Art der Notwendigkeit bestimmt, die durch Verhinderung entsteht. Positiv gewendet lassen sich auf dieser Grundlage Zustände, die zwanglos oder freiheitlich sind, durch die Abwesenheit jeglicher Verhinderung charakterisieren. Thomas Hobbes bestimmt entsprechend Freiheit als ‚Abwesenheit von Verhinderung‘ - eine Formulierung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als prototypischen Bestimmung negativer Freiheit aufgefasst wurde.

Kern dieses Vortrags bildet der Vorschlag, sich gegen alle Evidenz dem entgegengesetzten Gedanken zuzuwenden und versuchsweise anzunehmen, dass Praktiken der Verhinderung einen ermöglichenden Charakter besitzen. Dabei handelt es sich zunächst um ein Gedankenexperiment, das es erlaubt, tradierte Kategorisierungen und Vorverständnisse praktischer Philosophien durch eine Umkehrung der Perspektive herauszufordern: im Zentrum stehen nun Handlungsweisen und Praktiken, die das Ziel verfolgen, die Realisierung anderer Handlungsziele zu verunmöglichen. Ausgangspunkt des Vortrags ist eine Theorieszene, die sich 1277 in Paris abspielte: Bischof Étienne Tempier untersagt die Verbreitung von 219 Thesen. Unter ihnen befindet sich auch die Aussage, dass nur eine Ursache, die verhindert werden kann, kontingent ist. Ausgehend von ihrem Verbot soll zunächst genauer dargestellt werden, was sich hinter dieser These verbirgt. Dabei wird deutlich werden, dass sie sich insbesondere auf den Bereich der Naturkausalität bezieht, auf diesen aber nicht beschränkt bleibt. So bemerkt etwa Siger von Brabant - einer der Hauptvertreter der Konzeption der Verhinderung, auf den das Verbot der These wohl maßgeblich gemünzt war - , dass Verhinderung nicht nur im Bereich der Naturkontingenz situiert ist, sondern auch die menschliche Erziehung als eine Disposition zur Verhinderung bestimmter Bedürfnisse verstanden werden muss.

Vor diesem theoriegeschichtlichen Hintergrund wendet sich der Vortrag der Frage zu, welche Folgen sich für die praktische Philosophie daraus ergeben, Handeln als Verhindern zu konzeptualisieren. Dabei soll die These zur Diskussion gestellt werden, dass hierdurch auf mindestens drei Ebenen Verschiebungen entstehen, aus denen sich eine Reihe instruktiver Fragen ergeben. Erstens eröffnet sich eine Perspektive, die Handlungen jenseits der Dichotomie von Produktivität und Verzicht thematisierbar macht. Verhinderung scheint damit ein geeignetes Register, um etwa über umweltethische Fragen nachzudenken. Zweitens ist Verhinderung eine Handlung, die keinen Willen impliziert, weshalb auch ‚unbelebte Gegenstände‘ Agent:innen von Verhinderung sind. Indem sie zunächst keinen Unterschied zwischen Handlungssubjekten macht, ist Verhinderung mit den verschiedenen Spielarten einer Kritik am ethischen Anthropozentrismus kompatibel und lädt auf zu einer Neubestimmung der Kriterien für moralische Akteur:innen ein. Drittens stellt sich damit die Frage nach einer Ethik des Verhinderns. Was

bedeutet es, etwas verhindern zu können? Und: setzt Verhinderung mindestens eine dyadische Beziehung voraus, da Verhinderung selbst wiederum durch eine Handlung, die verhindert werden kann, ermöglicht wird? Schließlich: Müssen wir, die immer mögliche Auswahl falscher Ziele vorausgesetzt, unsere Handlungen stets so einrichten, dass sie verhindert werden können?

Panel 45 (Chair: Bettina Bussmann)

Freitag, 30. September 2022, 15.30-17.00

Raum: HS 389

Möller

Abstraktes Denken anregen durch Kürzesttexte

Paret

Die Unvereinbarkeit konstruktivistischer Lerntheorien und der Unterrichtsplanung

Für die avancierten fachdidaktischen Ansätze der Gegenwart sind konstruktivistische Konzepte des Lernens fast genauso selbstverständlich wie das Ansinnen, Unterrichtseinheiten entlang bestimmter Prinzipien und in Form bestimmter Phasen aufzubauen. Allerdings ist unschwer nachzuweisen, dass beides in einem Spannungsverhältnis zueinander steht. Man kann schlecht einerseits von der unhintergehbaren „Eigentätigkeit“, der „Selbstorganisation“, der „Selbst-Referentialität“, der „Unverfügbarkeit“ des Lernens ausgehen und andererseits den eigenen Unterricht in Form von Stundenentwürfen sequenzförmig durchstrukturieren und planen wollen.

Mein Vortrag gliedert sich in drei Abschnitte:

1. Zunächst zeige ich, dass viele Standardprinzipien und Standardbauteile gegenwärtigen Unterrichtens die Radikalität konstruktivistischer Lerntheorien weit unterbieten. Dazu gehören beispielsweise der Gesichtspunkt „Orientierung an der Lebenswelt der Schülerinnen“ genauso etwa wie eine Phasierung entlang von „Einstieg“, „Problematisierung“, „Problembearbeitung“, „Sicherung“ und „Weiterführung“. Aus konstruktivistischer Perspektive ist es, um einige Beispiele zu nennen, häufig so, dass die „Lösungen“, den „Problemen“ vorangehen, dass die Motivation nicht Bedingung, sondern Resultat des Lernens ist oder dass Erkenntnis sich in Form von „Spätzündungen“ vollzieht, also nicht entlang der von der Lehrperson beabsichtigten Schrittfolge.

2. Zeige ich, dass diese grundsätzliche Spannung zwischen Konstruktivismus des Lernens und Unterrichts-Planung natürlich nicht unbemerkt geblieben ist, dass aber die üblichen Weisen diese Spannung aufzulösen, unzureichend sind. Ich frage mich, ob es tatsächlich bestimmte Unterrichtsmethoden sind, die zwischen „instruiertem“ und „erforschenden/entdeckenden Lernen“ unterschei-

den können: Inwieweit aktiviert die sogenannte „Aktivierung“? Inwieweit ist es berechtigt das Schweigen der Schülerin als Form der Nicht-Beteiligung zu deuten etc.?

3. Geht es um die praktischen Konsequenzen dieser Art Kritik: Wie vermeidet man es, den Konstruktivismus des Lernens lediglich zum Anlass zu nehmen, die „Spontaneität“ und „Unverfügbarkeit“ des Lernens zu beschwören und als Lehrperson ansonsten seine Hände in den Schoß zu legen? Insbesondere fragt sich: Wie kann man den Unterricht auf andere als eine planende Weise vorbereiten? Es wird zu zeigen sein, dass die Vorbereitung nicht weniger arbeitsintensiv ausfallen wird, aber ein völlig anderes Aussehen haben wird als dies gegenwärtig üblich ist. Insbesondere geht es dabei darum die übliche Trennung zwischen einem Thema und/oder dem Lernstoff und seiner „didaktischen Operationalisierung“ in Frage zu stellen. Der Vortrag fußt sowohl auf gegenwärtigen Ansätzen der Fachdidaktik Ethik und Philosophie als auch auf Philosophemen von Adorno, Wittgenstein, Deleuze, Rancière und Hebel.

Wir danken unseren Förderern!



**LAND
SALZBURG**

