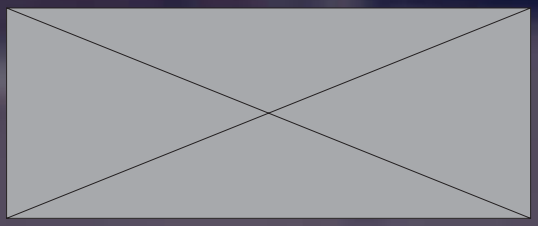


V. Tagung für Praktische Philosophie

Salzburg, 16. & 17. November 2017

Plenarvorträge

Thomas Schramme (Liverpool)

Véronique Zanetti (Bielefeld)

www.tagung-praktische-philosophie.org

Zeitschrift für Praktische Philosophie

www.praktische-philosophie.org

Willkommen in Salzburg!

Die Stadt Salzburg ist die Landeshauptstadt des gleichnamigen Bundeslandes und mit ca. 150.000 Einwohnern nach Wien, Graz und Linz die viertgrößte Stadt Österreichs. Die Festung Hohensalzburg stammt im Kern aus dem 11. Jahrhundert und ist eine der größten mittelalterlichen Burganlagen in Europa und ein Wahrzeichen der Stadt. Ab dem 17. Jahrhundert wurde die Stadt von Erzbischof Wolf Dietrich und dessen Nachfolgern als Residenzstadt prunkvoll ausgestattet. Als bekanntester Salzburger gilt der 1756 hier geborene Komponist Wolfgang Amadeus Mozart, weshalb die Stadt auch den Beinamen Mozartstadt und der Flughafen den Namen Salzburg Airport W. A. Mozart trägt. Das historische Zentrum der Stadt steht seit 1996 auf der Liste des Weltkulturerbes der UNESCO.

Salzburg ist aber nicht nur eine Kultur-, sondern auch eine Universitätsstadt. Die Universität Salzburg feierte im Jahr 2012 ihr 50-jähriges Bestehen seit der Wiedererrichtung im Jahre 1962. Ihre Tradition reicht jedoch bis in die Barockzeit zurück: Die Alma mater Paridiana wurde 1622 von Fürsterzbischof Paris Lodron feierlich eröffnet. Bis zu ihrer Auflösung im Zuge der Angliederung Salzburgs an Bayern im Jahr 1810 wurden an der Universität neben theologischen und philosophischen auch juridische und medizinische Vorlesungen gehalten. Die Universität Salzburg ist heute mit 18.000 Studierenden und 2.800 Mitarbeitern in Forschung, Lehre und Verwaltung die größte Bildungseinrichtung in Stadt und Land Salzburg.

Tagung für Praktische Philosophie

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. Wir sehen hier eine Lücke im deutschsprachigen philosophisch-akademischen Raum, in der sich nur sehr wenige Konferenzen und Tagungen offen und explizit auch an Nachwuchswissenschafter_innen (broadly construed) richten und ihnen und ihren Projekten, Ideen und Arbeiten Zeit und Raum geben.

Wir freuen uns über Feedback und hoffen, Dich auch in Zukunft wieder einmal in Salzburg begrüßen zu können. Die VI. Tagung für Praktische Philosophie wird 2018 wieder an der Universität Salzburg stattfinden.

Veranstalter

Fachbereich Philosophie KTH & Zentrum für Ethik und Armutsforschung

Organisationsteam

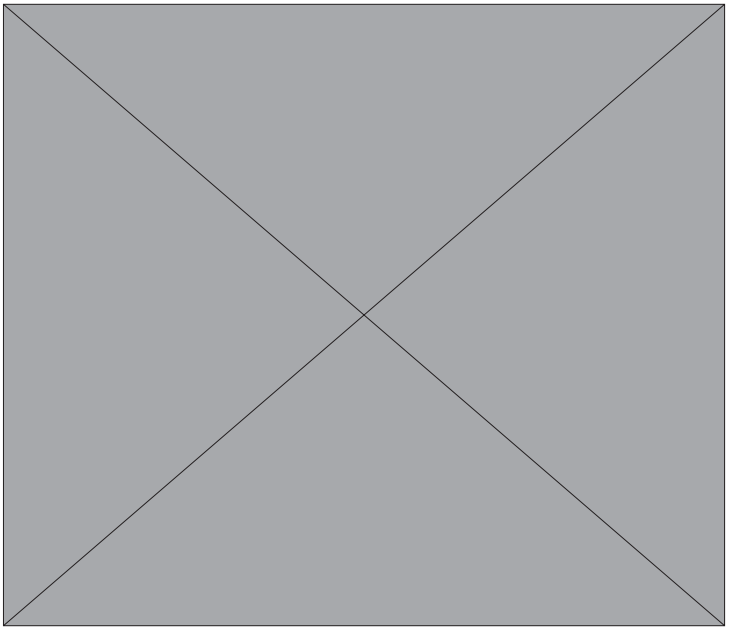
Dr Gunter Graf (ZEA, Salzburg)
Dr.in Martina Schmidhuber (Erlangen)
Dr Gottfried Schweiger (ZEA, Salzburg)
Dr Michael Zichy (FB Philosophie, Salzburg)

Wichtige Informationen

Tagungsort:

Unipark Nonntal
Erzabt-Klotz-Straße 1
5020 Salzburg

Der Unipark Nonntal befindet sich im Salzburger Stadtteil Nonntal in unmittelbarer Nähe zur Salzburger Innenstadt. Sowohl zu Fuß, mit dem Rad oder dem Bus ist er sehr gut zu erreichen. Buslinie 20 (Station Unipark) hält direkt vor dem Unipark, die Buslinien 3, 5, 8 und 25 halten ebenso in nächster Nähe (Station Justizgebäude).



Abendessen, 16. November:

Lackners Auszeit
Ulrike-Gschwandtner-Straße 8
5020 Salzburg
www.lackners-auszeit.at

Abendessen, 17. November:

Nestroy
Erzabt-Klotz-Straße 22
5020 Salzburg
www.schauspielhaus-salzburg.at/nestroy

Wichtige Informationen

Essen:

Während der Tagung gibt es Kaffee und Kuchen in den Pausen und Freitags einen Mittagssnack. Dies ist durch den Tagungsbeitrag gedeckt. 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 im Lackners, einem Lokal in unmittelbarer Nähe des Tagungsortes. Am Freitagabend sind wir im Nestroy, welches ebenfalls nur einen kurzen Fußmarsch vom Tagungsort entfernt ist. Wir werden dort jeweils gemeinsam nach dem letzten Panel hingehen.

Unterkunft:

Salzburg ist ein Ort für Touristen und entsprechend gut ausgebaut ist auch das Angebot an Hotels und Gästehäusern. Für den preisbewussten Reisenden kann es allerdings schwierig werden, eine günstige Unterkunft zu finden. Wir empfehlen daher, sich möglichst rasch um eine Unterkunft zu kümmern. Leider können wir keine Unterkünfte bereit stellen.

Wlan:

Netz: Plus Event
Benutzername:
Passwort:

Zugang PC:

Benutzername:
Passwort:

Nummern für den Notfall:

Feuerwehr: 122
Polizei: 133
Rettung: 144
Organisationsteam: +43 (0) 662 8044 2570

Programmübersicht

Donnerstag, 16. November 2017	
14.00 – 15.30	Eröffnung mit Andreas M. Weiß (ZEA) Vortrag „Empathie und Moralfähigkeit “ von Prof Thomas Schramme Raum: E.003 HS Georg Eisler
15.30 – 16.00	Pause
16.00 – 17.30	Parallele Vorträge in den Panels 1 – 8
17.30 – 18.00	Pause
18.00 – 19.30	Parallele Vorträge in den Panels 9 – 16
20.00	Abendessen: Lackners Auszeit
Freitag, 17. November 2017	
09.00 – 10.30	Parallele Vorträge in den Panels 17 – 24
10.30 – 11.00	Pause
11.00 – 12.30	Parallele Vorträge in den Panels 25 – 33
12.30 – 13.30	Mittagessen
13.30 – 15.00	Parallele Vorträge in den Panels 34 – 42
15.00 – 15.30	Pause
15.30 – 17.00	Parallele Vorträge in den Panels 43 – 50
17.00 – 17.30	Pause
17.30 – 19.00	Plenarvortrag „Das Paradox moralischer Kompromisse“ von Prof.in Véronique Zanetti Raum: E.004 HS Anna Bahr-Mildenburg
19.30	Abendessen: Nestroy

Panelprogramm

Panel 1 (Chair: Christine Bratu) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Dietmar Hübner	„Moral Luck" und „Narrative Sentences"
Johannes Nickl	Moralische Gefühle bei Kant
Viktor Mardellat	„Why be moral?" Scanlon on morality and normatively
Panel 2 (Chair: Dominik Düber) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Hauke Behrendt	Das Inklusionsideal pluralistischer Gesellschaften
Franziska Felder	Inklusion - relational und sozial betrachtet
Krassimir Stojanov	Inklusion und Gerechtigkeit in der Migrationsgesellschaft
Panel 3 (Chair: Michael Kühler) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Marius Tölzer	Aktualität und Grenzen der Kantischen Freiheitsphilosophie
Gianluigi Segalerba	Freiheit, Entwicklung, Gerechtigkeit: Anmerkungen zu Amartya Sen
Christian Marty	Max Weber: Ein Denker der Freiheit

Panelprogramm

Panel 4 (Chair: Michael Hackl) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Tomas Sodeika	Ethik als Erste Philosophie: Emmanuel Lévinas
Henning Hahn	Ziviler Ungehorsam und globale Ungerechtigkeit
Michael Zichy	tba
Panel 5 (Chair: Birgit Beck) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Johannes Rübel	Die schwache Anthropologie in John Rawls Normenbegründung
Maximilian Kiener	In Favour of Paying Trial Participants
Henk van Gils	Distance-taking and a diamond as metaphors for the practical relation of ourselves to ourselves
Panel 6 (Chair: Hans-Walter Ruckenbauer) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Luise Müller	Social Cooperation and Basic Animal Rights
Kerstin Weich	Zum schönen Tod des Haustieres
Johanna Risse	Haben Tiere eine Persönlichkeit? Zur Bedeutung von Individualität in der Tierethik

Panelprogramm

Panel 7 (Chair: Kevin M. Dear) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Maximilian Hauer	Im Spiegelkabinett. Kritik der Entfremdung und Entfremdung der Kritik
Katharina Lux	Feministische Wissensproduktion zwischen Kritik und Selbsterfahrung
Melanie Sterba	„Dear Dick, this is not a love letter. This is a manifesto." – Feministische Theorie und Performative Philosophie
Panel 8 (Chair: Markus Seethaler) Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30 Raum:	
Jens Schnitker	Unternehmen als verantwortungsfähige Akteure
Michael Kühler	Relationale Autonomie und die Gefahr der Erosion individueller Verantwortlichkeit
Roland Kipke	Menschenwürde und sinnvolles Leben
Panel 9 (Chair: Tomas Sodeika) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Willibald J. Stronegger	Leben und Tod im modernen Staat - Foucaults Biopolitik und der Konflikt zwischen Normkultur und Nutzenkultur
Dominik Harrer	Biobanken und Körpermaterial. Das Recht auf Eigentum am menschlichen Körper aus fundamentalphilosophischer Perspektive
Anja Pichl	Je philosophisch fundierter, umso gesellschaftlich relevanter: Überlegungen zu einer philosophisch-kritischen Bioethik am Besispiel der Stammzellforschung

Panelprogramm

Panel 10 (Chair: Julian Klinger) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Martin Hähnel	Naiv oder anspruchsvoll? Der Streit um die Form des Natürlichen im aktuellen Neoaristotelismus
Dennis Kalde	Against Realism: Metaethical Constructivism And The Mind-Dependency Of Morality
Stephan Vesco	Jherings Volte: Die Ablösung der praktischen Vernunft durch das evolutionäre Rechtsdenken
Panel 11 (Dietmar Hübner) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Sára Bereczki	Wittgensteins Sprachspielkonzeption und ihre Relevanz für das Verständnis wirtschaftlicher Rationalität
Sebastian Müller	Gibt es postmortale Präferenzen?
Tobias Kasmann	Sind Schmerzen interpersonell aggregierbar?
Panel 12 (Chair: Christian Carl) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Anneli Jefferson	Autism and Moral Responsibility
Lukas Sparenborg	Knowing and Responsibilities for Justice
Markus Wolf	Verantwortung und Rechtfertigung. Überlegungen zur Begründung einer komplexen Theorie der Menschenrechte

Panelprogramm

Panel 13 (Chair: Roland Kipke) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Rafael Rehm	Der Imperativ der Amoral - Eine alternative Lesart der Schrift „Ihre Moral und unsere" (1938) von Leo Trotzki im Licht der „geschichtsphilosophischen Thesen" (1940) von Walter Benjamin
Manuela Massa	Ethos Denken durch Normen Handeln: Die ethische Auffassung in Heideggers und Wittgensteins frühen Gedanken
Hendrik Kempt	Moral Chatbots as a Problem for Expressivism
Panel 14 (Chair: Ali Demir) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Lina Vidauskytė	Two Ways of Acceptance of Evil: Erich Neumann and Walter Benjamin
Alena Wackerbarth	Entscheidungsfindung im Kontext von isolierter nichtsyndromaler Kraniosynostose. Eine qualitative Untersuchung
Dominic Farrell	The Principle of Cooperation in Wrongdoing: Does it Work for Market Activity?
Panel 15 (Chair: Jens Schnitker) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Christine Bratu	Diskriminierung und Selbstachtung
Eva Weber-Guskar	Warum Diskriminierung falsch ist: das Argument der Menschenwürde
Deborah Mühlebach	Verbale Diskriminierung

Panelprogramm

Panel 16 (Chair: Ivo Wallimann-Helmer) Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30 Raum:	
Niklas Corall	„Wille zur Wahrheit" – Sozialphilosophischer Perspektivismus bei Foucault und Nietzsche
Joel Szonn und Mersolis Schöne	Friedrich Nietzsche – Die Frage nach dem guten Lesen
Sebastian Hüsch	Besser nie als spät. Antinatalismus als Gebot der Ethik bei A. Schopenhauer und D. Benatar
Panel 17 (Chair: Annelie Jefferson) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Gerd Gerhardt	Bildung statt Werteerziehung
Thomas Steinforth	Selbstartikulation als Voraussetzung und Ziel von Bildung
Ali Demir	Braucht Macht eine neue Grundlage?
Panel 18 (Chair: Kai-Uwe Hoffmann) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Hannes Foth	Eltern und Kinder als Freunde?
Björn Freter	Metaphysik der Freundschaft. Normativität als gesteigerte Lebendigkeit
Lisz Hirn	Dialog und Social Empowerment

Panelprogramm

Panel 19 (Chair: Gunter Graf) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Karin Hutflötz	„Verletzlichkeit" als normative Kategorie? Eine kritische Widerlegung mit Kant und Korczak
Johannes Giesinger	Verletzlichkeit und die moralischen Verpflichtungen gegenüber Kindern
Panel 20 (Chair: Norbert Paulo) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Katja Stoppenbrink	Telling the better story – and being it. Democratic means in defence of democracy's own prerequisites
Kolja Möller und Dominik Düber	Populismus und Anti-Pluralismus: Reichweite und Grenzen eines formalen Kritikmusters
Panel 21 (Chair: Almut von Wedelstaedt) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Martin Wallroth	Professionalisierte Lebenshilfe als menschliche Praxis: Soziale Arbeit in der Perspektive des neoaristotelischen Naturalismus
Michael Hackl	Freiheit und der Schutz der Natur
Jens Kertscher	Wie Spezies-relativ ist praktische Vernunft? – Ein Alternative zur neo-aristotelischen Naturalisierungsstrategie

Panelprogramm

Panel 22 (Chair: Hendrik Kempt) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Moritz von Kalckreuth	Praktische Probleme „konstitutiver" Bedingungen in der Ontologie der Person und der Versuch ihrer Vermeidung durch die Annahme von Personalität als gemeinsamer Lebensform
Jonas Heller	Zwischen Instrumentalisierung und Emanzipation: Die Problematik der Menschenrechte und das Konzept der Rechtsperson
Juvénal Ndayambaje	The Ethics of the Second-Person Perspective
Panel 23 (Chair: Regina Schidel) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Toros Günes Esgün	Heteronomische Autonomie: Ein kritischer Versuch über Gesetz und Freiheit
Tobias Matzner und Florian Heusinger	Gefangen im Netz? Über den Zusammenhang von Autonomie und pathologischer Internetnutzung
Francesca Bunkenborg	Selbstvertrauen und resolutes Entscheiden
Panel 24 (Chair: Josef Ehrenmüller) Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30 Raum:	
Hans-Walter Ruckenbauer	Klinische Ethikberatung reloaded
Anna Windisch	Dolmetschqualität und medizinische Versorgungsgerechtigkeit
Johann Platzer	Sinn und Menschenbild am Lebensende

Panelprogramm

Panel 25 (Chair: Sebastian Muders) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Pamela Hauer	Der bioökonomische Zugriff auf Körperstoffe
Gabriel Hofer-Ranz	Autonomie im Autonomieverlust bei Demenz
Daniel Sharp	Authority, Dependency and Deliberation
Panel 26 (Chair: Rafael Rehm) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Silvia Donzelli	Formen der Komplizenschaft
Markus Seethaler	Ethischer Intuitionismus, moralischer Dissens und Prinzipienpluralismus
Philipp Schwind	Moral Luck and the Control Principle
Panel 27 (Chair: Jonathan Jancsary) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Małgorzata Bogaczyk-Vormayr	Zur Philosophie von Barbara Skarga
Swantje Martach	Mode als Ästhetische Erfahrung - Chancen und Hemmnisse
Josef Ehrenmüller	Philosophieren, Anerkennung und Narzissmus

Panelprogramm

Panel 28 (Chair: Björn Freter) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Christian Carl	Against Epistocracy - On The Justification of Democracy
Georg Zenkert	Die Krise der Demokratie als Krise der Repräsentation
Ivo Wallimann-Helmer	Staaten als kollektive Verantwortungssubjekte in der internationalen Poltik
Panel 29 (Chair: Maximilian Kiener) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Kathrin Bouvot	Wenn die Inexistenz der Willensfreiheit endgültig bewiesen werden könnte: über die fatalen Konsequenzen für die derzeitig geläufige Auffassung von strafrechtlicher Schuld
Vincent C. Müller	Neurosurveillance
Kevin M. Dear	Quotenregelung in der ethischen Diskussion
Panel 30 (Chair: Johannes Nickel) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Hans Heimbach	Organon zur Pragmatik der praktischen Urteilskraft
Philipp Richter	Die Grenzen der Urteilskraft und die Paradoxie der Hilfspflicht
Sascha Settegast	Eigeninteresse und Egoismus in der Tugendethik

Panelprogramm

Panel 31 (Chair: Gunter Graf) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Thomas Sukopp und Christian Prust	Philosophieren über eigene und fremde Verletzlichkeit – Reflexion, Perspektivenwechsel und eine Bildung zur nachhaltigen Entwicklung (BNE)
Minkyung Kim	Die Verletzlichkeit von Jugendlichen – Grundzüge einer normativen Theorie von Jugend
Panel 32 (Chair: Norbert Paulo) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Lando Kirchmair	What Is Transnational Balance Of Power And How To Achieve It?
Judith Zinsmaier	What makes an opinion legitimate? Hannah Arendt's normative conception of opinion and the "Post-Factual Age"
Panel 33 (Chair: Ezo Di Nucci/Thomas Grote) Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30 Raum:	
Judith Simon	tba
Ezio Di Nucci	Dein Passwort, mein Fahrrad, Facebook, Trump und das Kontrollparadoxon
Hauke Behrendt	Wie sich Autonomie und Technik vertragen

Panelprogramm

Panel 34 (Chair: Jens Kertscher) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Birgit Beck	Zufällig (un-)moralisch? Zur Kontingenz der Conditio Humana als Grundlage der Moral
Eva Bobst	Über die Evidenzfunktion der moralischen Intuition in der Ethik
Katharina Sodoma	Moralischer Relativismus und moralischer Fortschritt
Panel 35 (Chair: Eva Weber-Guskar) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Cordula Brand	Theoretische Grundlagen einer Organisationsethik
Uta Müller	Anwendungsfragen der Organisationsethik: Zu den Grenzen ethischer Fallbesprechung
Romila Storjohann	Wie funktioniert unsere Begründungspraxis?
Panel 36 (Chair: Gianluigi Segalerba) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Donata Romizi	Was ist das Philosophische an der Philosophischen Praxis?
Wulf Loh	Ein praxistheoretisches Modell von Privatsphäre
Ruth Spiertz	Skeptische Ethik? Der Offene Skeptizismus als Prinzip eines zeitgemäßen Lebenskonzepts

Panelprogramm

Panel 37 (Chair: Lukas Sparenborg) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Lukas Naegeli	Intra- und extramoralische Strategien zur Mässigung der Moral
Katharina Kaufmann	Judith Shklar über Ungerechtigkeit. Rekonstruktion und Kritik
Claudia Pawlenka	Über den Wert der Natürlichkeit und sein Verhältnis zu den Werten Authentizität, Ursprünglichkeit und Echtheit
Panel 38 (Chair: Kerstin Weich) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Jonathan Jancsary	EU-ArmutsmigrantInnen oder das (neue) Un-zuhause-Sein in der „Multitude"
Ulrich Wagrandl	Integration oder Indoktrination: Die „Werte- und Orientierungskurse" für Flüchtlinge
Franziska Paulmann	Institutionelle positive Hilfspflichten als Gerechtigkeitspflichten
Panel 39 (Chair: Gunter Graf) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Monika Platzer	Verletzlichkeit als Rechtfertigungsgrund für Institutionen am Beispiel Schule
Gunter Graf und Gottfried Schweiger	Verletzlichkeit als dynamische Kategrie

Panelprogramm

Panel 40 (Chair: Norbert Paulo) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Ananya Vajpeyi und Volker Kaul	Populism and Identity
Frodo Podschwadek	Inoculation Against Populism: Media Competency and Political Autonomy
Panel 41 (Chair: Ezo Di Nucci/Thomas Grote) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Marion Stahl	Die Machbarkeit des menschlichen Lebens. Zur Verschränkung von Leben und Technik im Hinblick auf künstlich erzeugte Keinzellen
Lucie White	Crash Algorithms for Autonomous Cars: Control and Responsibility
Thomas Grote	Welche Entscheidungen sollten wir (nicht) an Maschinen delegieren?
Panel 42 (Chair: Ulrich Arnswald) Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00 Raum:	
Kathrin Bouvot	Flexible Identitätsmodelle als Chance für eine gelingende Integration
Marcel Vondermaßen	Gastfreundschaft als Grundlage für Integration
Sandro Gorgone	Europa als Gelobtes Land? Das Migrationsphänomen und der biblische Exodus

Panelprogramm

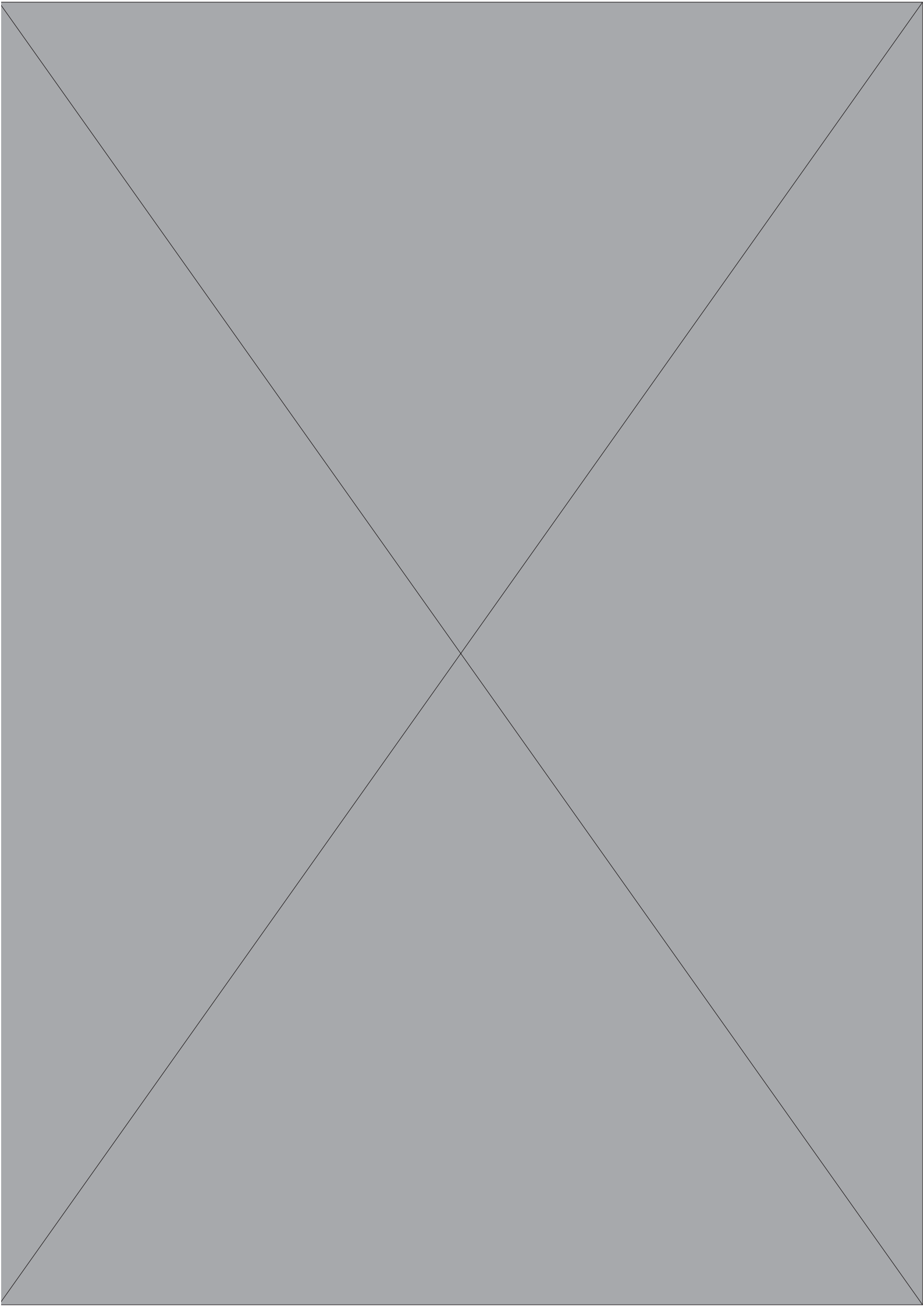
Panel 43 (Chair: Kathrin Bouvot) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Gianluigi Segalerba	Ist Multikulturalismus schlecht für Frauen?
Ulrich Arnswald	Die Integration von Migranten in die Aufnahmegesellschaft als Staatsziel
Manuel Steffen	Der Verlust des Selbst im Zuge eines vermeintlichen „Fortschritts“
Panel 44 (Chair: Willibald J. Stronegger) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Carina Pape	Empörung, Gegenempörung und die „facts as we know them“
Torsten Hitz	Sprachengerechtigkeit und politische Philosophie
Panel 45 (Chair: Jonas Heller) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Julian Klinger	Kohärentistische Rechtfertigung auf Basis des weiten Überlegungsgleichgewichts in normativer Ökonomik? Eine kontextuelle Analyse einer klassischen Methode
Klaus Viertbauer	Jürgen Habermas und die relationale Bestimmung des moralischen Status des Embryos
Olof Leffler	Kantianism, Humeanism, and Unified Agency

Panelprogramm

Panel 46 (Chair: Andrea Klonschinski) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Almut von Wedelstaedt	Fakten und Werte
Christian Turza	Kein Zwang ohne zwingende Gründe: Die begriffliche und ethische Unschärfe des Zwangsbegriffes
Wulf Loh	Autonomous Cars and Perverse Incentives
Panel 47 (Chair: Kevin Dear) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Kai-Uwe Hoffmann	Das evaluativ-semantische Potential von Thick Concepts
Clemens Rieder	Normative Possibilities of Solidarity in the EU
Panel 48 (Chair: Henrik van Gils) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Regina Schidel	Eine alteritätstheoretische Perspektive auf den Begriff der Menschenwürde
Sebastian Muders	Würde als Wert?
Thomas Zoglauer	Das Argument der Verantwortungslücke in der Roboter-Ethik

Panelprogramm

Panel 49 (Chair: Norbert Paulo) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Detlef von Daniels	Platons Kritik des Populismus
Ulrich Metschl	Die Klugheit des Verfahrens
Panel 50 (Chair: Ezo Di Nucci/Thomas Grote) Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00 Raum:	
Timo Beeker	Die ethischen und sozialen Herausforderungen von Digital Health Interventions für psychiatrische Krankheitsbilder
Vincent Müller	Speed and loss of control
Janina Loh	Die Utopie einer vollständigen Kontrolle – Kritische Überlegungen zum Transhumanismus



Plenarvorträge

Véronique Zanetti

Das Paradox moralischer Kompromisse

Das Paradox hat folgende Form: Findet sich eine moralisch überzeugende Begründung für einen Kompromiss und ist der Kompromiss moralisch gut, so löst er sich als Kompromiss auf und verwandelt sich in einen rationalen Konsens. Bleiben wir hingegen innerhalb der Grenzen eines Kompromisses, müssen wir erklären, weshalb wir bereit sind, moralische Pflichten, die sich aus unseren moralischen Überzeugungen oder Präferenzen ergeben, hintanzustellen und ihnen Pflichten vorzuziehen, die aus Präferenzen stammen, die wir nicht teilen. Das Paradox führt zu einer weiteren Frage: Kann ein Kompromiss überhaupt moralisch sein? Damit frage ich nicht, ob wir moralische Gründe haben, einen Kompromiss zu schließen. Die Frage zielt darauf, ob das Ergebnis eines Kompromisses, das moralische Prinzipien impliziert, selbst moralisch sein kann.

Bio: Véronique Zanetti is Professorin für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Universität Bielefeld. Ihre Arbeitsschwerpunkt liegt vor allem in der Lehre des gerechten Krieges, auf Dimensionen des Friedens und auf Theorien der globalen Gerechtigkeit. Zum aktuellen Forschungsbereich gehört außerdem die begriffliche und phänomenologische Analyse moralischer Kompromisse und die Untersuchung ihres Beitrags zur politischen Lösung von gesellschaftlichen Konflikten. Kompromisse werden als ein produktiver Umgang mit tief greifenden Konflikten der Gegenwart interpretiert. Daneben beschäftigt sich Véronique Zanetti mit allgemeinen Themen der Ethik in der weiteren Nachfolge Kants, über dessen Werk, besonders die Natur-Teleologie, sie auch sonst gearbeitet hat.

Plenarvorträge

Thomas Schramme

Empathie und Moralfähigkeit

Einige Moralphilosophen und vielleicht noch mehr Moralpsychologen sind der Meinung, dass Empathie wichtig (vielleicht sogar notwendig) ist, um moralisch zu sein. Ich möchte diese These in einer qualifizierten Weise verteidigen, denn einfach formuliert lädt sie zu Missverständnissen ein. Dazu gilt es zunächst, den Begriff der Empathie näher zu untersuchen. Es zeigt sich, dass das Phänomen des Einfühlens weit komplexer ist, als häufig gesehen wird. Wichtig ist dabei auch, Empathie nicht mit dem Mitgefühl zu verwechseln, das selbst bereits moralische Konnotationen hat und die zu prüfende These trivial werden lässt. Des Weiteren möchte ich zwei psychische Störungen einführen, Psychopathie und Autismus, die jeweils im Kontext der eingangs genannten These diskutiert wurden. Hier kann die Analyse des Empathiebegriffs helfen, voreilige theoretische Schlüsse zu den Grundlagen der Moral zu verhindern. Zuletzt wende ich mich der Idee der Moralfähigkeit zu, die ebenfalls unterschiedlich verstanden werden kann. Dabei werde ich eine im weitesten Sinne tugendethische Auffassung vertreten. Somit gelange ich zu einer qualifizierten These bezüglich der Bedeutung von Empathie für die Moralfähigkeit von Menschen. Die Rolle der Empathie besteht demzufolge in erster Linie in einer entwicklungspsychologischen Dimension: Wir brauchen Einfühlungsvermögen, um überhaupt in der Lage sein zu können, den moralischen Standpunkt einzunehmen.

Bio: Thomas Schramme ist seit 2016 Professor für Praktische Philosophie an der University of Liverpool und war zuvor Professor an der Universität Hamburg. In Forschung und Lehre arbeitet Thomas Schramme auf den Gebieten Ethik, Politische Philosophie, Medizinphilosophie und Bioethik. Als Philosoph beschäftigt er sich auch mit der Klassifikation psychischer Störungen. Ein spezielles Forschungsthema ist der Konflikt zwischen Paternalismus und Selbstbestimmungsrecht. Dabei wird das Recht auf eine individuelle Selbstbestimmung einerseits unter dem Aspekt der Freiheit und deren Grenzen gesehen.

Abstracts

Panel 1 (Chair: Christine Bratu)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Dietmar Hübner

„Moral Luck" und „Narrative Sentences"

Eines der umstrittensten Themen in der jüngeren normativen Ethik bildet das Problem des "moral luck", d.h. die Frage, ob die moralische Bewertung einer Handlung von jenen Folgen abhängen kann, deren Eintreten oder Nichteintreten dem Handelnden entzogen ist. Einige Autoren, wie Bernard Williams und Thomas Nagel, befürworten solch eine Abhängigkeit, insbesondere mit Verweis auf Beispiele wie das zweier angetrunkener Autofahrer, deren unterschiedliches Glück dazu führt, dass der erste eine fahrlässige Tötung begeht, der andere hingegen lediglich eine folgenlose Fahrlässigkeit. Andere Philosophen halten demgegenüber daran fest, dass nur dasjenige, was in der Macht eines Handelnden steht, zu einer moralischen Bewertung und folglich auch zu einer moralischen Differenz führen könne.

Der Vortrag versucht, Bewegung in diese Debatte zu bringen, indem er drei Ebenen moralischer Bewertung bzw. ethischer Urteilsbildung unterscheidet: (a) eine „präskriptive Ethik", die mit der moralischen Beratung des Handelnden im Hinblick auf anstehende Handlungen befasst ist, so dass sie allein im Lichte von deren möglichen Folgen stattfinden kann; (b) eine „retributive Ethik", die eine moralische Beurteilung von vergangenen Handlungen vornimmt, wobei sie sowohl deren mögliche Folgen als auch die jeweiligen Intentionen des Handelnden einbeziehen muss; (c) eine „askriptive Ethik", bei der es um die moralische Zuschreibung einer Handlung geht, und zwar unter Einbeziehung ihrer möglichen, intendierten und tatsächlichen Folgen. „Moral luck" erweist sich auf dieser Grundlage als ein Phänomen allein der dritten Ebene. Insbesondere zeigt sich eine bislang nicht beachtete Beziehung zwischen „moral luck" auf der einen Seite und „narrative sentences" im Anschluss an Arthur Dantos Geschichtstheorie auf der anderen Seite.

Johannes Nickl

Moralische Gefühle bei Kant

Ein wesentliches Problem für die Kantische Ethik sowie ihre Aktualisierungen stellt sich angesichts der Frage, wie sich Gefühle innerhalb ihrer Konzeption moralischen Handelns verorten lassen. Wenn moralisches Handeln seine Moralität daraus bezieht, dass es ausschließlich aus Achtung für das Sittengesetz und nicht aus einer bestimmten Neigung heraus getan wird, ist die Integration von Gefühlen problematisch. Beantwortet man diese Frage ausschließlich mit Hilfe der Grundlegungsschriften, so scheinen Gefühle als empirische Triebfedern konsequent aus der Ethik verbannt werden zu müssen, da sie die Pflicht ihrer Reinheit und ihrer kategorischen Geltung berauben. Eine andere Lesart ergibt sich jedoch von der Kantischen Tugendlehre her, wenn Kant feststellt, dass dem Mitgefühl dasjenige zu tun zukommt, „was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde" (TL 6:457).

In meinem Vortrag möchte ich dafür argumentieren, dass die Pflichtvorstellung allein nicht dazu ausreicht, Situationen, in denen eine moralische Verpflichtung besteht, als solche zu erkennen und richtig einzuschätzen. Hierfür bedarf es stattdessen der Beteiligung von Gefühlen. Am Übergang von Sittengesetz und konkreter Handlung kommt Gefühlen somit die Aufgabe einer moralischen Urteilskraft zu. Aus diesem Grund besteht nach Kant für uns die Pflicht, unsere Gefühle zu kultivieren, da sie als Hilfssystem dazu beitragen, Situationen richtig beurteilen zu können und sich überhaupt erst für moralische Pflichten ansprechen zu lassen.

Hierbei handelt es sich nicht nur um eine kantinterne Fragestellung, deren Klärung ein anderes Licht auf die Grundlegungsschriften wirft, sondern gleichzeitig um einen grundsätzlichen Vorschlag, wie das Verhältnis von Moral und Gefühl sinnvoll gedacht werden kann.

Victor Mardellat

„Why be moral?" Scanlon on morality and normatively

The philosophers of the social contract tradition set out to account for the validity of principles of justice and of various ways of interacting with each other in terms of justification. Tim Scanlon, for instance, grounds the moral rightness of actions in their interpersonal justifiability. Yet the Foole and the immoralist object that the philosophical arguments that

establish the legitimacy of particular principles of justice are themselves unable to show why we should care about morality in the first place. But what exactly is the status of this question? Does it call for an answer that the moral theory itself should provide? And especially, does it threaten to undermine the ground of morality? Looking at the way Scanlon deals with what he calls, in chapter 4 of What We Owe to Each Other, "Prichard's dilemma," I will commit myself to analyse in my talk the relationship between the normative domain of reasons and the moral domain, and thereby delimit the scope of the moral question of justification. As Prichard's dilemma makes clear, it can't be satisfactory, in answering the "why be moral?" question, either to provide the immoralist with moral grounds, indicating for example that the action he intends to perform is wrong, as this would presuppose that he recognizes the authority of precisely that which he calls into question, or to appeal to his self-interest, underlying for instance the costs of social ostracism, since this would constitute a reason of the wrong kind for doing the right thing. If the arguments that aim to demonstrate that a particular action is right or wrong cannot at the same time tell us why we should care about acting morally, the Foole's objection is then maybe unintelligible when understood as a moral question. This is rather a normative question, one that asks for a reason and falls outside the ambit of any moral theory framed in terms of justification. As such, it neither threatens (contra Parfit) to undermine morality nor shows (contra Darwall) that the contractualist moral theory still needs to be grounded.

Panel 2 (Chair: Dominik Düber)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Hauke Behrendt

Das Inklusionsideal pluralistischer Gesellschaften

Inklusion lässt sich als ein Phänomen bestimmen, das eine unverkennbare Nähe zu Vorstellungen von Zugehörigkeit und Mitgliedschaft aufweist. Da es intuitiv falsch zu sein scheint, Menschen aus sozialen Verhältnissen und Gruppen auszuschließen oder ihnen den Zugang zu Aktivitäten und Positionen des Sozialen zu verwehren, ist es naheliegend, in normativer Hinsicht Werte wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität mit Inklusion in Verbindung zu bringen. In diesem Sinn steht die volle Verwirklichung

sozialer Inklusion für das Ideal einer offenen und moralisch integren Gesellschaft.

Man könnte geneigt sein, daraus den Schluss zu ziehen, wir hätten es bei «Inklusion» mit einem «dichten ethischen Begriff» zu tun, der neben seinen deskriptiven Begriffsanteilen immer auch gewisse normative Urteile implizieren würde. Klärungsbedürftig wäre dann nicht, ob Inklusion wertvoll ist, sondern nur, wie man ihren Wert genau versteht. Diese Annahme ist jedoch problematisch, weil damit eine wichtige Frage in Bezug auf den normativen Status von Inklusion schon begrifflich vorentschieden wird. Vorgängig ist jedoch ein Ansatz gefragt, der für das postulierte Werturteil eine unabhängige Erklärung liefert, anstatt sie einfach begrifflich vorauszusetzen. Man muss daher zunächst einen Schritt zurücktreten und sich fragen, ob dem Begriffspaar «Inklusion/Exklusion» wirklich eine feste, kontextübergreifende normative Konnotation innewohnt, oder ob der ethische Wert sozialer Teilhabe letztlich von Fall zu Fall divergieren kann.

Ich halte diese alternative Sichtweise für überzeugender. Sprich: Für eine genaue Bestimmung des Ideals einer inklusiven Gesellschaft muss man kontextsensitiv vorgehen. Was eine gute inklusive Gesellschaft inhaltlich konkret ausmacht – so meine These – lässt sich nicht losgelöst, sondern nur in direkter Auseinandersetzung mit den sie bestimmenden Praktiken ermitteln, denn die abstrakte Idee sozialer Teilhabe ist normativ zu unterbestimmt, um für sich genommen einen ethischen Wert zu besitzen.

Als zentrale Bezugsgrößen sozialer Inklusion möchte ich diesbezüglich also die Praktiken einer sozialen Ordnung vorschlagen. Sie machen die normativen Grundlagen von Inklusion aus. Es sind immer nur die speziellen Teilhabeformen an konkreten Praktiken, die wertvoll sein können, nicht Inklusion als solche. Weil die einzelnen Teilhabeformen ihre normative Qualität derivativ aus den partikularen Praktiken schöpfen, auf die sich beziehen, muss man somit die spezifischen moralischen Eigenarten der jeweiligen Praxis in den Blick nehmen, für die ein bestimmtes Inklusionsideal bestimmt werden soll. Wenn meine These von der normativen Abhängigkeit stimmt, besteht das Ideal einer inklusiven Gesellschaft nicht automatisch in größtmöglicher Teilhabe überhaupt, sondern in fundierter, werthaltiger Teilhabe.

In meinem Vortrag werde ich dafür argumentieren, dass das Ideal einer inklusiven Gesellschaft für eine pluralistische Gesellschaft steht, in der jedes Mitglied die nötige Freiheit besitzt, um seinen individuellen Begabungen und Interessen entsprechend als Gleicher an ihr teilzuhaben. Das ist der wahre Kern der eingangs formulierten Intuition, wonach ge-

sellschaftlicher Ausschluss moralisch falsch ist, auch wenn es gleichzeitig stimmt, dass vollwertige Mitgliedschaft nicht die möglichst umfassendste Inklusion in alle Teilbereiche der Gesellschaft bedeuten muss.

Franziska Felder

Inklusion - relational und sozial betrachtet

Andreas Rödder resümiert in seiner "Kurzen Geschichte der Gegenwart" (2016), dass die aktuellen Veränderungen in den gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen eine "Kultur der Inklusion" widerspiegeln würden. Die Grundlagen dafür liegen seiner Ansicht nach in fundamentalen neuzeitlichen Entwicklungen, deren Grundlage die Wertschätzung und Anerkennung von Menschen darstellt. Die "Kultur der Inklusion" ließe sich dann laut Rödder auf gesellschaftlicher Ebene als "Herausbildung einer neuen Normalität" (ebd., S. 125) verstehen, die auf einem Wandel der Vorstellungen von Gerechtigkeit und Freiheit beruhen würden, welche das Freiheits- und Gerechtigkeitsverständnis bürgerlich-liberaler und auch individualistischer Prägung ersetzt hätte.

In meinem Vortrag geht es nicht um eine Rekonstruktion von Rödder's historischem Zugang. Vielmehr sollen seine Überlegungen als Ausgangspunkt für genuin normative, genauer gerechtigkeitsorientierte Fragen sein: Falls Rödder's Diagnose zutrifft: Aus welchen Werten gewinnt Inklusion als prägende Gesellschaftsvorstellung ihre Kraft? Und woran misst sich eigentlich die Gerechtigkeit von Inklusion? Dabei zeigt sich, dass gerade die relationale, soziale Gerechtigkeitsperspektive, die eigentlich nahe liegen würde, im Gerechtigkeitsdiskurs - insbesondere im pädagogischen Diskurs um inklusive Pädagogik - seltsam unterentwickelt. In meinem Beitrag soll es darum gehen, eine solche relationale, soziale Sichtweise auf Inklusion zu entwickeln. Dabei werde ich an Überlegungen anknüpfen, die John Dewey bereits vor mehr als hundert Jahren entwickelt hat und die heute wieder hochaktuell sind. Am Beispiel der inklusiven Schule möchte ich zeigen, was ein relationales, soziales Inklusionsverständnis unter einer Gerechtigkeitsperspektive bedeuten könnte und wo sich insbesondere Bezüge zu Deweys Arbeiten finden lassen.

Krassimir Stojanov

Inklusion und Gerechtigkeit in der Migrationsgesellschaft

Ohne Zweifel stellt der Umgang mit Flüchtlingen und Migrant/innen die heutigen europäischen Gesellschaften, die sich nicht (mehr) von den weltweiten Flüchtlingsströmen abschotten können, vor eine Bewährungsprobe. Von der erfolgreichen Inklusion von Flüchtlingen und Migrant/innen hängt nicht nur die Sicherung der ökonomischen Dynamik und des sozialen Zusammenhalts dieser Gesellschaften ab. Darüber hinaus muss sich an der Aufgabe der Inklusion ihre liberal-demokratische Werteordnung bewähren, die auf das Verständnis von Gerechtigkeit als egalitäre Ermöglichung von individueller Autonomie und Freiheit und als Befähigung aller zur gesellschaftlichen Teilhabe fokussiert ist.

Meine zentrale These in diesem Vortrag ist, dass das Ausbuchstabieren der Aufgabe eines gerechten, daher Autonomie und Teilhabe ermöglichenden Umgangs mit Migrant/innen in den Termini der heute omnipräsenten Integrationsrhetorik ihre erfolgreiche Bewältigung konterkariert, da diese Rhetorik nicht mit den Anerkennungsformen der Empathie, des Respekts und der sozialen Wertschätzung kompatibel ist, die den Kern der gerechten Behandlung jedes Menschen darstellen. Im ersten Teil des Vortrags werde ich einige zentrale semantische Merkmale des Integrationsbegriffs umreißen, so wie er in den gegenwärtigen öffentlichen Diskursen um Flüchtlinge und Migrant/innen verwendet wird. Im zweiten Schritt werde ich aufzuzeigen versuchen, wie die Kollektivzuschreibungen, die in diesem Begriff enthalten sind, vor dem Hintergrund von Gerechtigkeitsnormen und -prinzipien zu bewerten sind, an die sich Sozial- und Bildungspolitik zu orientieren hat. Dabei geht es um Normen und Prinzipien, die sich aus dem relationalen Modell der Anerkennungsgerechtigkeit ableiten, da dieses Modell aus meiner Sicht wesentlich relevanter als distributiven Gerechtigkeitskonzepte für Migrationspolitik sowie für migrationsbezogene Bildungs- und Sozialarbeit ist. Daraus ergibt sich mein konzeptueller Vorschlag im letzten Teil des Vortrags, Flüchtlings- und Migrationspolitik nicht an die Kategorie der Integration, sondern an jene der Inklusion zu orientieren, da die letztere Kategorie eher dazu geeignet ist, jene kollektivierende Verdinglichung von Flüchtlingen und Migranten zu vermeiden, welche die Anerkennungsquellen ihrer gesellschaftlichen Teilhabe austrocknet.

Panel 3 (Chair: Michael Kühler)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Marius Tölzer

Aktualität und Grenzen der Kantischen Freiheitsphilosophie

Im Vortrag wird aus dezidiert systematischer Perspektive die Kantische Freiheitsphilosophie auf die Probe gestellt. Eine aktuelle Kritik jeweils der Morallehre und der darauf aufbauenden Rechtslehre stellt sowohl die noch heute uneingeschränkt verbindlichen Errungenschaften als auch die (systemimmanent provozierten) prinzipiellen Grenzen und Einseitigkeiten der Freiheitslehre Kants dar. Ihm gelingt aus der fundamentalphilosophischen Reflexion der schlechthinnige Nachweis des Freiheitsvermögens des Menschen, und davon deduziert er konkrete und verbindliche Postulate auch für die kollektive rechtliche Organisation der Gesellschaft: Selbstgesetzgebung, Selbstzweck jedes einzelnen Menschen in der Gesellschaft und auch der bürgerlichen Gesellschaft selbst, die Trennung von Recht und Moral und ein hochmoderner Rechtsbegriff. Wegen des apriorisch-rationalistischen Charakters der Systematik und der daraus resultierenden Formalität können diese Postulate jedoch nur Minmalbedingungen sein. Für das konkrete positive Handeln ist, auch nach Kant, noch ein Akt der Urteilskraft notwendig, ein überrationales Freiheitsvermögen. Gelingt Kant in der Individualethik, d.h. der Morallehre, diese Grenzziehung noch hinreichend, so begeht er in der Sozialethik hier einen daraus resultierenden Kardinalfehler: Und zwar genügt ihm eine bloß formale Legitimation für eine konkrete Gesetzgebung (vgl. AA VIII, 297ff), was schließlich auf eine Willkür des Gesetzgebers in nicht nur allen sittlich-indifferenten aber rechtlich zu regelnden Bereichen, sondern überhaupt eine zur Irrationalität werdende Einseitigkeit der Rationalität auch in sittlich-relevanten Dingen hinausläuft. Angemessen wäre aber als Legitimation des konkreten Rechts alleine die ganzheitliche (alle Erkenntnisvermögen des Menschen einbeziehende) Kommunikation aller Betroffenen, deren Beschluß nur die rational aufgestellte Minimalbedingung, das kategorische Rechtsprinzip, nicht verletzten darf. Durch eine notwendige Aufweisung dieser prinzipiellen Grenzen aber wird auch die noch uneingeschränkt verbindliche Aktualität der von Kant deduzierten Minimalbedingungen grundlegend anerkannt und emphatisch verdeutlicht.

Gianluigi Segalerba

Freiheit, Entwicklung, Gerechtigkeit: Anmerkungen zu Amartya Sen

In meinem Beitrag möchte ich einige Aspekte darlegen, analysieren und kommentieren, die im Werk von Amartya Sen enthalten sind: Ich werde mich besonders auf die Themen der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Entwicklung konzentrieren. Die Werke von Sen, die ich für meine Erörterung in Erwägung ziehen werde, sind z.B „Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation", „Identity and Violence: The Illusion of Destiny", „Capability and Well-Being", „How Does Culture Matter?", „Development as Freedom", „The Idea of Justice"; darüber hinaus werde ich einige Ansätze aus den Werken „Hunger and Public Action" und „An Uncertain Glory. India and its Contradictions" gewinnen, die Sen zusammen mit Jean Drèze verfasst hat.Die Frage nach dem genauen Verhältnis dieser Wertdimensionen zum guten Leben leitet über zur Frage nach ihrem Verhältnis untereinander: Wenn etwa auch Moral und Glück eine Rolle im guten Leben erhalten, so vielleicht doch einzig deshalb, weil beide für das Wohlergehen des Einzelnen eine gewichtige Rolle spielen: Sicherlich haben viele Forderungen der Moral mit unser aller Wohlergehen zu tun; und die Annahme, ein vollständig freudlos verbrachtes Leben könnte dennoch eines sein, in dem es seinem Träger wohl erging, scheint ebenso weltfremd.

Das erste Thema, mit welchem ich mich auseinandersetzen werde, wird Sens Interpretation des Begriffs „Gerechtigkeit" sein: In diesem Zusammenhang werde ich mich Sens Kritik der Auffassungen widmen, welche seiner Meinung nach durch den Ansatz des transzendentalen Institutionalismus (z.B. John Rawls) gekennzeichnet sind; der Fokus dieses Teils meiner Erläuterung wird darin bestehen, ob Sen in seiner Kritik am transzendentalen Institutionalismus Recht hat und ob Sens alternative Interpretation der Gerechtigkeit stichhaltig ist. Zudem werde ich Sens Begriff des Fähigkeitsansatzes und Sens Interpretation der Entwicklung in Betracht ziehen: In dieser Beziehung wird Sens Ansicht analysiert werden, welche die Entwicklung eines Landes nicht mit dem Einkommen der Personen identifiziert, sondern (z.B.) die Entwicklung eines Landes auf die individuellen Freiheiten, auf die Menschenrechte, auf das Gesundheitswesen, auf die Bildungschancen ausgeweitet wissen will.

Sens Kritik am Kulturdeterminismus und Sens Untersuchung der Ursachen von Hungersnöten werden dann meine Darlegung abschließen.

Christian Marty

Max Weber: Ein Denker der Freiheit

Im vorgeschlagenen Beitrag blickt man auf einen Denker, der in der praktischen Philosophie nur sehr selten berücksichtigt wird: Max Weber. Weber hat umfassende Gedankengänge sowohl zur sozialen Gerechtigkeit als auch zur individuellen Freiheit formuliert, und es ist ein Mangel, dass der Verfasser von so existenzialistischen Schriften wie „Wissenschaft als Beruf", wie „Politik als Beruf" oder wie der „Zwischenbetrachtung" bei praktischen Philosophen bloss eine geringe Rolle spielt.

Im geplanten Vortrag fokussiert man sich auf das Webersche Freiheitsdenken. – Dabei ist die These zentral, dass Max Weber mit seinen Arbeiten insbesondere um die Spannungen zwischen der individuellen Freiheit und der modernen Welt kreist: Es soll demonstriert werden, dass sich Weber in seinen Werken grundsätzlich fragt, inwiefern eine freiheitliche Lebensführung unter den Bedingungen der Modernität möglich ist. In forschungstechnischer Hinsicht schliesst man sich mit diesen Überlegungen direkt an die Reflexionen von Wilhelm Hennis an.

Kurzum: Max Weber soll als ein Denker der Freiheit präsentiert werden. Es wäre toll, wenn ich die Hauptthese meiner schon fortgeschrittenen Dissertation einem philosophisch kundigen Publikum vorstellen könnte.

Panel 4 (Chair: Michael Hackl)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Tomas Sodeika

Ethik als Erste Philosophie: Emmanuel Lévinas

Wenn Emmanuel Lévinas Ethik als Erste Philosophie erklärt, so bricht er mit der Tradition der abendländischen Philosophie, wo der Status der Ersten Philosophie der Ontologie gehört. Wie bekannt, bestimmt Aristoteles die Erste Philosophie als die „Wissenschaft (epistēmē)", „die das Seiende als Seiendes [...] betrachtet (tis hē theōrei to on hēi on)" (Met. IV 1, 1003 a 21). Diese Betrachtung (theōria) aber setzt ein Medium voraus, in dem der Seinssinn des Seienden erschlossen wird - die Sprache. Man kann sagen, dass Onto-logie ist die Weise der Erschlossenheit

des Seienden (to on) im Medium der Sprache (logos). Gewiss, auch das Ethische erschliesst sich im Medium der Sprache. Es ist jedoch leicht zu bemerken, dass Ontologie und Ethik verschiedene Modi der Sprache voraussetzen. Grundmodus der Sprache der Ontologie ist Indikativ. Der Grundmodus der Sprache der Ethik dagegen ist Imperativ. Es ist interessant zu bemerken, dass bei Lévinas die höchste ethische Instanz das Antlitz des anderen Menschen ist. Das Antlitz aber ist bei ihm kein visuelles Phänomen. Es ist vielmehr die genuine Form der Sprache der Ethik. Das Antlitz spricht: „töte nicht!". Man könnte meinen, da geht es etwa um eine Replika des 5. Gebots Gottes: „Du sollst nicht töten", also - um aus der Allmacht Gottes entsprungenes kategorisches Imperativ. Aber die von Lévinas betonte „Nacktheit" des Antlitzes indiziert andere Modifikation des Imperativs. Das Antlitz spricht nicht befehlend, vielmehr aber bittend, flehend. Wie aber kann diese schwache Form des ethischen Imperativs als die Sprache der Ersten Philosophie betrachtet werden? In meinem Vortrag möchte ich darüber nachdenken.

Henning Hahn

Ziviler Ungehorsam und globale Ungerechtigkeit

Theorien des zivilen Ungehorsams (Arendt, Feinberg, Dworkin, Rawls, Habermas, etc.) rechtfertigen (oder verurteilen) Widerstandsakte in Hinsicht auf innerstaatliche Ungerechtigkeit. Die Hürde, Recht zu brechen, ist insbesondere in beinahe gerechten Gesellschaften relativ hoch. Aber wie lassen sich diese Modelle auf globale Ungerechtigkeit übertragen? Welche Akte des Widerstands und des Ungehorsams sind vor dem Hintergrund globaler Ausbeutung und Beherrschung legitim? Mein Beitrag verteidigt eine Pflicht zum Ungehorsam gegenüber globaler Ungerechtigkeit. Dahinter steht die viel fundamentalere These, dass sich an der Frage legitimer Widerstandsakte die politische Konstruktion globaler Gerechtigkeit insgesamt entscheidet.

Michael Zichy

tba

tba

Panel 5 (Chair: Birgit Beck)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Johannes Rübel

Die schwache Anthropologie in John Rawls Normenbegründung

John Rawls argumentierte, sein Versuch in der „Theorie der Gerechtigkeit" politische Normen mittels seines Urzustandmodells zu entwickeln, sei besonders stark, weil er nicht nur metaphysische Annahmen vermeidet, sondern insgesamt mit möglichst wenigen Annahmen jeglicher Art auskommt. Seine Kritiker argumentierten dagegen, genau darin sei er schwach: Gerade weil Rawls sich auf ein idealisiertes Entscheidungsverfahren als Begründung politischer Normen beschränke, verpasse er, dass politische Normen üblicherweise aus gutem Grund nicht so begründet werden. Rawls nahm einen zweiten Anlauf in „Politischer Liberalismus". Er änderte seine Theorie dahingehend ab, dass hier das Urzustandmodell eine untergeordnete Rolle spielt und, dass zu den möglichst wenigen Annahmen der Pluralismus als Fakt hinzugenommen werden muss. Auch das genügte nicht. Selbst wenn Rawls Konflikte des Pluralismus der Ideen löse, bleiben weitere Konflikte unsichtbar und ungelöst, zum Beispiel die des Rassismus oder des Sexismus. Es scheint so zu sein, dass ein Vermeiden idealisierter Entscheidungsverfahren zwar nicht bereits zu Essentialismus, aber immerhin zu einer schwachen Anthropologie führt. Auch die zwei prominentesten Reaktionen auf Rawls, der Kommunitarismus und der Liberalismus, verwenden solche schwachen Anthropologien in ihrer Begründung politischer Normen. Das ist bemerkenswert, weil politische Theorien mit anthropologischen Elementen meist skeptisch gesehen werden, verdächtigt werden, Humes Sein-Sollen-Fehlschluss zu erliegen. Da zumindest schwache Anthropologien ausfindig gemacht werden können, stellt sich die Frage nach ihrer genauen Rolle in der Begründung der politischen Normen durch diese Theorien.

In meinem Vortrag möchte ich diese schwache Anthropologie bei Rawls ausfindig machen und ihre Rolle im Verfahren der Normenbegründung untersuchen. Diese Arbeit soll zu meinem Promotionsprojekt führen.

Maximilian Kiener

In Favour of Paying Trial Participants

In this presentation, I claim that paying healthy individuals for their participation in clinical trials is not problematic. I will do so by opposing the three most prominent accounts for restricting payments. These accounts agree on the following situation as a necessary condition of payments becoming problematic: a person cannot satisfy basis needs without earning money from trial participation. They disagree, however, on what needs to be added in order to provide sufficient conditions. A first approach claims that a person must also be offered money for something she is averse to. Against this approach, I argue that respecting people's capacity to plan and pursue their conception of the good requires leaving to them whether it is worth conquering an aversion in exchange of money. A second approach claims that a person must also lack acceptable alternatives. Against this approach, I argue that without taking into account the risks of trials, both the autonomy and the well-being of the participant speak in favour of payments. Finally, a third approach claims that a trial must be sufficiently risky. Here, I argue that as long as money is not considered a 'benefit' in an ethics committee's assessment, risk does not make payments problematic. My arguments will imply, however, that even though payments as such are justified, modes of payment must be regulated in two ways. (1) Payments upon completion only ought to be prohibited. (2) Participants who withdraw on health grounds must be compensated as if full participation had taken place.

Henk van Gils

Distance-taking and a diamond as metaphors for the practical relation of ourselves to ourselves

As persons, we are capable of what Ernst Tugendhat calls 'a practical relation of ourselves to ourselves.' This practical relation enables us to deliberate about who we are and about how we want or must act. In the self-control model of agency and autonomy, originated by Harry G. Frankfurt, this practical self-relation is understood in terms of the act of distance-taking: agents decide on which action to undertake by taking distance towards their motivational states and at this distance they reflect on what action is a true expression of themselves.

I will argue that distance-taking, among others, is one possible metaphor of the practical relation of ourselves to ourselves. I will show how aspects of our practical relation stay hidden if we take the metaphor of distance-taking as an exclusive description of this relation. I will do so by contrasting it with Merleau-Ponty's diamond metaphor of the practical relation of ourselves to ourselves.

To give two examples: I) Distance-taking is often understood as to imply that we can step back to a normatively neutral zone from which we reflect; the diamond metaphor, in contrast, offers the image that we can reflect on ourselves from different perspectives by which the same aspects of ourselves appear differently, but without an idea of neutrality. II) The distance-metaphor often leads authors to claim that at the distance we appear as broken resulting in the need to unify ourselves through deliberation; under the diamond metaphor we rather appear as consisting of different facets without a need for unification.

Panel 6 (Chair: Hans-Walter Ruckenbauer)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Luise Müller

Social Cooperation and Basic Animal Rights

In this paper, I explore whether and how basic rights for animals — among them the right to life, liberty, bodily integrity and subsistence — can be specified through or derived from the concept of social cooperation. In a first step, I argue that if we understand rights as socially protected interests, then we need some kind of background theory in order to specify which interests ought to be protected. Donaldson and Kymlicka argue that citizenship theory provides such a background. Against this, I argue that conceptualising animals and humans as co-citizens is normatively too sophisticated to be applicable to animals. Instead, I propose that the relationship between humans and some animals can be conceptualised as a system of social cooperation. In a second step, I then examine how social cooperation relates to basic rights. The idea is that basic rights are necessary conditions for any system of social cooperation. Because cooperation is interdependent and to the cooperators' mutual advantage, it can only be stable under a common set of coercive rules, as this minimises the danger of defection and thus stabilises reciprocity. Inclu-

ding basic rights — understood as enforceable relational claims — into the coercive rule system makes it rational for subjects to participate in the system of cooperation. In a third step, I argue that at least some animals are in fact capable of cooperating. They are rational insofar as they have a conception of the good, and while they are not reasonable in the sense that they act out of a sense of justice (as in 'acting for the right reasons'), they are capable of 'playing by the rules': they communicate and are able to accommodate other subjects' interests.

Kerstin Weich

Zum schönen Tod des Haustieres

Die Euthanasie eines Tieres wurde in den letzten Jahrzehnten zu einer tierärztlichen Aufgabe ausgebaut, die auf eine ästhetisierende Inszenierung des tierischen Sterbens gerichtet ist. Der gute Tod des Haustieres ist zu einem schönen Tod und damit repräsentabel geworden. Sterbehilfe beim Haustier wird so zu einem sozialen Event für die ganze Familie, das weder Kinder noch Partnertiere verpassen sollten. Die Analyse dieser Sterbekultur folgt zunächst einer praxeologischen Perspektive, die entlang der minutiösen Lehrbuchanweisungen für eine Euthanasie, die Mittel und Wege erkundet, mit denen die aktuellen Vorstellungen eines guten Todes durch eine genaue Choreografie der Blicke, Sichtbarkeiten, der Anordnungen der Körper im Raum sowie in und an dem Körper des Tieres realisiert werden. Ein Resultat von diesem Analyseschritt ist die Einsicht in die pharmakoästhetischen Techniken, die dem schönen Tod des Haustiers zugrunde liegen. In einem zweiten Schritt wird nach den Effekten und Implikationen des so realisierten schönen Todes des Haustieres gefragt. Die Entwicklung dieser Techniken verweist auf die Etablierung eines Normierungsprozesses, der stark mit moralisierenden und pädagogischen Legitimationen verknüpft ist. Im schönen Tod wird tierisches Sterben reguliert und normiert – von der fachgerechten Injektion führt eine direkte Linie zur Verwaltung der Affekte der Hinterbliebenen sowie zu der Gestaltung ihrer Wahrnehmung von Sterben und Tod. Die biopolitischen Implikationen der tierischen Sterbekultur der letalen Dosis werden abschließend entlang der in ihr umgesetzten praktischen-konkreten Grenzziehungen zwischen (sterblichen) Menschen und (tötbarem) Tier verfolgt.

Johanna Risse

Haben Tiere eine Persönlichkeit? Zur Bedeutung von Individualität in der Tierethik

Verhaltensbiologen konnten bereits Ende der neunziger Jahre zeigen, dass das „Glücksbefinden" in Gefangenschaft lebender Menschenaffen, wie es von deren Betreuern wahrgenommen wird, mit bestimmten Aspekten der Persönlichkeitsstrukturen dieser Tiere zusammenhängt. Ihm nachfolgende Verhaltensbiologen gehen davon aus, dass auch wenn Tiere der gleichen Art angehören, große individuelle Unterschiede darin existieren, wie sie sich gegenüber Herausforderungen der Umwelt verhalten. Für die Unterschiede im Verhalten wurde in der Verhaltensbiologie in jüngster Zeit der Ausdruck „animal personality" geprägt. Auch wenn der Begriff der Tierpersönlichkeit in diesem Sinne rein deskriptiv und klar von dem normativen Begriff der „Personenhaftigkeit" zu unterscheiden ist, machen es die jüngsten verhaltensbiologische Erkenntnisse zum Zusammenhang von Tierindividualität und Wohlergehen notwendig, sich auch philosophisch mit dem Begriff einer möglichen Tierpersönlichkeit auseinanderzusetzen. Erschwert wird dieses Vorhaben allerdings dadurch, dass vorherrschende Diskurse den Persönlichkeitsbegriff zumeist als Aspekt eines umfassenden und auf die humane Lebensform beschränkten Personenbegriffs verstehen. Persönlichkeit als Moment der Individualität tritt jedoch bei Herder und Humboldt auf: Herder spricht von der Persönlichkeit als „unzerstörbare Besonderheit", Humboldt als eine Kraft wirkender „ursprünglicher Charakter" eines Menschen. Argumentiert wird, dass Tiere in diesem Sinne auch über einen Charakter verfügen, der es notwendig macht, ihn für philosophisch-ethische Analysen des Tierwohlergehens fruchtbar zu machen. Es wird gezeigt, dass gelungene Mensch-Tier-Beziehungen analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen einerseits auf eine stabile und berechenbare „Tierpersönlichkeit" angewiesen sind, es anderseits zur Stabilisierung des Tierwohls beiträgt, auf diese Persönlichkeit im Sinne von Individualität einzugehen.

Panel 7 (Chair: Kevin M. Dear)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Maximilian Hauer

Im Spiegelkabinett. Kritik der Entfremdung und Entfremdung der Kritik

Die geistige Entwicklung des Deutschen Idealismus speist sich wesentlich aus praktischen Motiven. Die Überhöhung des Ichs zum absoluten Subjekt-Objekt begründet nicht nur dessen Autonomie, sondern ermöglicht auch die Überwindung der schmerzhaft erfahrenen Trennung von Subjekt und Objekt. Ist die Welt vollständig vom Subjekt produziert, so ist sie dem Subjekt nicht mehr fremd: Entfremdung ist überwunden, die Welt wird als Heimat erfahrbar.

In F.W.J. Schellings System des Transzendentalen Idealismus (1800) dient die Spiegelmetapher zur Veranschaulichung dieser Entfremdungskritik. Der Spiegel hilft dem Subjekt zur Selbsterkenntnis. Er zeigt dem Subjekt sich selbst, jedoch im Medium eines Objekts. Das Subjekt will in seinem Gegenüber, dem Spiegel, nur sich selbst bespiegeln: „Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen." (Schelling) Ist aber die Welt der Spiegel des Subjekts, so sieht das Subjekt in der Welt immer nur sein eigenes Bild. Die Eigenbestimmtheit der Objekte, die Materialität des Spiegels wird vertilgt, das Andere als Anderes kann so nicht in den Blick geraten. Eine Erfahrung, die das immer schon Vertraute transzendierte, kann das Subjekt in dieser hermetischen Welt nicht machen.

Im Vortrag werde ich ausgehend von einer Deutung der Spiegelmetapher zeigen, wie die Kritik der Entfremdung im Deutschen Idealismus ihrerseits zur Verstetigung pathologischer Selbst- und Weltverhältnisse beiträgt. In meiner Interpretation Schellings greife ich Motive der feministischen Philosophie und der Kritischen Theorie auf und versuche diese am Material weiterzuentwickeln.

Katharina Lux

„Gedachtem von ihm verdanken wir die Geschwindigkeit, mit der wir uns über ihn hinwegsetzen" – Feministische Wissensproduktion zwischen Kritik und Selbsterfahrung

Mit dem Auftreten der Frauenbewegung und des Feminismus im 19. und dann verstärkt im 20. Jahrhundert wurde der Ausschluss der Frauen aus der Philosophie als akademischer Institution ebenso kritisiert wie die explizite und implizite Thematisierung der geschlechtlichen Differenz im Diskurs der Philosophie. Die feministische Kritik galt – in der Weiterentwicklung der Kritischen Theorie – der Konstitution des philosophischen Diskurses und seiner Rationalitätstypen ebenso wie der Ausblendung und Abtrennung bestimmter gesellschaftlicher Komplexe aus der philosophischen Reflexion. Diese beiden Aspekte spiegeln sich in der Praxis der autonomen Frauenbewegung wider. Ein Strang der feministischen Theoriebildung entwickelte sich aus den Selbsterfahrungsgruppen. Ihr Programm sah vor, von individuellen Alltagserfahrungen der Frauen ausgehend eine Theorie und Kritik der Geschlechterdifferenz zu entwickeln. In Abgrenzung dazu ging es einem zweiten Strang des Feminismus darum, auf Grundlage eines geteilten politischen Interesses feministische Wissensproduktion als Kritik der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft und Philosophie zu entwickeln. Der Vortrag diskutiert anhand von Beispielen aus der autonomen Frauenbewegung die Herausforderung, die der Feminismus in seinen unterschiedlichen Spielarten für den philosophischen Diskurs auch heute noch bedeutet, ebenso wie die Potentiale und Begrenztheiten der unterschiedlichen Formen feministischer Wissensproduktion.

Melanie Sterba

„Dear Dick, this is not a love letter. This is a manifesto." – Feministische Theorie und Performative Philosophie

In der feministischen Philosophie der Gegenwart lässt sich eine Wiedergewinnung des Ökonomischen und des Sozialen für eine Vernunftkritik des Patriarchats konstatieren, die vergleichbar ist mit einer Kritik der Philosophie wie sie etwa der frühe Marx in den Feuerbachthesen gegen eine als ideologisch denunzierte Philosophie der Vernunft unternahm. Gleichzeitig lässt sich eine Tendenz zu autobiographischen Texten beob-

achten, die als performative Akte der Selbst-Ermächtigung versuchen, die prekäre Situation der Autorinnen zu thematisieren und überwinden.

Eine radikalere Art des praktischen Philosophierens stellt meines Erachtens Chris Kraus Buch I love Dick dar. Das Buch, von Joan Hawkins als ‚theoretical fiction' bezeichnet, bricht mit den Konventionen des theoretischen feministischen Dekonstruktivismus, aber auch mit den kritischen Autobiografien der Soziologie und Sozialgeschichte und entzieht sich daher den üblichen Genre-Zuschreibungen. Chris Kraus selbst schreibt in ihrem Buch in einem Brief an Dick: „I think our story is performative philosophy."

Wie kommt Chris Kraus darauf, dass ausgerechnet ihre auf einer pubertären Verliebtheit beruhenden Nicht-Beziehung zu einem Mann namens Dick, deren Geschichte sie in einer hybriden, aus Briefen, Tagebucheinträgen, Telefongesprächsprotokollen, Kunst- und Literaturkritik zusammengesetzten Erzählung wiedergibt, als Performative Philosophie zu bezeichnen? Vor allem, was bedeutet es, dass sie damit offensichtlich nicht das Buch, sondern ihre und Dicks Geschichte meint? Der Beantwortung dieser Fragen möchte ich mich in meinem Vortrag annähern.

Panel 8 (Chair: Markus Seethaler)

Donnerstag, 16. November 2017, 16.00 - 17.30

Raum:

Jens Schnitker

Unternehmen als verantwortungsfähige Akteure

In der Debatte um die retrospektive und prospektive moralische Verantwortung von Unternehmen für Menschenrechtsverletzungen oder Umweltschäden dominieren Positionen, bei denen diskutiert wird, ob Unternehmen über jene Eigenschaften verfügen, über die auch Akteure verfügen, die gemeinhin als moralfähig angesehen und in der Regel als „Personen" bezeichnet werden.

In der Diskussion wird von der Behauptung ausgegangen, dass nur Personen gerechtfertigt zur Verantwortung gezogen werden können. Anschließend wird geschaut, ob Unternehmen über die relevanten Eigenschaften verfügen, die Personen zu verantwortungsfähigen Akteuren machen. Dieser Vergleich führt entweder in den sogenannten methodologischen Individualismus, demzufolge nur die meisten menschlichen sowie einige nichtmenschliche Tiere moralfähige Akteure sind, nicht aber

Unternehmen. Unternehmen können demnach auch keine moralische Verantwortung tragen. Oder er führt zu einer Position, nach der Unternehmen über Intuitionen, Bewusstsein, zumindest aber über eigene Interessen verfügen. Von diesem Bewusstsein oder diesen Interessen wird behauptet, dass sie nicht auf das Bewusstsein oder die Interessen einzelner Individuen reduzierbar sind. Daher seien Unternehmen moralische Akteure und man könne sie zur Verantwortung ziehen.

Meine Position weicht in zweierlei Aspekten von der gängigen Diskussion ab. Zuerst argumentiere ich dafür, dass meistens ein falscher Verantwortungsbegriff zugrunde gelegt wird. Ich plädiere für einen funktionalistischen Verantwortungsbegriff, dessen maßgebliches, wenn auch nicht alleiniges Kriterium, die Effizienz der Verantwortungszuschreibung ist. Darauf aufbauend zeige ich, dass einer der Vorteile der funktionalistischen Verantwortungstheorie ist, dass Unternehmen nicht als Personen angesehen werden müssen, um durch Verantwortungszuschreibung auf eine veränderte Unternehmenspolitik hinzuwirken. Da Unternehmen keine Personen sind, können ihnen gegenüber beispielsweise existenzbedrohende Maßnahmen vorgenommen werden, wenn dies aus moralischen Überzeugungen heraus gerechtfertigt ist.

Michael Kühler

Relationale Autonomie und die Gefahr der Erosion individueller Verantwortlichkeit

Handelt ein Akteur autonom, so gilt er als voll verantwortlich und ggf. lobens- bzw. tadelnswert für sein Handeln. Schließlich ist sein Handeln explizit selbstbestimmt und damit von ihm kontrolliert. Die Standardauffassung personaler Autonomie ist dabei individualistisch, insofern Autonomie durch ausschließlich subjektinterne Faktoren sichergestellt wird und der Akteur somit unabhängig von externen, potentiell fremdbestimmenden Einflüssen handelt. Das in der Debatte um individuelle Verantwortlichkeit wirkmächtige Kontrollprinzip besagt zudem, dass wir ausschließlich für von uns kontrollierte Handlungen verantwortlich und lobens- bzw. tadelnswert sind.

Relationale Autonomietheorien, die in jüngerer Zeit an Bedeutung gewonnen haben, bestreiten nun, dass Autonomie durch rein subjektinterne Faktoren sichergestellt werden kann. Sie berücksichtigen externe, soziale Faktoren nicht nur als mögliche Einschränkungen und Behinderungen von Autonomie, sondern auch als notwendige Bedingungen für

deren erfolgreiche Genese und Ausübung. Dies wirft angesichts des Kontrollprinzips allerdings die Frage auf, ob relationale Autonomietheorien auf diese Weise zu einer Erosion individueller Verantwortlichkeit führen, wenn soziale Faktoren nunmehr zwar notwendige Bedingungen für autonomes Handeln sind, diese aber nicht oder bestenfalls nur zum Teil unter der Kontrolle des Akteurs stehen.

In meinem Vortrag werde ich zunächst jeweils zwei maßgebliche Varianten der beteiligten Theorien und Konzeptionen voneinander unterscheiden: einerseits kausalgenetische vs. konstitutionstheoretische relationale Autonomietheorien und andererseits metaphysische vs. askriptivistische Konzeptionen von Verantwortlichkeit und des Kontrollprinzips. Anschließend werde ich argumentieren, dass lediglich konstitutionstheoretische relationale Autonomietheorien zu einer Erosion individueller Verantwortlichkeit führen, und dies auch nur unter Voraussetzung einer metaphysischen Konzeption individueller Verantwortlichkeit und des Kontrollprinzips. Askriptivistische Konzeptionen erweisen sich hingegen als geeignet, die Gefahr zu vermeiden und soziale Faktoren zugleich in differenzierter Weise im Rahmen von Fairnesserwägungen einbeziehen zu können.

Roland Kipke

Menschenwürde und sinnvolles Leben

Auch nach Jahrzehnten des philosophischen Nachdenkens ist nicht klar, wie das Prinzip der Menschenwürde begründet werden kann. In meinem Vortrag stelle ich einen neuen Vorschlag für eine solche Begründung zur Diskussion: die Begründung über den Begriff des sinnvollen Lebens. In der internationalen Debatte zu meaning in life ist es heute weithin üblich, Sinn in der positiven Verbindung mit etwas intrinsisch Wertvollem zu sehen. Dieses intrinsisch Wertvolle besteht stets direkt oder indirekt in anderen Menschen. Da dieser Wert der Menschen nicht an bestimmten Eigenschaften oder Leistungen hängt, ist er unbedingt. Und da dieser sinn-konstituierende Wert nicht plausibel auf einige Menschen beschränkt oder ihnen in unterschiedlichem Maße zugesprochen werden kann, ist es ein Wert, der allen Menschen gleichermaßen zukommt. Das heißt, wenn wir in einem objektivistischen Sinne von der Möglichkeit eines sinnvollen menschlichen Lebens ausgehen, nehmen wir notwendigerweise einen unbedingten und gleichen Wert jedes Menschen an. Dieser unbedingte und gleiche Wert jedes Menschen lässt sich als axiologischer Kern der Menschenwürde verstehen. Die Menschenwürde ist die

Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Lebens.

Dieses transzendentale Argument für die Menschenwürde vermag einige der bekannten Schwächen bisheriger Ansätze zu überwinden und zugleich wesentliche Einsichten von ihnen zu bewahren und zu integrieren. Zu den Stärken gehört u.a. die nicht-eigenschaftsorientierte Begründungsfigur. D.h., die Sinntheorie der Menschenwürde setzt nicht beim Subjektsein und bestimmten Eigenschaften an, sondern beim Bezug aufeinander. Damit ist sie in hohem Maße inklusiv, hat also kein Problem, die Universalität der Menschenwürde zu begründen und damit auch die Menschenwürde von Menschen, die bestimmte Eigenschaften wie Autonomie, Handlungsfähigkeit oder ein Gefühl für Demütigung nicht haben.

Panel 9 (Chair: Tomas Sodeika)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Willibald J. Stronegger

Leben und Tod im modernen Staat - Foucaults Biopolitik und der Konflikt zwischen Normkultur und Nutzenkultur

Hintergrund:
Die Professionalisierung der Versorgung am Lebensende durch die Hospiz- und Palliativbewegung ruft neben Akzeptanz auch kritische Einwände hervor. Der Soziologe Reimer Gronemeyer sieht diese Bewegung durch Medikalisierung und Ökonomisierung des Sterbens auf dem Weg zu einem „qualitätskontrollierten Sterben". Die Herausbildung eines „palliativen Dienstleistungssektors" für „Sterbekunden" werde gemäß Gronemeyer in weiterer Folge die Frage aufwerfen, wie lange „man sich dem ‚Kundenwunsch' nach Euthanasie verweigern" werde können.
Dieser organisierte Umgang mit Sterben und Tod, der den Tod aus der modernen Verbannung wieder ins Leben zurückholen soll, wirft grundlegende Fragen auf. Der Philosoph Berthold Wald beschreibt zwei Probleme. So führe die heute gedankenlos nachgesprochene Behauptung, dass der „Tod zum Leben gehöre" und sich solcherart harmonisch ins Leben integriere, zu einer Naturalisierung und Vergleichgültigung des personalen Todes. Dies bildet des Weiteren die Basis für einen inneren Widerspruch im Umgang mit dem Sterben, denn die „Depotenzierung

des Subjekts als Teil der Natur" gehe einher mit einer „Apotheose des Subjekts, das sich angstfrei in Würde zu seiner Sterblichkeit verhalten soll".
Methode:
Gemäß dem von Michel Foucault Mitte der 1970er Jahre präsentierten Konzept der Biopolitik traten zugleich mit dem Auftreten absolutistischer Staatsformen nach dem Westfälischen Frieden „das Leben und der Körper" der Menschen zunehmend in „die Ordnung des Wissens" und „in das Feld der politischen Techniken" ein. Nach einer von uns vorgestellten These gab es eine historische Ausdehnung der Interventionsfelder der Biopolitik in Form von Zyklen mit einem Wandel in der Legitimitätsrationalität von Tötungshandlungen als einer Erscheinungsform der als Staatsrassismus (racisme d'État) bezeichneten biopolitischen Techniken.
Schlussfolgerung:
Der heutige Umgang mit Sterben und Tod ist seiner Intention und Praxis nach gerade auch gegen die problematischen Auswirkungen institutionalisierter biopolitischer Wertungen und Maßnahmen am Lebensende gerichtet, jedoch zugleich von biopolitischen Motiven geleitet. Er steht folglich in einem inneren Widerspruch, der unreflektiert bleibt und das Tor zu ethisch bedenklichen Entwicklungen öffnen könnte.

Dominik Harrer

Biobanken und Körpermaterial. Das Recht auf Eigentum am menschlichen Körper aus fundamentalphilosophischer Perspektive

Die Leitfrage dieses Vortrags lautet: Welches Recht haben wir auf unseren Körper? Folgende Fragen schließen sich unmittelbar hieran: Ist der menschliche Körper ein öffentliches Gut? Welches Recht hat der Staat darauf, die Wissenschaft, die Ökonomie? D. h., wer darf wie und unter welchen Bedingungen mit dem menschlichen Körper bzw. mit Teilen davon umgehen?

Die Ethikkommission der Medizinischen Universität Wien gibt die folgende Definition von Biobanken, mittels derer die Ursachen von Krankheiten erforscht und neue Therapien entwickelt werden: „Biobanken sind Sammlungen von Proben menschlicher Körpersubstanzen (z.B. Gewebe, Zellen, DNA, Proteine, Blut oder andere Körperflüssigkeiten), die üblicherweise mit Daten und Informationen der Spender verknüpft sind oder verknüpft werden können."

Dass die gewonnenen Köpermaterialien auch aussagekräftige ‚Biodaten' beinhalten, die bei missbräuchlicher Verwendung zu genetischer Diskriminierung führen können, zieht eine zusätzlich zu bedenkende Ebene ein und verlangt nach Abstimmung mit dem Datenschutz- bzw. Gentechnikgesetz. Das Ziel von Biobanken steht jedoch fest: Mithilfe von Körpersubstanzen und personenbezogenen Daten soll die pathologische Forschung vorangetrieben werden, ohne darüber hinaus einem der Wissenschaft fremden Zweck zu dienen. Auch die Biomedizinkonvention von 1997 spricht sich gegen eine vom therapeutischen oder wissenschaftlichen Zweck abweichende Verwendung von Körpersubstanzen aus: „Der menschliche Körper und Teile davon dürfen als solche nicht zur Erzielung eines finanziellen Gewinns verwendet werden", wie es im Art. 21 heißt.

Diese Bestimmungen und Richtlinien können zwar auf die Europäische Menschenrechtskonvention zurückgeführt werden, doch die Frage nach dem rechtlichen Status menschlicher Körpermaterialien und die philosophische Begründung desselben bleibt im Dunklen: Für den rechtmäßigen Umgang mit menschlichen Körpersubstanzen stellen das Diskriminierungs- und das Kommerzialisierungsverbot sowie das Prinzip der freiwilligen Forschungsteilnahme eine wesentliche Grundlage dar; immer noch umstritten ist jedoch, ob Menschen ein ‚Recht auf Eigentum' an ihren Körpermaterialien haben, was auf ProbandInnen- sowie MedizinerInnen- und ForscherInnenseite eine Rechtsunsicherheit erzeugt, der man durch ‚lokale' Rechtsbestimmungen beizukommen versucht. Das hierbei vorausgesetzte Eigentumsrecht auf den menschlichen Körper bzw. auf Teile davon mag nun einerseits deshalb nachvollziehbar sein, weil die entnommenen Körperteile als zu erforschende oder auch handelbare Ding-Elemente aufgefasst werden können; andererseits lässt sich aber auch kritisch darüber nachdenken, inwiefern der Mensch – angesichts Verdinglichung und Kommerzialisierung – in ein Eigentumsverhältnis zu seinem Körper treten können sollte.

Von dieser Lage ausgehend soll der Versuch unternommen werden, diese besondere Form des Rechts auf Eigentum begründungslogisch zu durchdenken, um die Voraussetzungen für ein solches einzuholen bzw. zu hinterfragen. Dafür wird v. a. die Rechtsphilosophie Hegels herangezogen, die eine Vermittlung zu leisten vermag zwischen Positionen wie dem liberalen ‚Self-ownership' bei Locke und dem restriktiven ‚Selbstverstümmelungsverbot' bei Kant.

Anja Pichl

Je philosophisch fundierter, umso gesellschaftlich relevanter: Überlegungen zu einer philosophisch-kritischen Bioethik am Besispiel der Stammzellforschung

Der Beitrag vertritt die These, dass eine gesellschaftlich relevante philosophisch-ethische Reflexion lebenswissenschaftlicher Forschung sich des gesamten Repertoires philosophischer Zugänge und sozialwissenschaftlicher Studien bedienen muss, insbesondere auf der Ebene der Genese und Reichweite wissenschaftlichen Wissens ansetzen und eine Integration epistemologischer und ethischer Fragestellungen anstreben sollte. Die gegenwärtig vorherrschende arbeitsteilig auf v.a. normativ-ethische Fragen, Konzepte und Theorien konzentrierte Bioethik schneidet sich selbst viele philosophische Mittel und Wege zur Untersuchung der ELSI der Lebenswissenschaften ab. Sie tendiert dazu, einerseits durch die Dominanz moralphilosophischer Konzepte wie das der Autonomie oder der Würde, den viel kritisierten, aber nach wie vor dominanten Prinzipialismus und die Konzentration auf ethische Theorien, blinde Flecken in der Problemwahrnehmung und hermetisch-ethische, kaum mehr mit der Realität vermittelbare Debatten zu generieren. Andererseits ist die starke Ausrichtung auf Anwendbarkeit und verwertbare Ergebnisse in Form von Politikberatung und Kommissionstätigkeit zwar in vielerlei Hinsicht wertvoll und berechtigt, auf Grund ihres begrenzten philosophischen Analysevermögens und Repertoires und mangelnden kritischen Potenzials droht ihre Vorherrschaft und damit verbundener Einfluss auf wissenschaftlich-ethische Debatten letztere aber weiter einzuschränken. Je philosophisch fundierter, desto gesellschaftlich relevanter soll nicht etwa heißen, ein moralphilosophisches Fundament zur Ableitung normativer Urteile im Werk bestimmter gegenwärtiger oder historischer PhilosophInnen auszumachen, sondern das breite Methodenspektrum philosophischer Forschung erkenntnistheoretischer, wissenschaftsphilosophischer, sprachanalytischer, politik- und sozialwissenschaftlicher Couleur für das Verständnis lebenswissenschaftlicher Forschung und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung fruchtbar zu machen. Auf Basis und in beständiger kritischer Reflexion dessen lassen sich dann auch normative Fragen sinnvoll stellen und bearbeiten – im Gegensatz zum Düwellschen Modell der Unterordnung empirischer unter normative Fragestellungen, aber ganz im Sinne der Kantischen Reihenfolge der Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?

3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Im Anschluss an allgemeine Überlegungen zur ratio essendi der Bioethik sowie Notwendigkeit, Möglichkeiten und Grenzen der Ergänzung dominierender bioethischer Ansätze soll der Versuch unternommen werden, am konkreten Beispiel der Stammzellforschung aufzuzeigen, wie wissenschaftsphilosophische Untersuchungen des Stammzellkonzeptes sowie der Kriterien für wissenschaftliche Evidenz ethische Debatten zur Stammzellforschung und klinischen Translation in neuem Licht erscheinen lässt und bisher unterbelichtete ethische Fragen in den Vordergrund rückt.

Panel 10 (Chair: Julian Klinger)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Martin Hähnel

Naiv oder anspruchsvoll? Der Streit um die Form des Natürlichen im aktuellen Neoaristotelismus

Für den (Neo-)Aristotelischen Naturalismus bzw. für dessen Vertreter besteht bekanntlich ein sehr enger Zusammenhang zwischen normativen Aussagen über sogenannte erste Natur und normative Aussagen über die sogenannte zweite Natur (des Menschen). Während John McDowell im Rahmen seines „expansiven Naturalismus" dabei gegen jedwede Verengung des Begriffs des Natürlichen auf eine erste Natur plädiert und damit die Notwendigkeit der Bildung einer zweiten Natur hervorhebt, glaubt Michael Thompson diese erste Natur wieder in ihr volles Recht setzen zu können, indem er versucht zu zeigen, dass die Art dieser Natur durch den Gattungsbegriff „Mensch" ausgedrückt werden müsse. In meinem Beitrag werde ich nun versuchen, diese beiden Ansätze zu kritisieren: Während es McDowell nicht gelingt, einen begrifflichen Zusammenhang zwischen erster und zweiter Natur plausibel zu machen, scheitert Thompsons „naiver Aristotelismus" daran, die Kategorien des Lebendigen vollständig in allgemeinen Formen praktischen Wissens aufzulösen. In meiner Analyse werde ich dabei auch ein besonderes Augenmerk auf Thompsons und McDowells implizite und explizite Distanzierung gegenüber Philippa Foots Fassung eines ethischen Naturalismus richten, der

auf den Begriff einer zweiten Natur verzichtet und die Teleologie der Lebendigen nicht allein aus dem Bewusstsein von den Formen praktischen Wissens abzuleiten gedenkt. Denn während Thompson und McDowell einhellig an Hegel anknüpfen und mit ihm die Auffassung teilen, dass man "vom externen Standpunkt der Teleologie zum Standpunkt der ‚inneren Verfasstheit'" übergehen müsse, ist Foot der Ansicht, dass die objektiven „Tatsachen menschlichen Lebens" genügen, um den Urteilen unserer praktischen Vernunft zugänglich zu sein und ihnen eine qualitativ-evaluative Funktion zu verleihen.

Dennis Kalde

Against Realism: Metaethical Constructivism And The Mind-Dependency Of Morality

In my contribution I will deal with the constructivist critique of realism because of its adoption of mind-independent facts about morality. These objections commonly serve a two-fold purpose. Firstly, to criticise realism because of its implausible implications, and secondly to show that constructivism would follow from these objections as the right view to endorse.

In the first part I will argue why it is, that those arguments, that constructivists have put forward against realism, fail, because they don't establish what they are designed for. For neither do they show that the adoption of mind-independent facts about morality is wrong, nor why it is that constructivism emerges as the right view out of these objections.

These arguments concern 1. Korsgaard's objection that the adoption of realism would amount to a more theoretical than practical understanding of ethics, 2. the Kantian constructivist critique that realism would violate our autonomy, and 3. Sharon Street's claim that realism cannot offer a convincing explanation for the connection between evolutionary influences of our evaluative judgments and mind-independent facts about value.

In the second part I will offer a different argument that better explains what is wrong with realism and why constructivism can avoid these difficulties. My argument stems from the consideration of moral phenomenology. Because metaethics is the theory of what we are doing while doing ethics, we should expect metaethical theories to capture in an important sense the phenomena that we find present in common morality.

Now two implications of the realist position will stand in the focus of my argument against it. 1. Where moral truth is thought to be independent of the human mind and thought, neither the thoughts of an agent or a collective of agents concerning morality matters. 2. That if moral truth has nothing to do with our minds, we shouldn't expect neither the existence nor the content of these facts to vary. On the contrary, moral facts are already fixed on the realist account, just waiting to be discovered.

I will show that while both implications fail significantly to capture important phenomena within common morality, constructivism is not flawed in these respects.

Stephan Vesco

Jherings Volte: Die Ablösung der praktischen Vernunft durch das evolutionäre Rechtsdenken

Für den größten Teil des 19. Jahrhunderts stehen der juristische Formalismus bzw. die „Begriffsjurisprudenz" in ihrer vollen Blüte. In den USA unterstellt Langdell in seinen Lehrveranstaltungen, das Recht lasse sich unter Rekurs auf ein System von Begriffen rekonstruieren. Ihre Beziehungen werden geometrisch-mathematisch gefasst, durch ihre korrekte Applikation soll der Rechtsanwender für jeden Fall zu einem zwingend richtigen Ergebnis geleitet werden. In Deutschland verfolgt Rudolph von Jhering mit seinem mehrbändigen, ab den 1850er Jahren erscheinenden Werk „Der Geist des römischen Rechts" ein ähnliches Projekt: Er möchte das Recht auf seine begrifflichen Grundkomponenten durch analysieren. Diese müssten nur arte legis kombiniert werden, um die richtige Falllösung zu erhalten.

Im dritten Teil dieses Werks (1865) glaubt sich Jhering indes von einer Einsicht ereilt: Die juristische Logik sei nichts als Blendwerk und Selbsttäuschung, der er bisher selber erlegen sei. Die wahren Quellen des Rechts indessen seien woanders zu suchen: in den realen Kräften des Lebens. Er wird sich nun an einer von Grund auf neuen Konzeption des Rechts versuchen, die dieses nicht mehr auf das Wirken der praktischen Vernunft, sondern auf „tieferliegende" evolutionäre Kräfte zurückführt.

In meinem Vortrag möchte ich diesen Bruch anhand der einschlägigen Textstellen rekonstruieren und nach seinen Konsequenzen fragen. Ich werde dabei die folgenden Thesen skizzieren:Ein moralisch vertret-

barer Königsweg für beide Seiten käme vielleicht dann in Sichtweite, wenn parallel unterschiedliche Leuchtfeuer entzündet würden:

1) In den 1860er Jahren ist Jhering einer der ersten Rechtstheoretiker, der seine Konzeption der Entstehung und Begründung des Rechts spezifisch darwinistisch-evolutionär fasst.

2) Hier vollzieht sich in der Rechtstheorie der Bruch mit der Vorstellung einer Transzendenz, sei die nun als Gott oder praktische Vernunft gefasst. Noch im Lückenlosigkeitsdogma des Formalismus war die Referenz und Reverenz an eine zentrale, über und hinter den Dingen stehende Vernunft, enthalten. Für das evolutionäre Rechtsdenken erschließt sich das Recht nicht mehr über praktische Vernunft, sondern über den Wettbewerb zwischen verschiedenen Normen nach Effizienzkriterien.

3) Dieser Bruch stellt einen „point of no return" dar und wird durch den neukantianischen Rechtspositivismus nur dürftig überdeckt. Auch Kelsens Grundnorm kann das Reich des Sollens nicht von den Wirkmächten der Lebenszusammenhänge abschirmen. Zeugnis davon legen seit den 1970er Jahren aus den USA (vermehrt auch nach Europa) kommende soziobiologisch und wirtschaftlich orientierte Theorien der Evolution des Rechts ab.

Panel 11 (Chair: Dietmar Hübner)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Sára Bereczki

Wittgensteins Sprachspielkonzeption und ihre Relevanz für das Verständnis wirtschaftlicher Rationalität

Im Folgenden unternehmen wir den Versuch, aus einer neuen Perspektive ein Licht auf Wittgensteins Spielbegriff zu werfen mit dem Anliegen, der Bedeutung des durch ihn verwendeten Spielbegriffes habhaft zu werden und deren Konsequenzen deutlich zu machen.1 Bei unserer Leseweise gehen wir von Wittgensteins Standpunkt aus, der zufolge die Bedeutung eines Wortes in ihrem Gebrauch2 begründet liegt. Wenn wir also die Verwendung einzelner Begriffe, wie das des Spieles betrachten, können wir Rückschlüsse auf deren Bedeutung ziehen, die uns wiederum weiteren Aufschluss über die Absicht bzw. das Kalkül liefert, mit der einzelne Begriffe im Sprachgebrauch – den Sprachspielen einer Sprachgemein-

schaft – etabliert sind. Resultierend aus dieser Leseweise formulieren wir eine Kritik des Spielbegriffes und leiten aus dieser Kritik Einsichten in die Aporien der Spieltheorie sowie wirtschaftsethische Überlegungen ab. Um sein Sprachverständnis zu verdeutlichen, verband Wittgenstein den Begriff des Spieles mit der Struktur der Sprache. In derselben Weise erfolgte der Zugriff auf den Spielbegriff und damit die Transformation des Begriffes durch den Wiener Kreis, insbesondere durch Oskar Morgenstern und John von Neumann, die die Analogie des Spielbegriffes auf den Anspruch der angewandten Mathematik, soziale Interaktionen zu beschreiben, übertrugen.

An Wittgensteins Verständnis der Sprache als Spiel anschließend, gehen wir davon aus, dass der üblichen sprachlich bedingten Pragmatik wirtschaftlicher Praxis die von Morgenstern und Neumann 1944 veröffentlichte ökonomische Theorie zugrunde liegt, die unter der Bezeichnung als Spieltheorie Einzug in die akademische Praxis fand und den Anspruch erhebt Prognosen abzugeben im Hinblick auf alle potenziell möglichen Entscheidungssituationen3. Neben diesem Kalkül, die effektivste Strategie zu optimieren und als Handlungsempfehlung weiter zu geben, bestimmt sie, welche Art von Handlungen als rational gelten. Der Verwendung dieses instrumentalisierten Spielbegriffes, der dem Nutzenkalkül und den Absichten der Spieler gewidmet ist sowie deren Logik und Bedeutung, ist im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

Sebastian Müller und Andrea Klonschinski

Gibt es postmortale Präferenzen?

Eine Frau mit Organspenderausweis stirbt bei einem Motorradunfall. Die Ärzte möchten die intakten Organe entnehmen. Der Sohn der Frau erträgt die Vorstellung, dass die Organe seiner Mutter in einer anderen Person weiterarbeiten nicht und unterbindet die Spende. Ein Mann äußert zu Lebzeiten den Wunsch, dass er Eisbegonien auf seinem Grab haben möchte. Die Nichte hasst Eisbegonien und kauft stattdessen Nelken. Diese Fälle werfen eine fundamentale Frage auf: besteht eine Pflicht, die Präferenzen der Verstorbenen zu erfüllen? Ist der Sohn entgegen seinen eigenen Wünschen moralisch verpflichtet, die Organspende zuzulassen? Verletzt die Nichte ihre Pflicht gegenüber ihrer Tante?

Anknüpfend an die bestehende Diskussion, ob und inwiefern Toten ein Schaden zugefügt werden kann (Feinberg 1993; Pitcher 1993; Wisnewski 2009), argumentieren wir in Anlehnung an Ott (2012), dass es Präferenzen von Toten, „postmortale Präferenzen", im engeren Sinne

nicht gibt. Eine Präferenz ist immer eine „Präferenz von". Existiert das Subjekt nicht mehr, dem die Präferenz zugeordnet werden kann, „stirbt" damit auch die Präferenz.

Dies heißt nicht, dass es gar keine Pflichten in Bezug auf die Toten gibt, sondern, dass derartige Pflichten nicht mit Bezug auf die Erfüllung der Präferenzen des Verstorbenen begründet werden können. Es gibt also, mit anderen Worten, keine Pflichten gegenüber den Toten. Nichtsdestotrotz mag die Intuition bleiben, dass zumindest die Nichte, womöglich auch der Sohn in den eingangs genannten Fällen unmoralisch handeln. Wir argumentieren, dass derartige Intuitionen zum einen durch Pflichten gegenüber anderen lebenden Personen und zum anderen durch einen tugendethischen Ansatz, der auf den Charakter der Handelnden Person abzielt, begründet werden können.

Kasmann Tobias

Sind Schmerzen interpersonell aggregierbar?

Rawls Ausspruch „Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons" (1999, 24) ist zum eigenständigen und weitverbreiteten Slogan gegen den Utilitarismus geworden. Der Zusammenhang, in dem Rawls diesen Satz äußert, dürfte weniger geläufig sein. Denn was Rawls eigentlich sagen will, ist, dass Utilitarismus auf einer unverständlichen metaphysischen Voraussetzung beruht. Das Kalkül dieser Moraltheorie reduziere das interpersonelle Entscheidungsproblem (Wessen Wünsche befriedigen?) auf die Komplexität eines intrapersonellen Nutzenvergleichs. Dies geschehe durch die Figur des unparteiischen Beobachters, der die Befriedigung von Wünschen unabhängig davon, wer sie empfindet, maximieren soll: „[I]t is by this construction that many persons are fused into one." (ebd. 24) Verfechter utilitaristischer Positionen müssten demnach annehmen, dass eine Gruppe, deren Nutzen utilitaristisch maximiert wird, eine „super-person" (Gauthier 1962, 126) ist.

Sind Utilitaristen zu solch einer Absurdität verpflichtet? Ich werde dies anhand der immer noch ungelösten Auseinandersetzung zwischen Taurek und Parfit diskutieren. Konkret geht es dabei um die Frage, wie es möglich ist, dass einerseits zu gelten scheint: „If more people are in pain, there is more pain" (Parfit 1978, 297) und andererseits: „The discomfort of each of a large number of individuals experiencing a minor headache does not add up to anyone's experiencing a migraine. (...) Suffering is not additive in this way." (Taurek 1977, 308) Ich werde zeigen, dass es keine Möglichkeit gibt, beiden Einsichten gerecht zu werden, ohne damit

den Utilitarismus als absurd zurückzuweisen. Utilitarismus ist damit unmöglich und nicht bloß auf Grund von bestreitbaren Wertüberzeugungen zu kritisieren.

Panel 12 (Chair: Christian Carl)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Anneli Jefferson

Autismus und moralische Verantwortung

Einige Autoren bezweifeln, dass Autisten angesichts ihrer Empathiedefizite oder weiterer Defizite im moralischen Handeln im vollen Ausmaße moralisch verantwortlich sein können. In meinem Vortrag verteidige ich die These, dass moralische Verantwortung von gradueller Natur ist und dass das Maß, in dem jemand als moralisch verantwortlicher Akteur ist, davon abhängt, in wie weit es sinnvoll ist, ihn moralisch verantwortlich zu machen um ihn als moralischen Akteur anzusprechen.

Wenn wir beurteilen wollen, ob autistische Menschen moralisch verantwortlich sind, müssen wir untersuchen, inwieweit sich ihr moralisch relevantes Verhalten von dem neurotypischer Menschen unterscheidet. Wenn es keine nennenswerten Fälle moralisch problematischen Handelns gibt, sollten wir dies als prima facie Beleg dafür nehmen, dass sie moralisch verantwortlich sind, auch wenn ihre Art moralisch zu Denken und zu Handeln sich in mancher Hinsicht von der neurotypischer Menschen unterscheidet. Es gibt jedoch Hinweise dafür, dass bestimmte Formen moralischen Verhaltens autistischen Personen schwerer fallen. Ich argumentiere dafür, dass Autisten deshalb in manchen Fällen als entschuldigt gelten sollten, zum Beispiel wenn sie andere aufgrund eines Mangels an kognitiver Empathie versehentlich kränken. Weiterhin verteidige ich im Gegensatz zu Shoemaker (2015) die Position, dass die mutmaßliche Tatsache, dass autistische Personen auf sich selbst gerichtete Emotionen so wie Schuldgefühle oder Scham nicht in der gleichen Form wie neurotypische Individuen empfinden, nicht gegen ihre moralische Verantwortlichkeit spricht. Zum Schluss diskutiere ich ein Problem, dass daraus erwächst, dass autistische Menschen weniger Bereitschaft zu helfendem Verhalten zeigen.

Lukas Sparenborg

Knowing and Responsibilities for Justice

Wir handeln immer globaler, reisen durch die Welt, genießen unseren Kaffee aus Guatemala, unsere Kleidung kommt aus China. Doch wir denken oftmals noch in den Grenzen des Nationalstaats. Dies wird besonders deutlich, wenn strukturelle Ungerechtigkeiten beispielsweise im Produktionsprozess dieser Güter öffentlich werden. Wer ist verantwortlich? Wem obliegt es, strukturelle Ungerechtigkeiten zu bekämpfen?

Iris M. Young argumentiert in ihrem letzten – unbeendeten – Buch, dass das Individuum sich politisch verantwortlich macht, sobald es zu strukturelle Ungerechtigkeit beiträgt. In Youngs Theorie treten strukturelle Ungerechtigkeiten auf „ […] when social processes put large groups of people into systematic threat or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities avaible to them." Solche systematischen Unterdrückungen können, nach Young, in der Produktion von Kleidung vorgefunden werden. Wir tragen durch den billigien Kauf zur Verfestigung und Reproduktion dieses Verhältnisses bei und sind somit verantwortlich, wir haben eine responsibility to act. Diese Verantwortung trägt das Individuum aber nie allein, sondern sie ist immer geteilt mit anderen (shared responsibility). Dies ist die Grundlage des social connection models.

In meinem Paper Knowing and Responsibilities for Justice argumentiere ich, dass Youngs Modell unvollständig ist, da es zwei wichtige Fragen nicht reflektiert: Wie viel können wir über strukturelle Ungerechtigkeit wissen und wie viel müssen wir sogar wissen? Ich reflektiere (a) anhand Rainer Forsts Konzept des Rechts auf Rechtfertigung wie die Grundstruktur einer Gesellschaft gestaltet sein muss, um Ungerechtigkeiten publik machen zu können und dass dies eine Verantwortung auf beiden Seiten, der nach Young Verantwortlichen und der Unterdrückten, liegt. Ich nenne dies responsibility to publicise. Forsts Recht auf Rechtfertigung bieten die notwendige normative Basis, sein noumenales Machtkonzept jedoch verengt den Blick für strukturelle Ungerechtigkeit und positionale Differenz. Daher argumentiere ich (b) anhand Miranda Frickers epistemic injustice und José Medinas epistemic resistance, dass wir für ein vollständiges Bild auf allen Seiten eine epistemische Verantwortung benötigen, die strukturelle Ungerechtigkeit sichtbar macht. Dieses Konzept nenne ich responsibility not to not know. Beide von mir vorgeschlagenen Konzepte sind verbunden. Während Rainer Forsts nou-

menales Konzept von Macht darauf abzielt, die rechtfertigenden Gründe im Raum der Gründe zu reflektieren, argumentiere ich mit José Medina, dass strukturelle Ungerechtigkeit und positionale Differenz tieferliegende Probleme offenbaren: Gruppen, die kaum Zugang zum Raum der Gründe haben, deren Unterdrückung sich epistemisch verstetigt hat. Ein Konzept von Verantwortung für globale Zusammenhänge muss sowohl die Gründe im Raum der Gründe hinterfragen, als auch die Konstitution des Raum der Gründe selbst.

Das Ziel des Papers ist es, ein breitgefächertes Bild davon zu liefern, wie wir geteilte Verantwortung im globalen und nationalen Raum verstehen können und das vielversprechende Konzept von Iris Young zu erweitern. Ich versuche zu zeigen, inwiefern Grenzen des Nationalstaats porös werden, da unser Handeln zu strukturellen Ungerechtigkeiten weltweit führt. Diese strukturellen Ungerechtigkeiten gilt es zu verstehen – sie fordern koordinierte Handlung, die keine staatlichen Grenzen kennt.

Markus M. Wolf

Verantwortung und Rechtfertigung. Überlegungen zur Begründung einer komplexen Theorie der Menschenrechte

Gegenstand meines Vortrags sind zwei hoch umstrittene Fragen der Philosophie der Menschenrechte. Die erste Frage betrifft die Natur der Menschenrechte: Handelt es sich bei den Menschenrechten primär um moralische Rechte, um politische Ansprüche oder um rechtliche Normen? Die zweite Frage bezieht sich auf die Begründung der Menschenrechte: Sollten Menschenrechte „naturalistisch" als universelle moralische Verpflichtungen eines jeden Menschen gegenüber jedem anderen verstanden werden (wie bspw. James Griffin meint) oder „antifundamentalistisch" als Normen, die in der Praxis des Völkerrechts niedergelegte Ansprüche an die politische Ordnung von Staaten artikulieren (so u. a. John Rawls, Joseph Raz und Charles Beitz)? Meine These lautet, dass die beiden Antworten auf die zweite Frage jeweils eine befriedigende Antwort auf die erste Frage ausschließen. Einseitig moralisch-naturalistische oder politisch-antifundamentalistische Ansätze können nicht erklären, wieso Menschenrechte eine moralische, eine politische und eine positiv-rechtliche Dimension besitzen.

In meinem Vortrag diskutiere ich deshalb anschließend den rechtfertigungstheoretischen Ansatz zur Begründung der Menschenrechte, der im Ausgang von Hannah Arendts Konzept eines „Rechts auf Rechte"

gegenwärtig als Theorie des „Rechts auf Rechtfertigung" (u. a. von Seyla Benhabib und Rainer Forst) vertreten wird. In kritischer Modifikation und Weiterführung dieses Ansatzes argumentiere ich, dass Menschenrechte in einer universellen Rechtfertigungsverantwortung begründet sind, die sich aus der Struktur faktischer Verpflichtungs- und Verantwortungsbeziehungen sozialer Akteure ergibt. Vor diesem Hintergrund sind der moralische Gehalt, die politische Natur und die rechtliche Form der Menschenrechte als je für sich notwendige, aber nur zusammen hinreichende Komponenten eines komplexen Menschenrechtsverständnisses zu verstehen.

Panel 13 (Chair: Roland Kipke)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Rafael Rehm

Der Imperativ der Amoral - Eine alternative Lesart der Schrift „Ihre Moral und unsere" (1938) von Leo Trotzki im Licht der „geschichtsphilosophischen Thesen" (1940) von Walter Benjamin

Bekanntermaßen ergeht in der VII. These aus Benjamins berühmten Fragment „Über den Begriff der Geschichte" (1940) das Urteil über die Erfahrung der Moderne: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein (GS I.2: 696)."

1940, als Benjamin seine Thesen verfasst, erwacht das Kollektiv aus dem Traum des 19. Jahrhunderts von einer Welt, in der die Ansprüche der bürgerlichen Gesellschaft durch eine sozialistische Ordnung verwirklicht werden, in einer Gesellschaft, in welcher die Herrschaft der Sieger und ihrer Ausbeutung fortgesetzt wird.

Trotzki wird im selben Jahr in der Verbannung in Mexiko im Namen Stalins und der KPdSU ermordet. Die deutsche Sozialdemokratie glaubt noch immer an den technischen Fortschritt und die KPdSU verkündete zuvor: „Erst Hitler dann Wir!"

In Anbetracht der Niederlagen des Sozialismus im gesamten 20. Jahrhundert und der fortdauernden Herrschaft der Sieger und ihrer Ausbeutung und in Anbetracht des Ausbleibens des revolutionären Marxismus als einer möglichen Alternative, möchte ich im Anschluss an die Thesen Benjamins der Frage nach der (Un-)möglichkeit einer Moralphi-

losophie nachgehen. Hierfür untersuche ich die Schrift „Ihre Moral und unsere" (1938) von Leo Trotzki.

Welchen Ort gesellschaftlicher Interaktion kann eine Moralphilosophie gegenwärtig noch beanspruchen, ohne einem performativen Selbstwiderspruch zu verfallen, indem sie Ausbeutungsverhältnisse legitimiert? Worin könnte ihr Anspruch in Zeiten permanenter Ausbeutung noch bestehen und welches wären die Bedingungen der Möglichkeit für ihren Anspruch überhaupt?

Trotzki kritisiert in seinem Aufsatz nicht die Apparatur verschiedener moralphilosophischer Ansätze und Normen, sondern er stellt wiederum die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Entstehung und nach dem konkreten Ort der Erfüllung ihres universellen Anspruchs.

Daniel Bensaïd schreibt über Trotzkis Position zur Moral: „Seine amoralische Haltung verwirft nicht die Werte der sogenannten bürgerlichen Moral, noch die Formen der Demokratie. Er kritisiert nur ihre Doppelzüngigkeit. Sie ist kein Charakterzug der Bourgeoisie, deren Natur feige oder scheinheilig wäre, sondern Ausdruck einer Spaltung der Gesellschaft selbst, die den Menschen verurteilt ein Doppelleben zu führen, privat und öffentlich, als Mensch und als Citoyen (Bensaïd 2015)."

In der Moral des bestehenden liegen die Chiffren des Widersprüchlichen Charakters der Lebenswelt als solcher begründet. Amoral erscheint als rettendes Bewusstsein der Katastrophe.

Was kann das für eine Moralphilosophie bedeuten?

Manuela Massa

Ethos Denken durch Normen Handeln: Die ethische Auffassung in Heideggers und Wittgensteins frühen Gedanken

Den meisten Interpreten Heideggers und Wittgensteins frühen Gedanken gehört die Annahme, ethischen und rechtsphilosophischen Motive in ihrer Philosophie auszuschließen, auch wenn für ihr Denken meist die Überlegung angemessen ist, dass der Mensch– als Lebenswesen- in der Lage ist, die Forderung des Sittengesetzes zu vernehmen. Ein zentraler Punkt ihrem Vorgehen lässt sich in die Trennung zwischen Wertwissenschaft und Ethik begreifen, weil beide Philosophen bestimmte Vorannahmen treffen, insofern sie, die Forderung des Sittengesetzes als zu den Menschen – als Lebenswesen – gehörig annehmen. Dass zwischen dem Erfassen von Moralprinzipien und ihrem Anspruch auf Befolgung ein wesentlicher Unterschied vorliegt – denn auch wenn man weiß, nach wel-

chen sittlichen Grundprinzipien man handeln soll, werden ebendiese im Rahmen eines gesellschaftlichen Verhältnisses nicht befolgt, weil Menschen strafbare Handlungen begehen –, ist Heidegger und Wittgenstein bewusst. Deshalb versuchen sie in ihren frühen Schriften eine Antwort auf die Frage zu geben, was Moralgesetze sind.

Diese Voraussetzungen dienen dafür, um in ihrer Philosophie ein ethisches System zu bauen, denn strukturiert sich dieser Beitrag durch diese drei zu beantwortenden Fragen: Erstens 1) Heidegger und Wittgenstein vertreten gemeinsam den Standpunkt, psychologischen Prädikate zu vermeiden, die auf die Bewussteinsphilosophie zurückzuführen sind. Die „Befreiung" zur Psychologie des Subjekts hat somit seine Unsagbarkeit zur Folge und zwar insofern, dass es sich entweder auf „der Grenze der Welt" befindet oder es unter die Ausdrucksweise „Dasein" fällt. In Zuge dessen, wird eben hiermit die Rolle des Subjekts in ihrer Philosophie untersucht. Von hier aus wird der zweite Punkt entwickelt 2) welcher eine α-subjektive Konstruktion gerät. Es wird ersichtlich, dass es mit was gezeigt werden kann von meistens Interpreten interpretiert wird (Bsp.: Im Fall von Wittgenstein werden in diesem Kontext die Beziehung zwischen Logik und Sprache, die existierenden Bezüge zwischen Sprache und Wirklichkeit, die Logik unserer Sprache, die Ethik, die Ästhetik gezeigt, während bei Heidegger die Interpreten seines Denkens einfach die Analytik des Daseins und die diesbezüglichen Konstruktionen zeigen. Dennoch kann der ursprüngliche Sinn des Seins verdient werden, ohne ihre Frage mit der Ethik zu bemessen). Diese Argumentation über das Zeigen von berühmten Motiven ihrer Philosophie und sich herumdrehen wurde ins Blickfeld der Unmöglichkeit einer Ethik gerückt, weil eben damit vermutet wird, dass die Ethik keine Disziplin sei, der man sich widmen soll. Denn werden damit- positiv gesprochen- die Grundlage ethischer Motive in Heideggers und Wittgensteins früh Philosophie gebaut: Es wird klargelegt, wie zur Ethik kein wissenschaftlicher Zustand gehört. Dieses kann nicht als Vorwand genutzt werden, um die Priorität in ihren frühen Werken zu verkennen. Der letzte Punkt c) wird diesen Voraussetzungen benutzen, um zu demonstrieren wie die Ethik als praktische Disziplin im Leben des Menschen auftritt, wenn sie mit den Regeln im Leben ausrechen. Diesen als Normen führen ihren Handlungen, wodurch zeichnet sich das eigentlich Gesetz aus: Für den Menschen sollen sie diese Form übernehmen, deren Zuweisung aus dem Sein des Selbst herausspringt.

Hendrik Kempt

Moral Chatbots as a Problem for Expressivism

With the increasing technology of chatbots, it is not a outlandish assumption that soon we will have moral discussions with artificially intelligent, independent non-human entities. However, we can justifiably assume that those chatbots for the foreseeable future will not have a "mind" on their own, despite them possibly passing the Turing test in the near future. We can reconstruct them at best as highly skilled players of a vast variety of language games (thereby much closer to chess computers than human minds).

However, this situation raises specific normative questions that I want to address in my talk. For example, are acts that usually constitute moral obligation, such as promises, still morally relevant when they make them towards us? Are chatbots to blame for things they say? Or more generally: do their sentences towards us have any meaning? I will argue that it does, despite their lack of attitudes, effectively constituting an argument against ethical expressivism.

First, we hold true that despite parrots having pro- and con-attitudes, they might repeat sentences that could express those pro- and con-attitudes. However, a parrot will never know. I will argue that chatbots work different enough to rule out that chatbots are just like sophisticated parrots. Second, I argue that we can be fooled by a chatbot in believing it is a person, and yet still accept its moral sentences as motivating and forceful even after the revelation of our mistake. Combined, 1 and 2 refute expressivism.

Panel 14 (Chair: Ali Demir)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Lina Vidauskytė

Two Ways of Acceptance of Evil: Erich Neumann and Walter Benjamin

In the traditional ethics evil is considered as an item which must be overcome. Erich Neumann in his book Depth Psychology and a New Ethic have elaborated the alternative approach to the evil. Neumann reflects on human destructiveness and the way the human mind relates to its own shadow. According to him, conscious acceptance of person‘s dark side (own shadow) could be the right model for a new ethical situation when an old ethics lost its value. Neumann writes that in this new ethical situation the consciousness of ego becomes the center of responsibility of psychological “Union of Nations“ which consists of various groups of modes - primitive, atheistic, religious, instinctive, destructive and constructive. In the old ethics scapegoat was the main projection of individual or collective dark side, but, according to Neumann, today a person should realize and accept his own guilt (or own shadow) without any projection of it into the Other. In sum, we must accept our own evil in the way of psychotherapeutic practice based on Carl Gustav Jung’s “depth psychology”. Another way to accept evil is suggested by Walter Benjamin. It is interesting to note, that for Benjamin, comedy as such is a true sphere of ethics, because in a comedy moral evaluation is decoupled from law (guilt) and religion (sin), but in fact it is an acceptance of evil. In my presentation I would like to compare both ways of the acceptance of evil.

Alena Wackerbarth

Entscheidungsfindung im Kontext von isolierter nichtsyndromaler Kraniosynostose. Eine qualitative Untersuchung

Der Beitrag soll Überlegungen eines Forschungsvorhabens vorstellen, welches den Entscheidungsprozess im Kontext der Behandlung von Kindern mit isolierter nichtsyndromaler Kraniosynostose thematisiert, worunter eine Wachstumsstörung zu verstehen ist, die mit einer Deformie-

rung der Kopfform einhergeht. Bestehende Modelle, die das Verhältnis zwischen Arzt und Patient in den Blick nehmen, orientieren sich im Rahmen der partizipativen Entscheidungsfindung zunehmend am Patienten: Nicht mehr der Arzt soll die Entscheidung und alleinige Verantwortung gemäß des paternalistischen Modells übernehmen, sondern der Patient soll als mündige Person in den Entscheidungsprozess eingebunden werden. Solche Modelle dürften im konkreten Fall der Behandlung von Kindern mit isolierter nichtsyndromaler Kraniosynostose zu kurz greifen: Aus Interviews mit einem Neurochirurgen geht hervor, dass sich fast alle Eltern für eine Operation, die mit gewissen Risiken verbunden ist, entscheiden, welche teilweise schon vor dem Erstgespräch gefällt wird und damit einer Risikoaufklärung im Weg steht. Inwiefern handelt es sich hierbei um eine Umkehrung des paternalistischen Modells und inwiefern kann der Arzt als passiver Wunscherfüller betrachtet werden? Ziel der Untersuchung ist, den scheinbar „ausgelagerten" Entscheidungsprozess mithilfe von Experten- sowie Paarinterviews, der Aufnahme von Vor- und Nachgesprächen zwischen Ärzten und Eltern sowie der Durchsuchung von Internetforen zu rekonstruieren und bisherige Arzt-Patient-Modelle auszudifferenzieren.

Dominic Farrell

The Principle of Cooperation in Wrongdoing: Does it Work for Market Activity?

In Market Complicity and Market Ethics (2011), Albino Barrera singles out the principles on cooperation in another's wrongdoing (PCW) as Catholic moral theology's main but incomplete contribution to the issue. In his view, these principles cannot account for how individuals are responsible for their contributions, no matter how slight, to accumulative yet unstructured market harms. Drawing on Christopher Kutz (2000), Barrera argues that economic actors are complicit, in a narrow sense of the word (i.e. material cooperation), in accumulative unstructured economic harms. This is because they engage in market activities with quasi-participatory intent. They intend to profit from and perpetuate the practices, structures and institutions around which the market is built and functions. They are thereby responsible for causing an avoidable economic harm (hard complicity) or an unavoidable one (soft complicity). Hard complicity is always blameworthy. Soft complicity makes one liable to ameliorate the harm wrought. It is blameworthy only insofar as

one fails to discharge this liability. I argue that the action theory in which PCW is embedded provides a better framework for assessing market complicity. First, properly understood, the central distinction between formal and material cooperation rules out the possibility of attributing quasi-participatory intent to economic actors in virtue of any market activity whatsoever. The difference between formal and material cooperation depends not on whether the cooperator shares the principal agent's intention but on whether the cooperator's act is different in kind from that of the principal. Second, the distinction between proximate and remote cooperation is required to determine whether market complicity is hard (i.e.blameworthy). Third, the category of soft-complicity is misleading from an ethical standpoint because it subsumes under liability, which presupposes blame, purely altruistic grounds for ameliorating economic harms. The issue at stake in each of these three scores is the kind of act which the cooperator performs.

Panel 15 (Chair: Jens Schnitker)

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Christine Bratu

Diskriminierung und Selbstachtung

Eine Priorisierung von Kindern bedeutet, dass diese bei der Verteilung von Gütern unter der Bedingung knapper und nicht ausreichender Ressourcen bevorzugt zu behandeln sind. Diese staatliche Sorge um Kinder wie auch diejenige der Eltern und anderer Akteure bezieht sich immer auf das beste Interesse der Kinder, welches über die Konzepte des Wohlergehens und der Wohlentwicklung näher spezifiziert werden kann. Alle diese Dimensionen, die objektiv für das Wohlergehen und das Wohlentwickeln von Kindern von Bedeutung sind, fallen dann unter den besonderen und prioritären Schutz durch den Staat bzw. der vom Staat dafür legitimierten Eltern. Wohlergehen und Wohlentwickeln beschreiben dabei den Bezug auf den aktuellen Status des Kindes als Kind und auf den Status des Kindes als eines zukünftigen Erwachsenen. Der Staat steht in der Verantwortung dieses Wohlergehen und Wohlentwickeln für alle Kinder in seinem Verantwortungsbereich zu gewährleisten und die Eltern dementsprechend zu unterstützen. Er kann aber auch legitimerweise die Eltern zur Verantwortung ziehen und sanktionieren, wenn diese ihre Auf-

gabe nicht oder in nicht ausreichendem Maße erfüllen.

Um diese These einzuholen, werde ich in einem ersten Teil einführen, wie wir Diskriminierung und Selbstachtung verstehen sollten: Diskriminierung liegt vor, wenn eine Person A von einer Person B anders und schlechter behandelt wird als andere Personen in vergleichbaren Situationen, weil B vermutet, dass A einer bestimmten sozialen Gruppe angehört, gegenüber der B Vorurteile hat (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 45f.). Moralische Selbstachtung sollten wir einer Person A dagegen dann zusprechen, wenn sich A ihres moralischen Status und der damit einhergehenden Rechte und Pflichten bewusst und dazu geneigt ist, ggf. für dessen Beachtung einzutreten (vgl. Hill 1995 und Dillon 2001). Im relevanten Sinne verliert A ihre moralische Selbstachtung, wenn sie selbst an ihrem moralischen Status zweifelt.

Im zweiten Teil meines Vortags werde ich unter Rückgriff auf Überlegungen aus der sozialen Erkenntnistheorie (vgl. Lackey 2011) zeigen, wie Diskriminierungserfahrungen dazu führen können, dass Personen an ihrem moralischen Status zweifeln und somit ihre Selbstachtung verlieren. Grundsätzlich dienen uns die Aussagen und das Verhalten anderer Personen als Evidenzen für Annahmen über uns selbst. Wenn B A durch ihr Handeln vermittelt, dass sie keinen moralischen Status hat – weil sie einer sozialen Gruppe angehört, der es vermeintlich an diesem mangelt – kann dies für A eine Evidenz dafür sein, dass Menschen wie sie tatsächlich keinen moralischen Status haben.

Eva Weber-Guskar

Warum Diskriminierung falsch ist: das Argument der Menschenwürde

Es gibt verschiedene Ansätze zur Begründung, weshalb Diskriminierung moralisch falsch ist. Häufig wird behauptet, Diskriminierung sei deshalb moralisch falsch, weil dabei eine Person aus illegitimen Gründen behandelt werde: etwa aufgrund von unzutreffenden Stereotypen (Schauer) oder aus Beliebigkeit bzw. Irrationalität (Cotter, Kekes). An diesen Ansätzen ist u.a. problematisch, dass sie nicht genug herausarbeiten, inwiefern Diskriminierung etwas ist, dass für die Opfer selbst schlecht ist, da der Fokus zu sehr auf den Diskriminierenden liegt. Einem ähnlichen Vorwurf sind allgemein konsequentialistische Ansätze ausgesetzt.

Eine andere Art von Ansätzen, ohne dieses Problem, beruft sich auf die Idee der Menschenwürde. Diskriminierung ist dann deshalb moralisch

verwerflich, weil sie ein Angriff auf oder eine Verletzung von menschlicher Würde. In dem Vortrag möchte ich drei verschiedene Möglichkeiten einer Begründung in dieser Richtung untersuchen.

Diese Möglichkeiten basieren auf drei Konzeptionen von Menschenwürde: Würde als Wert, Würde als Status oder Würde als Haltung. Es gilt erstens herauszuarbeiten, inwiefern Diskriminierung jeweils als Menschenwürdeverletzung zu beschreiben ist und zweitens, inwieweit, so beschrieben, auch die spezifische moralische Verwerflichkeit einer Diskriminierung erfasst werden kann.

Ich werde zum einen argumentieren, dass nur die Konzeptionen von Würde als Wert oder Würde als Haltung überhaupt abbilden können, dass Diskriminierung kein Ganz oder Gar nicht ist (wie es beim Zuschreibung eines moralischen Status der Fall wäre), sondern eine Sache von Graden. Zum anderen werde ich zeigen, dass die Idee von Würde als Haltung die Vorteile hat, auf keine anspruchsvolle Wertontologie angewiesen zu sein und die spezifische Erfahrung, die mit Diskriminierungen verbunden sind, am besten erläutern zu können.

Deborah Mühlebach

Verbale Diskriminierung

Schimpfwörter, die auf eine (angenommene) Gruppenzugehörigkeit abzielen, sind ein Mittel verbaler Diskriminierung. Robin Jeshion (2013) argumentiert für ein expressivistisches Verständnis solcher Schimpfwörter, in welchem diesen u.a. folgende Charakteristika zukommen:
i) Sie haben die Funktion abzuwerten oder zu dehumanisieren (d.h. sie signalisieren, dass ihre Zielpersonen als Personen minderwertig sind)
ii) Sie werten ihre Zielpersonen alle auf dieselbe Weise ab
iii) Sie werten ihre Zielpersonen alle zum selben Grad ab

Ich werde ii) und iii) kritisch hinterfragen, indem ich zunächst auf Beispiele hinweise, die nahelegen, dass diskriminierende Ausdrücke auf unterschiedliche Arten abwerten, je nachdem, ob sie Ausdruck von Rassismus, Sexismus, Ableismus, Homo-, Trans- oder Xenophobie sind. In einem zweiten Schritt argumentiere ich dafür, dass eine der zentralsten Eigenschaften, um das Funktionieren von verschiedenen diskriminierenden Ausdrücken zu verstehen, ihre unterschiedliche abwertende Kraft ist, und dass diese sich aus den sozialen Strukturen ergibt, die dem Gebrauch dieser Ausdrücke zugrunde liegen. Schließlich präsentiere ich ein inferentialistisches Modell, um die Bedeutung diskriminierender Aus-

drücke auf eine Weise zu erklären, in der diese als eingebettet in unsere breiteren sozialen Praktiken verstanden werden.

Die Anwendung der inferentialistischen Semantik Robert Brandoms auf diskriminierende Ausdrücke lässt uns verstehen, wie eine spezifische Art der Diskriminierung (verbale Diskriminierung) funktioniert. Zudem wird deutlich, inwiefern diskriminierende Ausdrücke als eine Art von abwertenden Ausdrücken (inkl. auf einzelne Personen/Handlungen abzielende – ‚Arschloch' – oder fast rein expressive – ‚verdammte_r' – Ausdrücke) verstanden werden können, die wiederum Spezialfälle politisch signifikanter Ausdrücke (‚Homosexuelle_r', ‚Mädchen', ‚Weisse_r') sind. Mein inferentialistisches Modell diskriminierender Ausdrücke zeigt schließlich auf, dass und wie die Sprachphilosophie zentrale Einsichten aus der Sozialphilosophie und den Sozialwissenschaften aufnehmen kann (und soll), wenn sie sich mit politisch signifikanten sprachlichen Phänomenen befasst.

Panel 16 (Chair: Ivo Wallimann-Helmer

Donnerstag, 16. November 2017, 18.00 - 19.30

Raum:

Niklas Corall

„Wille zur Wahrheit" – Sozialphilosophischer Perspektivismus bei Foucault und Nietzsche

Die Reduktion von „Wahrheit" auf eine erkenntnistheoretische Fragestellung wurde wiederholt innerhalb der Sozialphilosophie als problematisch herausgestellt. Im Gegenzug wurde sozialphilosophischen Argumentationen ein unproduktiver Relativismus vorgeworfen. Da gegenwärtig jedoch selbst innerhalb des als „eurozentrisch" beschriebenen Kulturkreises der Kampf um die „Wahrheit" offen geführt wird, kann von einer sozialphilosophischen Thematisierung des Wahrheitsbegriffs nicht mehr länger abgesehen werden, sondern gerade die Sensibilisierung für begriffliche Vorprägungen sollte eine zentrale Aufgabe demokratischer Emanzipation darstellen.

In meinem Vortrag möchte ich das theoretische Konzept des „Willens zur Wahrheit" erläutern, einem Begriff, der von Friedrich Nietzsche geprägt und von Michel Foucault übernommen wurde. Der Zwang zur Festlegung auf eine Wahrheit – in Hinsicht nicht nur auf Aussagen, son-

dern auch in Anbetracht von etwa Identität, Geschlecht oder Gerechtigkeit – verbunden mit der permanenten Aktualisierung des diskursiven Umfeldes markieren die Grundzüge einer historischen Bewegung, die als „Wille zur Wahrheit" metaphorische Bezeichnung erlangt.

Anhand des Konzeptes werde ich die Grundfrage herausarbeiten, inwiefern auf theoretischer Ebene eine Grenze gezogen werden kann und – moralisch gesprochen – gezogen werden sollte, zwischen einem Bereich, in dem eine implizite Einigung auf erkenntnistheoretische Wahrheitsuntersuchungen für eine demokratische Teilhabe ausreichend ist und demjenigen Bereich, in welchem eine – sei es diskursanalytische, genealogische, dekonstruktivistische – jedenfalls kritische sozialphilosophische Vorabbestimmung erforderlich ist.

Angesichts der Vortragszeit soll dieser Vortrag die allgemeine Fragestellung herleiten, ihre Relevanz begründen und in das Projekt, mit dem sich auch meine Dissertation befasst, einführen.

Mersolis Schöne und Joel Szonn

Friedrich Nietzsche – Die Frage nach dem guten Lesen

Nietzsches Appell „(...) lernt mich gut lesen!" (Morgenröthe: Vorrede, § 5) erlangt in Anbetracht der problematischen Rezeptionsgeschichte seiner Texte besondere Wichtigkeit. Wie wird diesem Appell innerhalb und außerhalb der Philosophie begegnet? Welche zukünftigen Konzepte für die Lesepraxis sind damit verbunden? Um diesen Fragen nachzugehen, ist es notwendig, die hier angesprochene Fähigkeit, die zum einen wichtiger Bestandteil des Alltagslebens ist, zugleich aber die gängigen wissenschaftlichen und philosophischen Forschungsmethoden betrifft, genauer zu untersuchen: das Lesen. Die umfassende Analyse und Gegenüberstellung (a) Nietzsches Leseverhaltens, (b) Nietzsches Leseanweisungen, (c) des Leseverhaltens innerhalb der Nietzscheforschung sowie (d) des Leseverhaltens außerhalb der Nietzscheforschung soll die Bandbreite aufzeigen, innerhalb derer die Forschung zum Themenbereich ansetzen kann. Ein Teilaspekt dieser Untersuchung betrifft die Leseform, die wir als erweiterte Lesepraxis zur Diskussion stellen und gemeinsam hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Umgang mit Nietzsches Texten prüfen möchten. Dem Begriff der Leseform kommt eine besondere Bedeutung zu, da er raumzeitliche Kontexte, Körperbewegungen und Aspekte des Gedächtnisses integriert. Die Auseinandersetzung mit diesen Aspekten ist Teil des explorativen Forschungsprojekts „Reading Nietzsche", in dem mittels Methoden der filmbasierten Philosophie der Frage nachgegan-

gen wird, wie Nietzsches Texte zukünftig gelesen werden können. Neben einer quantitativen Erhebung zu Leseassoziationen speist sich der empirische Korpus des Projekts u.a. aus Experteninterviews, lese- und wissenschaftsethnographischen Untersuchungen, Beiträgen aus der performativen Philosophie sowie Experimentier- und Denkräumen mit Bürgerbeteiligung (Citizen Science).

Sebastian Hüsch

Besser nie als spät. Antinatalismus als Gebot der Ethik bei A. Schopenhauer und D. Benatar.

Die westlichen Gesellschaften sind in wesentlichem Maße geprägt durch das Vertrauen in die Zukunft, die dem Menschen zunehmend bessere und sicherere Lebensumstände zu bieten verspricht. Ausgehend von dieser progressistischen Überzeugung, die durch die Geschichtsphilosophie der Aufklärung in das allgemeine Bewusstsein gedrungen ist, haben die jeweils später Geborenen in Bezug auf die Möglichkeit ein gutes Leben zu führen einen Vorsprung vor den früher Geborenen. Dank der Fortschrittsbemühungen und -möglichkeiten in allen Bereichen der Gesellschaft (Technologie, Ethik, Politik, etc.), so das Narrativ, bekommen wir die Probleme, vor die die Menschen zum Teil seit Urzeiten gestellt sind, immer besser in den Griff. Dieses geschichtsphilosophische Narrativ hat jedoch eine entscheidende Schwäche, die bereits von Denkern wie Sören Kierkegaard, Max Stirner oder Albert Camus – um nur diese drei zu nennen – deutlich herausgearbeitet wurde: Dass sich die ruhmreiche Geschichte der Menschheit auf dem Rücken der ausgebeuteten, geknechteten und leidenden einzelnen Menschen realisiert. Wenn der Blick in diesem Sinne auf den einzelnen Menschen und seine unzähligen kleineren und größeren physischen und psychischen Leiden gerichtet wird, stellt sich letztlich die grundsätzliche Frage, ob wir uns auf Grundlage dieser progressistischen Gesinnung nicht schlicht an Symptomen abarbeiten, während das Grundübel auch in ethischen Reflexionen in der Regel überhaupt nicht ins Blickfeld gerät. Sollte (müsste?) eine Ethik daher nicht, statt sich an Symptomen abzuarbeiten, nicht weit radikaler und früher ansetzen, nämlich indem sie soziale Missstände, Krankheit und Elend nicht als zu mildern, sondern als grundsätzlich zu vermeiden in den Blick nimmt? In kompromissloser Weise hat dies Schopenhauer getan, der in seiner Metaphysik des Willens dem historisch-progressistischen Denken die Vergeblichkeit jedweden menschlichen Strebens entgegen-

hält und Fortschrittsoptimisten als Zyniker der schlimmsten Art kritisiert. Ganz ohne jene metaphysischen Voraussetzungen, die Schopenhauer benötigt, um als Ausweg aus dem Leid der Menschen einen radikalen Antinatalismus zu postulieren, kommt der zeitgenössische südafrikanische Philosoph David Benatar aus, der in seinem Werk „Better to never have been" den Verzicht auf die Fortpflanzung als einzig mögliches Gebot einer luziden und kohärenten Ethik plausibilisieren will.

Der geplante Beitrag soll die Ansätze Schopenhauers und Benatars in Kommunikation bringen und die Frage stellen, inwieweit ihre Haltung eines konsequenten Antinatalismus aus ethischer Perspektive zu überzeugen vermag und ob es in diesem Sinne, wie Benatar postuliert, prinzipiell besser wäre nie auf die Welt zu kommen, als in eine wie auch immer verbesserte Welt geboren zu werden.

Panel 17 (Chair: Annelie Jefferson)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Gerd Gerhardt

Bildung statt Werteerziehung

Zunächst werden die historisch und systematisch aufweisbaren Schwächen der verbreiteten Rede von Werteerziehung dargelegt. Sie entstammt der Ökonomie, und so ist es kein Zufall, dass sie in der Politik und in der Erziehung die Rede über Normen und Tugenden verdrängt hat. Da die Werte, wie man in öffentlichen Diskursen beobachten kann, bemerkenswert unverbindlich bleiben, ist die „Werteerziehung" ein Symptom der Orientierungskrise, nicht ihre Lösung.

In einem zweiten Teil werde ich einen Begriff von Bildung für Schule und Universität skizzieren, der berechtigte Vorbehalte gegen manche Bildungsbeschwörungen berücksichtigt und unabweislichen Bedürfnissen des Menschen Rechnung trägt. „Bildung" wird als ein „Reflexionsbegriff" vorgestellt, der es ermöglicht, dass wir - in anderer Weise als mit empirischen Begriffen - grundsätzlich über uns und unsere (rätselhafte) Stellung in der Welt nachdenken. Schulfächer bzw. Fachbereiche sind die Disziplinen, in denen wir uns einüben, mit unterschiedlichen Lebenssphären auf vielfältige Weisen vertraut zu werden.

Schließlich werde ich beide Teile des Vortrags in einer Überblickstafel zusammenführen, die die Lebenssphären vorstellt und ihnen (spezifische und allgemeine) Werte, Tugenden und moralische Normen zuordnet. Die Übersicht ermöglicht auch die geordnete Diskussion der erstaunlich selten gestellten Frage, welche Schulfächer es geben soll. Als zentrale moralische Norm wird (in Kantischem Geist) die Achtung von Personen herausgestellt, die für alle Erziehung wie auch für die Organisation von Bildungspolitik fundamentale Bedeutung haben müsste.

Thomas Steinforth

Selbstartikulation als Voraussetzung und Ziel von Bildung

Der Mensch ist ein zur Selbstartikulation fähiges und oft auch geneigtes Wesen. Er verfügt neben der Sprache über vielfältige Möglichkeiten, sich selbst und sein sogenanntes „inneres" Erleben, seine Empfindungen, Erfahrungen, Emotionen, Wertungen, Gedanken, Präferenzen und Überzeugungen in einer für Andere vernehmbaren Weise zu artikulieren.

Der Vortrag beleuchtet den doppelten Zusammenhang zwischen Selbstartikulation und Bildung: Einerseits sind die Ermöglichung und Rahmung von Selbstartikulation eine notwendige Voraussetzung für einen gelingenden (Selbst-)Bildungsprozess. Andererseits und zugleich befähigt Bildung zu einer nicht verkürzten und differenzierten Selbstartikulation.

Ausgangspunkt ist ein Verständnis von Selbstartikulation, das zwei Missverständnisse vermeidet:

Erstens darf Selbst-Artikulation nicht auf sprachliche Artikulation reduziert werden – so wichtig es für das „language animal" auch ist, sich selbst „ins Wort" zu bringen. Bereits der junge, noch vorsprachliche Mensch verfügt über vielfältige Mittel einer durchaus artikulierten Selbst-Expression, die mit dem Spracherwerb keineswegs zweitrangig werden.

Zweitens darf Selbst-Artikulation nicht als Artikulation eines irgendwie bereits „fertigen", verdinglicht gedachten Selbst und auch nicht als bloße Kundgabe eines von Anderen getrennten Innenlebens verstanden werden; vielmehr ist sie immer schon sozial eingebunden sowie präformiert und auf ein nur relational zu denkendes Selbst bezogen, das nicht zuletzt im Zuge der Selbstartikulation immer wieder neu buchstäblich „gebildet" wird.

Auf dieser Grundlage soll gezeigt werden, wie Bildung sich im Vollzug einer solchen Selbstartikulation vollziehen und zugleich zu einer

Selbstartikulation befähigen kann, die das artikulierte Selbst und seine Beziehungen nicht unberührt und unverändert lässt.

Ein Akzent soll auf der sogenannten „Werte-Bildung" liegen. Insbesondere Selbst-Bildung als Selbst-Bindung an Werte ist auf eine sozial eingebundene und durch intersubjektive Anerkennung ermöglichte Selbst-Artikulation angewiesen.

Ali Demir

Braucht Macht eine neue Grundlage?

Hobbes gilt als der Begründer der Moderne, da er mit seiner Philosophie ein neues Konzept gegen den Krieg bereitstellte. Dabei verzichtete er angesichts der religiös motivierten Bürgerkriege auf eine naturrechtlich/religiöse Kompetenzbegründung. Zugleich macht Hobbes klar, dass die bestehende Normbegründungslogik in einer Tautologie endet: Eine Rechtregel war gültig, wenn sie einer höheren Rechtregel entsprach, die selber dank einer moralisch höheren Rechtregel die Geltung erlangte, was zu einem infiniten Regress führte. Anstelle dessen soll das Rechtssystem dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit genügen und der mit ausserordentlichen Kompetenzen ausgestattete Leviathan den Friedenszustand herbeiführen.

Diese zweckrationale Begründung hat ihre Schattenseite. Wenn die Tatsache, dass das Beenden des Kriegszustands eine Legitimation für die Kompetenzen des Souveräns liefert, dann stellt sich die Frage, ob man den Prozess auch nicht umkehren kann; weil der Herrscher die Kompetenzen des Souveräns erlangen will, soll ein Kriegszustand herbeigeführt und solange beibehalten werden, wie er die ausserordentlichen Kompetenzen des Souveräns benötigt. Diese Umkehrung der Legitimation ist der Weg, der heute von vielen Politikern, so z. B. vom türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdogan gewählt ist. Ihnen ist gemeinsam, dass sie die Amtsfunktionen von ihrer Person und Moral trennen und diese Trennung in der Öffentlichkeit glaubhaft darstellen, indem sie konsequenz und rationalerweise auf Widerspruchsfreiheit verzichten.

Panel 18 (Chair: Kai-Uwe Hoffmann)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Hannes Foth

Eltern und Kinder als Freunde?

Können Eltern und ihre erwachsenen Kinder Freunde werden? Und wenn ja, sollten sie es?

In seiner Abhandlung „Some Thoughts Concerning Education" von 1693 empfiehlt John Locke Vätern, sich rechtzeitig um die Freundschaft ihrer Söhne zu bemühen. Diese sollten dazu gebracht werden, in ihren Eltern „ihre besten und zuverlässigsten Freunde" zu sehen „und als solche sie lieben und ehren" (§ 40, 41). Heute scheint der Weg, den Locke hier vorschlägt, beliebter denn je zu sein, und zwar nicht nur für das Verhältnis von Vätern und Söhnen, sondern für die Eltern-Kind-Beziehung generell. Es überrascht daher nicht, ähnliche Vorschläge auch in der philosophischen Fachliteratur zu finden (English 1979, Graybosch 1995).

Ihnen gegenüber stehen jedoch Bedenken und Vorbehalte, denen zufolge Freundschaft nicht als Ideal für Eltern-Kind-Beziehungen taugt, da sie dabei an strukturelle Grenzen stößt (Kupfer 1999, Schütze 2007). Schlimmstenfalls drohe sie sogar die Voraussetzungen für gelingende Eltern-Kind-Beziehungen zu untergraben und stelle damit ein irregeleitetes Beziehungsideal dar.

Gegenüber diesen Einwänden möchte ich jedoch dafür plädieren, dass Freundschaft sehr wohl eine realistische und lohnende Perspektive für viele Eltern-Kind-Beziehungen darstellt, zumindest im gemeinsamen Erwachsenenalter. Jedenfalls dann, wenn ein solcher Wunsch und die Bereitschaft zu einem reflektierten Umgang mit den strukturellen Unterschieden in den Beziehungsformen bestehen.

Björn Freter

Metaphysik der Freundschaft. Normativität als gesteigerte Lebendigkeit

In meinem Beitrag versuche Freundschaft als eine normative Praxis zu bestimmen.

Am Anfang der Freundschaft steht eine zweifältige Setzung von Seinsollen und Tunsollen: Ich besondere den Freund aus dem Un-gefähren, aus dem So-oder-so-Sein. Er wird mir zum Genau-so-Seinsollenden: Mein Freund, der doch einmal ein Anderer war, den ich vielleicht ganz zufällig getroffen haben mag, wird mein Gewoll-tes.

Diesem zum Gewollten Gewordenen soll nichts mehr zufallen, das gegen sein Gedeihen geht. So ist aus dem mir Zugefallenen das von mir Gewollte, ist aus dem Gewollten ein Sollen, ist aus dem Dasein ein Seinsollen geworden, genauer: ein Seinsollen, das sich an mich richtet. Der Freund ist zum Seinsollenden und damit im Gleichen zu meinem Tunsollen geworden.

In dieser normativen Praxis der Freundschaft, so vermute ich weiter, manifestiert sich unsere gesteigerte Lebendigkeit. Wir schöpfen die Freundschaft, diese Verbindung zum Anderen, gleichsam aus dem Nichts. Mit dieser Schöpfung verweigern wir uns einem bloßen Nur-dasein. Wir wollen unser Dasein nicht nur fristen, wir wollen nicht nur dasein, wir wollen unser Leben nicht bloß verbringen. In der Freundschaft findet sich eine besondere Entäußerung unseres Lebendig- und Lebendiger-sein-Wollens.

Die Freundschaft ist eine normative Setzung und gehört damit zum Wirklichkeitsraum der Metaphysik. Wir setzen, indem wir aus Freiheit praktisch werden, mit der Freundschaft einen Anfang und verbinden das vormals Unverbundene. In dieser Verbindung können wir, ohne dass dies der Beweggrund zur Freundschaft wäre, von unserer notorischen existentiellen Anspannung Entspannung finden, mehr noch, in der normativen Daseinsekstase können wir unser Mehr-Geworden-Sein im Zusammenspiel mit dem Freund genießen.

Lisz Hirn

Dialog und Social Empowerment

Wie passen philosophische Praxis und Dialog zusammen? Wie und in welchen Bereichen lässt sich die von David Bohm und Martin Buber konzipierte Dialogmethode im Bereich der Interkulturellen Philosophie im Rahmen von unterkultureller Kommunikation anwenden? Was sind Chancen und Grenzen dieser Methode sowie deren wissenschaftliche Basis? Diesen Fragen soll im Vortag nachgegangen werden. Ebenso werden praktische Erfahrungen der Vortragenden u.a. in Jugend- und Erwachsenenprojekten sowie während Gastdozenturen im In- und Ausland diskutiert.

Ausgegangen wird von den Schriften Bubers, Lévinas´ und Bohms, die als "dialogic pioneers" betrachtet werden können, die also gewaltfreie Kommunikation und selbstreflexive Haltung in der interkulturellen Kommunikation zum Ausgangspunkt genommen haben. Weiter entscheidend sind Fragen wie Dialog als Methode zu wachsendem "social empowerment" in Demokratien beitragen können (Ranciére) und wie der "dialogische Raum" die konstruktive Kommunikation zwischen Individuum und Kollektiv (Unternehmen, Universität, Politische Organisation, Zivilgesellschaft u.a.) fördern kann.

Panel 19 (Chair: Gunter Graf)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Karin Hutflötz

„Verletzlichkeit" als normative Kategorie? Eine kritische Widerlegung mit Kant und Korczak

Der Zuschreibung besonderer Verletzlichkeit von Kindern kann prima facie kaum widersprochen werden, sind sie doch in einer Angriffs- und Gewaltsituation jedem Erwachsenen unterlegen. Bezogen auf die speziellen Situationen von Angriff, Kampf und im Kontext möglicher Gewalt, macht diese Zuschreibung auch als allgemeine Sinn, nicht jedoch als Eigenschaft oder gar differentia specifica von Kindern im Gegensatz zu Erwachsenen, geschweige denn als normative Kategorie. Was spricht dagegen?

Genau genommen liegt ein „naturalistischer Fehlschluss" vor, da von einem partiellen „es ist so" auf ein allgemeines Sollen geschlossen wird. Die Eigenschaf der Verletzlichkeit ist eine unter vielen und gilt nur in gewisser Hinsicht und Situation, in anderen Kontexten und situativen Herausforderungen sind Kinder keineswegs nur oder primär durch „Verletztlichkeit" im Gegensatz zu Erwachsenen gekennzeichnet; damit wird der Vielfalt der Eigenschafen, Qualitäten und Ressourcen des Kindes weder quantitativ noch qualitativ Rechnung getragen.

Philosophisch interessanter und normativ weitreichender ist eine Widerlegung der Verletzlichkeit von Kindern als normative Kategorie mit Kant und Korczak, dessen Pädagogik in Kants Unterscheidung von normativen und rechtlichen Kategorien und vor allem in Kants Würdege-

danken und Freiheitskonzeption gründet, die die Achtung vor der Würde des Einzelnen und damit seine Nicht-objektivierbarkeit und Nichtinstrumentalisierung fordert. Gerade das aber geschieht, wenn Verletzlichkeit nicht nur zur maßgeblichen Beschreibung als situative Eigenschaf von Kindern, sondern normativ für das Verhältnis zu Erwachsenen leitend wird, wie an aktuellen Entwicklungen im Eltern-Kind-Verhältnis und im Bildungsgeschehen gezeigt werden kann („Helikoptereltern", Beobachterrolle und Kontrollfunktion der Erwachsenen).

Janusz Korczak hält als Pädagoge mit der ersten Formulierung der Allgemeinen Kinderrechte dagegen, indem er in radikaler Umkehrung dessen „Das Recht des Kindes auf den Tod" (SW IV, 315) als erstes der drei primären Kinderrechte fordert, und wie folgt begründet: „Aus Furcht, der Tod könnte uns das Kind entreißen, entreißen wir das Kind dem Leben. Wir wollen nicht, dass es stirbt und erlauben ihm deshalb nicht zu leben." (ebd. 241) Welche Relevanz das heute für Bildung und Erziehung hat, soll hier durch eine Widerlegung von „Verletzlichkeit" als normative Kategorie begründet werden.

Johannes Giesinger

Verletzlichkeit und die moralischen Verpflichtungen gegenüber Kindern

In diesem Vortrag wird ein Begriff von Verletzlichkeit entwickelt, der sich sowohl auf bestimmte Gruppen von Personen (z.B. Kinder) anwenden lässt als auch auf Menschen insgesamt. Auf dieser Grundlage wird diskutiert, welche Rolle der Begriff der Verletzlichkeit im Rahmen einer Begründung der speziellen Pflichten einnehmen kann, die gegenüber Kindern bestehen. Ausgangspunkt ist die These, wonach diesem Begriff im ethischen Diskurs keine eigenständige Funktion zukommt und er deshalb eliminiert werden soll (Wrigley 2015). Dieser These wird im Vortrag teilweise zugestimmt: Personen sind verletzlich in Bezug auf bestimmte Interessen, und es sind Interessen (und andere evaluative und normative Elemente), die in der Begründung moralischer Verpflichtungen zentral sind. Zugleich wird argumentiert, dass die Unterschiede in unseren Verpflichtungen gegenüber Kindern und Erwachsenen teilweise in ihrer unterschiedlichen Verletzlichkeit begründet sind.

Panel 20 (Chair: Norbert Paulo)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Katja Stoppenbrink

Telling the better story – and being it. Democratic means in defence of democracy's own prerequisites

"It's the narrative, stupid!" – In public discourse a political narrative is an important instrument to attract attention and convince audiences. Most successful narratives are not merely being told but they are embodied, biographically exemplified and epitomized by their authors. My claim is that such narratives can be used as a means not only by populists but as a viable 'democratic method' to defend democratic institutions against any populist attempts to control and eventually demolish them. In what follows I present an outline of my argument in seven steps. My central thesis (see points (5) and (6) in the outline below) is the following: Public opinion is lead by those who can tell the most convincing plot or story. Under certain formal and substantial conditions (consistency over time, appeal to political idea(l)s, future political project or vision to explain challenges of the present, etc.) such stories can be termed a political narrative. There is a further feature of particularly successful political narratives: They are 'embodied' by their protagonists. These do not merely tell a good story but they are their story. Thus, biographical life stories can be 'used' as an effective means to counter populism.

Kolja Möller und Dominik Düber

Populismus und Anti-Pluralismus: Reichweite und Grenzen eines formalen Kritikmusters

In unserem Beitrag werden wir dem Verhältnis von Populismus und Pluralismus nachgehen. In der zeitgenössischen Populismusforschung stehen sich hier zwei Thesen gegenüber: Einerseits wird auf die Vielgestaltigkeit populistischer Politikformen – als Rechtspopulismus, Linkspopulismus, Agrarpopulismus, religiöser Populismus oder als Populismus der Mitte – hingewiesen. Andererseits heben gerade die liberalen Kritiker populistischer Politikformen hervor, dass diese Vielfalt doch nicht über ein

gemeinsames Strukturmerkmal hinweg täuschen kann: Der Appell ans „Volk", das gegen die „Elite" oder das „Establishment" in Stellung gebracht wird, scheint am Ende doch auf antipluralistischen Annahmen zu beruhen, die offene Deliberationsprozesse, subjektive Rechte und Verfahren der Machtkontrolle unterlaufen. Deshalb sei der Populismus unvereinbar mit der Demokratie und eine Kritik des Populismus müsse sich vor allem darauf konzentrieren, seine antipluralistischen Konsequenzen aufzudecken.

Wir wollen in unserem Beitrag diese Sichtweise einer näheren Betrachtung unterziehen und prüfen, ob und inwieweit sie geeignet ist, diejenigen politischen Programme, die man für legitim hält von denjenigen abzugrenzen, die man für unzulässig bzw. gefährlich hält.

Zu diesem Zweck wollen wir populistische Ansätze in folgenden Hinsichten näher untersuchen:

(i) Zunächst werden wir bestimmen, wie genau populistische Politikformen an der Grenze von einfacher Gesetzgebung und höherrangiger Verfassungspolitik operieren und welches Verhältnis sie dabei zum faktischen gesellschaftlichen Pluralismus einnehmen.

(ii) Dann wenden wir uns der liberalen Kritik am Populismus zu und unterscheiden verschiedene Verständnisse des Pluralismus: Sie reichen von der Annahme, dass in demokratischen Gesellschaften der Bezug auf die verfassungsgebende Gewalt des Volkes aus dem politischen Leben verbannt bleibt, da so der prozedural abgesicherte Meinungspluralismus gefährdet ist, bis hin zu Versuchen, doch noch eine „we-the-people"- Perspektive denkbar zu machen, die sich aber nur als den gesellschaftlichen Pluralismus erweiternde Bewegung der Inklusion neuer sozialer Gruppen und Meinungen artikulieren darf. Wie wir zeigen wollen, zeigt sich in diesen Pluralismusverständnissen eine spezifisch liberal- „horizontalistische" Perspektive auf das Verhältnis von Macht und Gegenmacht in der repräsentativen Demokratie.

(iii) Vor diesem Hintergrund werfen wir schließlich die Frage auf, ob der „Antipluralismus" tatsächlich als normatives Kardinalproblem gelten kann – oder ob populistische Politikformen sogar eher als Reaktionsweisen auf die Leerstellen genau jener Pluralismusverständnisse zu verstehen sind.

(iv) Auf dieser Basis wollen wir zu einem näheren Verständnis davon gelangen, wie das Verhältnis von Pluralismus und Demokratie normativ aufgefasst werden kann und inwiefern sich darin die problematische Seiten populistischer Ansätze angemessen ausdrücken lassen. An Beispielen wie der populistischen Kritik von Minderheitenrechten soll geprüft

werden, ob zu deren Zurückweisung der Rekurs auf den Antipluralismus solcher Positionen hinreichend ist oder nicht stärker inhaltlich-materiale Argumente erforderlich sind.

Panel 21 (Chair: Almut von Wedelstaedt)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Martin Wallroth

Professionalisierte Lebenshilfe als menschliche Praxis: Soziale Arbeit in der Perspektive des neoaristotelischen Naturalismus

Anknüpfend an die Rehabilitierung einer durch die Notwendigkeiten der menschlichen Lebensform inhaltlich bestimmten genuin praktischen Vernunft durch den neoaristotelischen Naturalismus um Philippa Foot und an die handlungstheoretische Unterscheidung des Aristoteles zwischen Hervorbringung (Poiesis) und Handeln (Praxis) soll am Beispiel der Sozialen Arbeit exemplarisch gezeigt werden, dass helfende und heilende Berufe trotz aller Institutionalisierung, Professionalisierung und Verwissenschaftlichung als Lebenshilfe ihren Handlungsbezug im Sinne aristotelisch verstandener Praxis nicht aufheben können. Da sie nicht vollständig in im Sinne aristotelischer Poiesis zu verstehende Technik überführbar sind, brauchen sie nicht primär einen äußeren Rahmen im Sinne einer Professions- und Forschungsethik, sondern vor allem eine philosophische Aufklärung darüber, dass sie als menschliches Handeln unmittelbar den Bewertungsmaßstäben der praktischen Vernunft, insbesondere also den Maßstäben der praktischen Weisheit (phronesis) und der ethischen Tugenden unterliegen. Die Tatsache, dass professionalisierte Lebenshilfe in formalisierten Beauftragungskontexten stattfindet, ändert prinzipiell nichts an diesem Zusammenhang, führt aber dazu, dass die durch diese Kontexte generierten besonderen Rechte und Pflichten natürlich besondere Herausforderungen an die praktische Vernunft der professionell Handelnden stellen und in diesem Sinne zur Ausbildung eines professionellen Ethos führen müssen. Auch die Beauftragung professionalisierter Lebenshilfe selbst ist, wie anknüpfend an Martha Nussbaum gezeigt werden kann, einer Analyse aus der Perspektive des neoaristotelischen Naturalismus zugänglich, wobei auch hier die aristotelisch verstandene

Sonderstellung der praktischen Vernunft diese zum bevorzugten Gegenstand gezielter Förderung durch Zugang zu angemessenen Erziehungs- und Bildungskontexten machen sollte.

Michael Hackl

Freiheit und der Schutz der Natur

Angesichts der drohenden ökologischen Katastrophe hat das 21. Jahrhundert einen gewaltigen Paradigmenwechsel vor sich. Dass wir diesen Wandel nicht längst vollzogen haben, ist Hans Jonas zufolge ein Erbe des dualistischen Weltverständnisses. So hat die Ablehnung des gemeinsamen Ursprungs von Natur und Geist dazu geführt, dass der Geist der Natur als überlegen verstanden wird und demgemäß bezieht sich die moralische Verantwortung vor allem auf die Geistwesen und weniger auf die Natur. Die evolutionäre Entwicklung hin zum Geist ist, wie F.W.J. Schelling zeigt, dabei von zentraler Bedeutung; sieht er doch, dass die Schöpfung ihren Zweck „im Menschen erreicht", da sich Gott mittels des Menschen seiner selbst bewusst wird. Die Natur steht nicht außerhalb des Prozesses, sondern nimmt ebenso daran teil, da sie die Voraussetzung für die Ausbildung des Geistes ist: Geist und Natur sind identisch, sie sind dem Wesen nach Momente des Absoluten, dadurch, dass sich das Absolute in Natur und Geist gleichermaßen „individualisirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Existenz" und demnach sind Natur und Geist „nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Wesens". Da die beseelte Natur, also der Mensch Bewusstsein von sich hat, ist er fähig, die Unabhängigkeit von Gott und Natur begrifflich zu fassen und begreift sich damit als freies Wesen. Da sich im Menschen die Freiheit konkretisiert, wird er als „Krone der Schöpfung" verstanden, nichtsdestotrotz schuldet er der Natur, wie auch Gott, gleichermaßen Verantwortung. Er schuldet sie ihnen, da sie die Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung seiner Freiheit sind – soll sich Freiheit verwirklichen, ist der Schutz beider Momente unumgänglich. Zerstören wir die Natur, zerstören wir nicht nur unsere Lebensgrundlage, widerstreben auch der Verwirklichung von Freiheit. Somit ist der Schutz der Natur unumgänglich, wenn wir die Freiheit erhalten und die Möglichkeit nicht vergeben möchten, das Gute in der Welt zu verwirklichen.

Jens Kertscher

Wie Spezies-relativ ist praktische Vernunft? Ein Alternative zur neo-aristotelischen Naturalisierungsstrategie

In meinem Beitrag will ich eine zentrale These neo-aristotelischer Ansätze zur praktischen Vernunft diskutieren, wonach die Normativität praktischer Vernunft Spezies-relativ verstanden werden muss. In einem ersten Schritt will ich erläutern, was für diese These zu sprechen scheint und was ihre Attraktivität ausmachen könnte.

Trotz ihrer Vorzüge ist diese These, wie ich zeigen will, problematisch. Diese Problematik werde ich in einem zweiten Schritt in Form eines Dilemmas vorstellen: Es macht deutlich, dass vom Standpunkt des neo-aristotelischen Naturalismus die Frage, wie jemand handeln soll, schon unabhängig von den konkreten Situationen, in denen jemand Gründe zum Handeln erwägt, durch die normative Auszeichnung der „menschlichen Lebensform" als beantwortet gelten muss, damit die Berufung auf die besondere Autorität natürlicher Gutheit für den Menschen normativ relevant werden kann. Daraus werde ich ein Argument für den Vorrang rechtfertigender Begründungen gegenüber Thesen zur Unhintergehbarkeit von Lebensformen entwickeln. Es soll zeigen, dass die neo-aristotelische Naturalisierungsstrategie entweder zu ähnlichen Problemen führt, wie sie von reduktionistischen Ansätzen in Bezug auf praktische Vernunft her bekannt sind, oder, wenn es gelänge, solche Schwierigkeiten zu umgehen, zu schwach wird, um das zu leisten, was sich neo-aristotelische Naturalisten davon versprechen, nämlich eine plausible realistische Konzeption praktischer Gründe zu ermöglichen.
Wenn sich praktische Vernunft also auch im neo-aristotelischen Sinne nicht naturalisieren lässt, bleiben wir dann nicht auf eine ebenso fragwürdige metaphysische Hypostasierung von praktischer Vernunft angewiesen? Diese Frage will ich abschließend in einem dritten (sehr tentativen) Schritt aufgreifen und einen alternativen neo-aristotelischen Vorschlag zur Diskussion stellen.

Panel 22 (Chair: Hendrik Kempt)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Moritz von Kalckreuth

Praktische Probleme „konstitutiver" Bedingungen in der Ontologie der Person und der Versuch ihrer Vermeidung durch die Annahme von Personalität als gemeinsamer Lebensform

Im Umfeld der Debatte um Personalität wird immer wieder betont, dass eine Philosophie der Person zugleich theoretischen und praktischen Ansprüchen zu genügen habe: Einerseits wird im Rahmen einer Ontologie der Person versucht, zentrale Charakteristika für Personalität herauszuarbeiten, andererseits wird auf praktischer Seite aber auch eingeräumt, dass wir uns im Alltag selbst als Personen verstehen und behandeln.

Henry Sidgwick konstatiert, dass im Falle sich widersprechender Positionen zwischen epistemic peers nur die Möglichkeit besteht, einen Zustand der Neutralität einzunehmen und sich des Urteils zu enthalten. Diese Sichtweise kann auf den ersten Blick einige Plausibilität für sich beanspruchen. Dementsprechend weit verbreitet findet sie sich auch in gegenwärtigen Debatten zu moralischem Dissens. Adam Elga bezeichnet diese Position als *The Equal Evidence View*.

Diese Positionen verstehen 1) die „personalen" Eigenschaften als „konstitutive" Bedingungen, was bedeutet, dass ein X, welches die einschlägigen Bedingungen erfüllt – z.B. indem es über Vernunft, Selbstbewusstsein, Second-Order-Intentionalität usw. verfügt – auch tatsächlich eine Person ist. 2) wird die Frage, ob ein uns gegebenes X eine Person ist, für prinzipiell empirisch entscheidbar gehalten, sodass wir tatsächlich im Stande sind, angeben zu können, ob ein X die o.g. Bedingungen erfüllt. Problematisch wird diese Auffassung meines Erachtens dann, wenn wir annehmen, dass wir uns 3) im Alltag selbst als Personen verstehen und – vor allem – auch andere Individuen als Personen behandeln (und das scheinen alle Person-Konzeptionen einzuräumen). Um 3) mit 1) und 2) zusammenzubringen, muss entweder angenommen werden, dass unsere soziale Praxis 1) und 2) (implizit) beinhaltet, oder es wird eingeräumt, dass in ihr unsere philosophisch elaborierten Bedingungen für Personalität in der sozialen Praxis keine Anwendung finden. Ein Ausweg könnte meines Erachtens darin bestehen, unsere soziokulturelle Lebensform nicht nur als Anwendungsfeld bereits „fertiger" Personen, sondern als tatsächliche Ermöglichungsbedingung von Personalität zu verstehen.

Diesen Weg scheinen mir in den letzten Jahren einige analytische DenkerInnen (z.B. Searle, Schechtman) eingeschlagen zu haben, sie hat aber auch eine große europäische Tradition (z.B. Dilthey, Plessner, N. Hartmann), insofern sehe ich hier einen Anknüpfungspunkt beider Traditionslinien.

Jonas Heller

Zwischen Instrumentalisierung und Emanzipation: Die Problematik der Menschenrechte und das Konzept der Rechtsperson

Die Menschenrechte sollen den Menschen davor schützen, zum bloßen Objekt des Staates zu werden. Sie sollen garantieren, so wird im Rückgriff auf Kant häufig formuliert, dass der Mensch niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck in sich selbst behandelt wird. Um die Selbstzweckhaftigkeit zu begründen, ist für Kant wie für die moderne Idee der Menschenrechte das Konzept der „Person" zentral. Aufgrund seines Personen-Status, d.h. aufgrund seiner Freiheit, hat der Mensch einen absoluten Wert, der es verbietet, ihn zum bloßen Mittel zu machen. In meinem Vortrag möchte ich demgegenüber zeigen, inwiefern das Konzept der Rechtsperson gerade auch den gegenteiligen Effekt hat: Den Menschen zum Mittel des Staates zu machen. Um diese These plausibel zu machen, werde ich in meinem Vortrag genealogisch verfahren. Ich werde darlegen, wie das Konzept der Rechtsperson dem frühmodernen Territorialstaat ermöglichte, in seinem Handeln einen unmittelbaren Zugriff auf die Individuen zu entfalten: Als Rechtspersonen, und d.h. als Gleiche, konnte der Staat die Menschen unabhängig von ihren ständischen, grundherrschaftlichen und anderen Bindungen und Differenzen adressieren. Als rechtlich homogene Bevölkerung („materia reipublicae") wurden ihm die Menschen – als Steuer- und Wehrpflichtige – zum Mittel des Wohlstands und der Sicherheit. Ich werde nachweisen, wie sich diese Mittelfunktion der Rechtsperson in die Idee der Menschenrechte einschreibt und ihren Zweckcharakter unterläuft. Die Problematik der Menschenrechte liegt mithin darin, dass in ihrem Konzept der Rechtsperson die Instrumentalisierung durch den Staat und die Emanzipation vom Staat so eng verknüpft sind. Ziel meines Vortrags ist es, die damit verbundene Dialektik von Berechtigung und Entrechtung systematisch herauszuarbeiten.

Juvenal Ndayambaje

The Ethics of the Second-Person Perspective

Different ways of looking at the world produce different knowledge and thus different ways of relating to it. Consequently, the quality of our relationship with others depends on the perspective we take with regard to one another. Perspectives are ways of epistemic access, ways by which we come to recognize or know ourselves, other people and objects. Theories are also formulated from within a particular perspective. My purpose in this paper is to offer a phenomenological description of how ethical relationship comes about and to propose an ethical framework for social relations.

Many philosophers have suggested moral frameworks for social relations, such as discourse ethics, ethics of care, ethics of responsibility, reconstructive ethics, etc. But in all these approaches, the consideration of the second person that is fundamentally involved in any ethical action has been at worst missing and at best narrow. Drawing on analysis of the three perspectives that are involved in our daily relation to the world, oneself and other people, namely, the first-, second-, and third-perspective, I will argue that the morality of an action depends on particular perspectives we adopt on one another. I further argue that the consideration of this tripartite perspective taking constitutes a moral framework that I call "The Ethics of the Second-Person Perspective" a framework that can help us test whether our interactions are morally good or bad.

Panel 23 (Chair: Regina Schidel)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Toros Günes Esgün

Heteronomische Autonomie: ein kritischer Versuch über Gesetz und Freiheit

Seit dem 18. Jahrhundert wurden die beiden Begriffen, Autonomie und Heteronomie immer als gegensätzliche Zwillinge verwendet. Beispielsweise, während Kant bei der Definierung der Autonomie, Gesetz und Freiheit durch den kategorischen Imperativ miteinander verbindet, hatte er dagegen Heteronomie als rechtliche Gesetzgebung, mit den äußerli-

chen Zwang und Autorität vereinbart. Dementsprechend wurde die Entgegensetzung dem privaten Recht zum öffentlichen Recht aufgrund der Autonomie-Heteronomie Unterscheidung geschaffen und daher wurde Autonomie als einen unpolitischen Begriff verstanden. In der Geschichte der Philosophie hatte der klassische Anarchismus zum ersten Mal versucht, Autonomie als einen politischen Begriff zu benutzen. Allerdings konnten sie das Problem nicht lösen, wie man eine autonome Gesellschaft begründen kann, ohne moralischen Zwang der gemeinen Willen zu verursachen. Denn setzt die Gesellschaft immer Heteronomie und Kontingenz der Geschichte voraus. Die Verherrlichung der Autonomie als einzige emanzipatorische Ordnung und die radikale Ablehnung der Heteronomie rufen ebenso eine Fetischismus der Totalität hervor. Andererseits, Autonomie nur vom moralischen Aspekt zu behandeln, führt uns auch zum Individualismus. In unserem Zeitalter, in dem überall autoritäre Regierungen von Tag zu Tag sich verstärken, muss eine emanzipatorische Politik immer noch nach der Möglichkeit einer politischen Autonomie fragen. Der Begriff "heteronomische Autonomie" versucht diese Frage zu beantworten, indem es zeigt, dass Autonomie immer auch heteronomisch sein muss. In meinem Vortrag will ich diesen Versuch unter drei Momenten, wie: "Emanzipation", "direkte Demokratie" und "kontingente Gesetze", argumentieren und die Voraussetzung einer anti-autoritären Gesetzgebung nicht nur im moralischen, sondern auch im politisch/rechtlichen Sinne zeigen.

Tobias Matzner und Florian von Heusinger

Gefangen im Netz? Über den Zusammenhang von Autonomie und pathologischer Internetnutzung

Seit einigen Jahren wird eine kontroverse wissenschaftliche Debatte um die Auswirkungen der Internetnutzung auf die psychische Gesundheit geführt. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht dabei der Begriff der Sucht. Obwohl die Forschung noch relativ am Anfang steht und mit vielen wissenschaftstheoretischen Problemen konfrontiert ist, warnen einige Autor*innen bereits eindringlich davor, dass das Internet neue Verhaltenssüchte hervorbringt. Zwar wird im Kontext der empirischen Forschung darüber gestritten, welche Diagnosekriterien vorliegen müssen und worauf diese Süchte bezogen sein können (Internetsucht, Sucht nach Sozialen Medien, Onlinespielsucht, etc.), dass es sich bei manchen Formen des exzessiven Internetgebrauchs um Suchterkrankungen und

damit um eigenständige Pathologien handelt, wird jedoch kaum bestritten.

In unserem Vortrag argumentieren wir dagegen, dass sich im aktuellen empirischen Forschungsstand keine geeigneten Kriterien zur Diagnose von Verhaltenssüchten finden. Vetreter*innen solcher Diagnosen legen zumeist implizit defizitäre Konzepte von Autonomie und Handlungskontrolle zugrunde, wonach ein auffälliges Verlangen nach bestimmten Online-Tätigkeiten mit unkontrolliertem Verhalten gleichgesetzt wird. Zwar handelt es sich bei vielen Arten der Internetnutzung tatsächlich weniger um eine rationale Medienwahl, als vielmehr um ein habitualisiertes (Sozial-)Verhalten – das in einigen Fällen auch extreme Formen annehmen kann und sich dann mitunter negativ auf die Lebensqualität auswirkt. Dies jedoch als mangelnde Selbstkontrolle zu beschreiben, impliziert Bedingungen für Autonomie, welche vor dem Hintergrund empirischer Forschung als unangemessen erscheinen. Bezüglich eines relationalen Autonomiebegriffs, mit dem sich an die empirische Forschung anschließen lässt, wollen wir zeigen, dass es möglich ist, diese Situation kritisch zu beleuchten, ohne User*innen vorschnell Autonomie abzusprechen und sozial auffälliges Verhalten zu pathologisieren.

Francesca Bunkenborg

Selbstvertrauen und resolutes Entscheiden

Im praktischen Überlegen sehen wir uns oft konfrontiert mit der Wahl zwischen einer sofort erhältlichen mittelmäßigen Option und einer Alternative, die je nach dem, wie wir in der Zukunft handeln werden, entweder zu einem vergleichsweise besseren oder schlechteren Ergebnis führen würde. In der Entscheidungstheorie werden solche Situationen als dynamische Entscheidungsprobleme modelliert, für die zwei Entscheidungsstrategien prominent in der Literatur vertreten werden. ‚Sophisticated' oder raffiniert Wählende optieren für die mittelmäßige Option in Fällen, in denen die Präferenzen ihres zukünftigen Selbsts den ihren zuwider laufen: würden sie sich für die Alternative entscheiden, würde das zukünftige Selbst im Einklang mit seinen eigenen Präferenzen die aus ihrer Sicht schlechteste Option wählen. Verteidiger von resoluter Wahl halten dagegen, dass wir uns unter bestimmten Umständen im Voraus auf einen Handlungsstrang festlegen und dann resolut bleiben können, selbst wenn wir es in der Zukunft vorziehen würden, anders zu handeln. Meine Absicht ist es, die Grundzüge eines neuen Arguments für resolute Wahl zu entwickeln. Dieses Argument besteht aus drei Schrit-

ten. Zunächst stelle ich einige integrale Bestandteile voll ausgebildeten praktischen Überlegens vor, wie z.B. Absichten zu bilden und Pläne zu schmieden. Daraufhin zeige ich unter Rückgriff auf einflussreiche Theorien des Vertrauens, dass dieses Bild praktischen Überlegens ein Mindestmaß an Vertrauen in das eigene zukünftige Selbst voraussetzt. Und dieses Vertrauen wiederum erfordert, dass wir zumindest manchmal resolut entscheiden. Die Rechtfertigung für die Strategie der resoluten Entscheidung liegt also letztlich nicht oder nicht nur darin, dass sie dem Akteur nach eigener Einschätzung höhere Gewinne sichert, sondern vielmehr darin, dass resolutes Entscheiden ein notwendiger Bestandteil voll ausgeprägten praktischen Überlegens ist.

Panel 24 (Chair: Josef Ehrenmüller)

Freitag, 17. November 2017, 09.00 - 10.30

Raum:

Hans-Walter Ruckenbauer

Klinische Ethikberatung reloaded

Die historischen Wurzeln der Ethikberatung in der Medizin reichen bis ins Amerika der 1960er Jahre zurück, als die so genannten „Life and Death Committees" mit Auswahlentscheidungen zur Dialysetherapie für Schlagzeilen sorgten. Aus der Not geboren, eine möglichst faire Allokation knapper lebenswichtiger Ressourcen vorzunehmen, entwickelte sich über die Jahrzehnte ein valides Instrument zur Bearbeitung von wertbasierten Entscheidungskonflikten im klinischen Kontext. Als Indikator für die fortgeschrittene Professionalisierung auf diesem Gebiet darf im deutschsprachigen Raum die Formulierung von einschlägigen Standards für die Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens durch die Akademie für Ethik in der Medizin (www.aem-online.de) ab 2010 gelten. Für die konkrete Fallbesprechung als Herzstück der Tätigkeit jedes Klinischen Ethikkomitees wurden unterschiedliche Konzepte entwickelt, erprobt und evaluiert: von der einfachen Vorstellung einer „Reiseplanung" (Loewy 1995) bis hin zu einem elaborierten integrativen Modell in fünf Schritten (Bormann 2013) oder der praxisnahen Entscheidungsfindung im Modus einer standardisierten Familienkonferenz (Richter 2015). Eine philosophische Grundlegung liegt ebenso vor (Fröhlich 2014) wie eine Reihe guter Überblicke zur tatsächlichen Praxis (exemplarisch Frewer/Bruns/May 2012).

Gleichwohl in diesen Zusammenhängen auch die Bedingungen der Implementierung von Ethikstrukturen in der Klinik mit hoher organisationstheoretischer Kompetenz reflektiert werden, sehen sich engagierte Mitglieder von eingesetzten Ethik-Komitees immer wieder mit stagnierenden Zahlen von Beratungsgesprächen konfrontiert. Sofern widrige Bedingungen in der Organisation und mangelnde Professionalität der tätigen Personen ausscheiden, liegt das einerseits daran, dass Situationen auf Station häufig weit eskalieren müssen, bevor das Beratungsangebot erwogen wird. Ein weitaus häufigerer Grund liegt meiner Erfahrung nach jedoch darin, dass zu wenig Bedacht auf niederschwellige Hilfestellungen und eine gestufte Intensität der Unterstützung genommen wird. Die extern moderierte ethische Fallbesprechung im Behandlungsteam kann nur die Spitze einer Pyramide klärender und begleitender Interventionen der klinischen Ethik-Arbeit darstellen.

Anna Windisch

Dolmetschqualität und medizinische Versorgungsgerechtigkeit

Gelingende Kommunikation ist in vielen Bereichen des Lebens relevant, besonders notwendig jedoch in Situationen, wo Lebensqualität oder das Leben selbst davon abhängt. Im medizinischen Kontext stellen somit das Anamnese- und Aufklärungsgespräch sowie der Informationsaustausch zum Zwecke der Entscheidungsfindung einen wichtigen Kommunikationsakt dar, um das Leben und die Lebensqualität von Patient_innen zu schützen und das Selbstbestimmungsrecht der Patient_innen zu gewährleisten.

Was geschieht nun, wenn Menschen mit anderer Erstsprache als Deutsch in die Klinik kommen und durch eine fehlende gemeinsame Sprache oder unterschiedliche Sprachniveaus Kommunikationsbarrieren entstehen?

Mittels Literaturanalyse und einer Befragung an Grazer Krankenhäusern (vgl. Korb et al. 2015) suchte ich im Rahmen meiner Masterarbeit nach den Handlungsoptionen und tatsächlichen Handlungsvarianten in der Handhabung der Kommunikation mit anderssprachigen Patient_innen. Jene sollen nun auch im Rahmen des Vortrags kurz umrissen und im Hinblick auf ihre Folgen für alle Beteiligten – Patient_in, Ärzt_in, Sprachmittler_in, andere Patient_innen – diskutiert werden. Insbesondere widme ich meine kritische Aufmerksamkeit dem Einsatz von Kindern als Dolmetscher_innen im klinisch-ambulanten Alltag.

Eine ethische Zusammenschau umfasst die Analyse, Bewertung und Reihung der möglichen Handlungsoptionen für eine Sprachbarrierenüberbrückung nach dem prinzipienethischen Ansatz von Beauchamp & Childress (1976) und zeigt, dass es unter Berücksichtigung zahlreicher verschiedener Aspekte einzig Handlungsoptionen mit professioneller Dolmetschqualität vermögen, eine gerechte und gute Gesundheitsversorgung unter Berücksichtigung von Autonomie und fairer Ressourcenallokation zu gewährleisten.

Johann Platzer

Sinn und Menschenbild am Lebensende

Ganzheitliches und erfolgreiches medizinisches und pflegerisches Handeln setzt adäquate anthropologische Grundannahmen voraus. Sie betreffen allgemein ein angemessenes Verständnis des Menschen und seiner Bedürfnisse wie auch unsere Vorstellungen von Krankheit und Leid, Gesundheit und Heil im Besonderen. Entsprechende Denkweisen, die in Medizin und Gesellschaft etabliert sind, erweisen sich immer wieder als zu eng und daher als revisionsbedürftig. Ein wichtiger Weg, hier zu adäquateren Vorstellungen zu gelangen, liegt darin, möglichst unmittelbar die konkreten Erfahrungen in den Blick zu nehmen, die wir in der Begegnung mit Kranken und Sterbenden machen, und diese sorgfältig zu reflektieren.

Zunächst bedarf es dazu einer Vertiefung des Wissens über die unterschiedlichen Bedürfnisse des Menschen am Lebensende. Im Zentrum stehen dabei sein Bedürfnis nach Sinn und die möglichen Sinnpotentiale, die diese Lebensphase in sich birgt. In diesem Zusammenhang wurden im Frühjahr 2017 qualitative Interviews mit zwölf ehrenamtlichen HospizbegleiterInnen geführt. Die Auswertung der Ergebnisse dieser Erhebung, die gerade im Gange ist, wird die empirische Basis für die moralphilosophischen Überlegungen des Beitrags bilden.

Vor dem Hintergrund etablierter Kategorisierungen verschiedener Sinndimensionen (Theorieteil) beschäftigt sich der Vortrag mit der Frage, inwiefern ehrenamtliche HospizmitarbeiterInnen in ihrer Begleitung potentielle Sinnspielräume auf Seiten der Sterbenden wahrnehmen und auf welche Grenzen sie dabei stoßen (Praxisteil). Darüber hinaus wird der Frage nachgegangen, inwiefern sich dadurch etablierte Verständniskategorien vom sterbenden Menschen verschieben; denn erst über eine

Kenntnis der Bedürfnisse Sterbender und der Art und Weise, wie diese mit ihren Sinnpotentiale umgehen, kann sich letzten Endes ein adäquates Bild eines „humanen Sterbens" erschließen.

Panel 25 (Chair: Sebastian Muders)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Pamela Hauer

Der bioökonomische Zugriff auf Körperstoffe

Die Kommerzialisierung von Körperstoffen – hier am Beispiel von Eizellen – ist als Teil einer Bioökonomie zu verstehen, wobei besondere ethische Bedenken an der neu entstandenen Plausibilität erwachsen. Der steigende Bedarf an Eizellen erklärt sich aus der Notwendigkeit dieser für reproduktionsmedizinische Maßnahmen und Forschungszwecke. Die damit einhergehende systematische Lukrierung von Spenderinnen durch finanzielle Anreize und die Legitimation dafür notwendiger, invasiver reproduktionsmedizinischer Methoden wirft unter anderem folgende Fragen auf: Wie werden die potentiellen Spenderinnen angeworben? Welche gesundheitlichen Risiken werden in Kauf genommen und welche Bedingungen ermöglichen die Eizellspende als solche? Welche Rolle spielt in dem Kontext das ethische Instrument der informierten Einwilligung? Und welchen moralischen Status hat die Eizelle an sich inne? Wobei sich in dem Kontext naturgemäß die Frage nach dem Umgang mit menschlichem Leben generell stellt. Außerdem soll geklärt werden, inwiefern bei der Eizellspende überhaupt von Spende die Rede sein kann.

Insbesondere wird die gesellschaftliche Tendenz kritisiert, den menschlichen Körper als tópos von Reproduktionstechnologien sowie als Möglichkeit von Kapitalakkumulation zu betrachten. Die Inwertsetzung der reproduktiven Arbeitskraft und der daraus resultierenden Waren (Eizellen) geht damit notwendig einher. Der zugrundeliegende ökonomische Verwertungsprozess mitsamt seiner rechtlichen und moralischen Legitimationsstrategien soll also sichtbar gemacht werden. Ebenso werden die dahinter stehenden sozialen Beziehungen zwischen Frauen als Verkäuferinnen und Käuferinnen von Eizellen manifest, die durch die ökonomische Logik determiniert werden. Die Spende als Reproduktionsmöglichkeit kann als Resultat spezifischer Subjektivierungsformen verstanden werden, wie beispielsweise die Spenderin als ohnmächtige Forschungs-

ressource, als ebenbürtige Vertragspartnerin oder als regenerative Arbeiterin. Diese Subjektivierungsformen und ihre Implikationen finden Eingang in die Reflexion.

Gabriel Hofer-Ranz

Autonomie im Autonomieverlust bei Demenz

Die Diagnose Demenz trifft einen besonders empfindlichen Nerv unserer Zeit, stellt sie doch zentrale Wertmaßstäbe des Menschseins wie Rationalität, Funktionalität und Autonomie radikal in Frage. Der durch den Krankheitsverlauf vorgezeichnete Verlust an Selbstständigkeit und Handlungsfreiheit sowie der Wandel zentraler Persönlichkeitsmerkmale infolge einer Demenz stellen für Betroffene nicht selten eine existenzielle Herausforderung dar. Wie umgehen mit der schleichenden Erosion des eigenen Selbst? Nicht selten taucht bei Betroffenen, welche ein Leben mit Demenz prospektiv als würdelos einstufen, das Bestreben auf, dem pathologischen Verlust an Autonomie selbstbestimmt zu begegnen oder gar zuvorzukommen.

Die ethische Reflexion der Demenz im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Autonomieverlust lässt die Krankheit als philosophisches Skandalon erscheinen (vgl. Hofer-Ranz, Gabriel: Philosophisches Skandalon Demenz. Eine ethische Reflexion selbstbestimmter Umgangsmöglichkeiten mit dem drohenden Autonomieverlust, Baden-Baden: Nomos 2017 [Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 3]). Daraus ergeben sich weitreichende praktisch-philosophische Konklusionen: Neben der Klärung zentraler philosophischer Begrifflichkeiten werden dabei insbesondere verschiedene Antworten auf den dementiellen Autonomieverlust, welche die Selbstbestimmung zu wahren trachten, unter die ethische Lupe genommen: vom eigenmächtigen Suizid oder einer ärztlichen Suizidassistenz im Anfangsstadium der Erkrankung bis hin zum vorausverfügten Behandlungsverzicht bei schwer ausgeprägter Demenz. In diesem Fokus auf lebenspraktische Entscheidungen existenzieller Natur wird dabei die Frage verfolgt und zu beantworten versucht, wie Reichweite und Grenzen des Autonomieprinzips in der Praxis zu bestimmen sind. Dabei wird von der inhaltlichen Prämisse ausgegangen, dass es Autonomie nicht erst bei eingetretener Demenz zu fördern und respektieren gilt, sondern diese Wertschätzung ebenso autonomen Entscheidungen vor dem Eintreten einer Demenz zukommt.

Daniel Sharp

Authority, Dependency and Deliberation

Normative authority is the power to issue binding, preemptive directives. Certain exercises of this power seem morally problematic. If a public official abuses her position for her own benefit, she seems to wrong her subjects. Sometimes such wrongs depend upon the authority's reasons for action. This suggests that authorities are subject to deliberative norms.

But what are these norms, and why are authorities subject to them? This paper tries to answer these questions. In the first part, it argues that deliberative norms are a species of second-order reasons that apply to deliberation, and makes the intuitive case that authorities are subject to such norms. In the second part, it rejects some standard explanations of this claim. According to the public reason explanation, authorities are subject to deliberative norms because they are subject to the justifiability requirements of public reason. According to the rule-consequentialist explanation, authorities are subject to deliberative norms because their being so subject has great instrumental value. The first explanation fails because authorities outside the political context are subject to relevantly similar norms. The second explanation fails because it does not adequately capture the shape of deliberative norms.

The third part of the paper develops and defends an alternative explanation: the dependency view. According to this view, authorities are subject to deliberative norms because authority relationships constitutively involve a sort of dependence on the will of another. Deliberative norms equalize or minimize this dependency. I highlight some advantages of this view, and discuss what ultimately grounds concern about dependency.

Panel 26 (Chair: Rafael Rehm)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Silvia Donzelli

Formen der Komplizenschaft

Aus der Rechtswissenschaft abgeleitet und bislang von der normativen Ethik eher spärlich untersucht, liefert der Begriff der Komplizenschaft aufschlussreiche Ansatzpunkte bezüglich der Frage, inwiefern man für die moralisch verwerfliche Tat anderer mit-verantwortlich sein kann. Hierbei fokussiert der Komplizenschaft-Begriff auf Fälle der Teilnahme, der Beihilfe oder sonstiger Unterstützung einer Tat, die von Dritten begangen wird. Wie die Natur der Unterstützung genauer aufzufassen sei, darüber gibt es, im Strafrecht sowie in der philosophischen Debatte, keine einheitliche Meinung. Unterschiedlich gewichtet werden einerseits die Teilnahme auf der intentionalen Ebene, andererseits der wissentliche kausale Beitrag zur Tat. Aus einem umfassenderen Projekt zur Komplizenschaft und Verstrickung, an dem ich arbeite, stelle ich drei Falltypologien vor, deren Zuordnung als Fälle persönlicher Verantwortung strittig ist, da sie entweder auf der intentionalen, oder auf der kausalen Ebene (oder beider) defizitär sind.

Zuerst erörtere ich den im Strafrecht umstrittenen Begriff der psychischen Beihilfe. Von Preisung und Rat bis zur Anstiftung ist die Beihilfe, die aus Worten besteht, problematisch: während sie die intentionale Teilnahme möglicherweise bezeugt, ist ihre kausale Rolle kontrovers. Diese Fälle werfen unter anderem Fragen zur Beeinflussbarkeit des Täters, zur Definition von Täter und Beihelfer und zu den normativen Grenzen der Redefreiheit, auf.

Ebenfalls kontrovers sind die Fälle der Unterstützung einer Tat durch wissentliche Unterlassung, ohne intentionale Teilnahme. Solche Merkmale scheinen auf dem ersten Blick eine dünne Basis für die Verantwortungszuschreibung zu sein. Allerdings lohnt es sich, die Frage nach der kausalen Wirksamkeit dieser Fälle genauer zu erkunden, da wissentliche Unterlassungen u.a. für das Entstehen und Gedeihen moralisch verwerflicher Machtstrukturen (Mafia) notwendige Voraussetzung sind. In diesem Zusammenhang soll auch in die Problematik der sogenannten „beruflich bedingten" oder „neutralen" Handlungen eingegangen werden. Schließlich werde ich den Begriff moral taint kritisch erörtern.

Markus Seethaler

Ethischer Intuitionismus, moralischer Dissens und Prinzipienpluralismus

In den letzten Jahren kam es in der Moralphilosophie zu einer wahren Renaissance des ethischen Intuitionismus. Das neuentdeckte Interesse an dieser ethischen Theorie stammt zu bedeutenden Teilen auch daher, dass der ethische Intuitionismus sehr direkt mit den konkreten Fragen des Lebens der moralisch Handelnden verbunden ist. Eine der populärsten Kritiken intuitionistischer Theorien zieht ihre Plausibilität jedoch ebenfalls direkt aus der menschlichen Praxis: Zu nahezu allen Fragen der Moralität gibt es stark divergierende Meinungen. Dieser moralische Dissens wird häufig angeführt, wenn es darum geht, zu zeigen, dass unsere Intuitionen nicht zuverlässig sind, uns nicht mit Rechtfertigung ausstatten oder – sofern sie überhaupt eine epistemische Relevanz haben – auf Schlussfolgerungen angewiesen sind.

Da der Fokus in aktuellen Debatten sowohl um einen ethischen Intuitionismus als auch um den Umgang mit moralischem Dissens vorrangig auf erkenntnistheoretischen Fragen liegt, scheint die Betrachtung eines weiteren wichtigen Aspekts eines ethischen Intuitionismus als vollumfänglicher Theorie immer mehr an Bedeutung zu verlieren, nämlich die Pluralität grundlegender moralischer Prinzipien. In diesem Verständnis handelt es sich bei einem ethischen Intuitionismus um eine normative Theorie, deren zentrale Behauptung es ist, dass es eine Vielzahl von grundlegenden Prinzipien gibt, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, die in Konflikt geraten können und unter denen es keine klare Hierarchie gibt.

Ich möchte in meinem Vortrag der Frage nachgehen, warum ein ethischer Intuitionismus sich trotz gegenwärtig weitgehend anderem Verlauf der Debatte auf einen Prinzipienpluralismus rückbesinnen sollte, und dass sich gerade dadurch eine überzeugende Möglichkeit des Umgangs mit moralischem Dissens eröffnen kann.

Philip Schwind

Moral Luck and the Control Principle

The problem of moral luck results from two seemingly incompatible assumptions that appear to be deeply embedded in our convictions and

moral practice. The first assumption has been called the 'control principle' (short: CP): We can be morally responsible only for what is under our control. Second, we do not abstain from evaluating others or ourselves despite the fact that our actions and character traits are influenced by factors beyond our control ('moral luck', short: ML). Luck in how things turn out, in what circumstances we and others find themselves in, and in what character traits we possess go often hand in hand with moral blame or praise.

First, I will briefly present the main responses to the problem of moral luck: (1) We are faced with a paradox which threatens to undermine morality (Nagel); (2) ML is irrational and hence, there is no problem (Thomson); (3) We should reject the CP and embrace ML (Adams and Walker) and (4) The CP is plausible and does not support ML, but there are independent epistemic reasons for allowing luck to play a role in moral judgments (Enoch & Marmor).

Second, I will argue that for all of these positions, the endorsement of the CP is central. However, while it is plausible to believe that control plays an important role for moral responsibility, it seems far less clear that this intuition finds its best expression in the formulation of CP as it is commonly presupposed.

In a third step, I will discuss three possibilities of formulating weaker forms of CP. I will further argue that the right formulation of CP depends on what kind of moral luck is at stake. This allows to point to a solution of the problem which allows for moral luck, while it also accommodates our firmly held intuitions regarding control.

Panel 27 (Chair: Jonathan Jancsary)

Freitag, 17. November 2017, 1100 - 12.30

Raum:

Małgorzata Bogaczyk-Vormayr

Zur Philosophie von Barbara Skarga

In meinem Referat werde ich mich dem Gesamtwerk der polnischen Philosophin Barbara Skarga (1919-2009) widmen, die außerhalb Polens bis heute nahezu unbekannt ist (in Polen indes zählt sie neben Alfred Tarski, Henryk Elzenberg und Leszek Kołakowski zu den wichtigsten Figuren), obwohl ihre Bedeutsamkeit für die Metaphysik, Sozialethik und politische Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unbestritten ist. Die

Denkweise von Skarga könnte man als „genealogische Methode" bezeichnen, sie unternahm Begriffsanalysen und überschritt stets eine lediglich aufs Historische beschränkte Perspektive in der Philosophie. Ihre Rezeption der Werke von Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger entwirft eine umfassende Konzeption der politischen Philosophie, die man heute mit den Erläuterungen zu Macht und Gewalt von Hannah Arendt konfrontieren sollte, um dem Werk Skargas eine gleichwertige Bedeutung zuzuschreiben. Ihre vielseitigen Forschungsarbeiten zur französischen Philosophie (u.a. Comte, Renan, Bergson, Lévinas, Merleau-Ponty, Derrida, Foucault, Ricoeur) brachten sie zur Weiterführung einiger Problemstellungen innerhalb der Begegnungsphilosophie, der Phänomenologie und der Dekonstruktion. Ihre „Philosophie der Differenz" sollte man als einen neuen metaphysischen Weg ansehen – als ein Postulat für die Rückkehr zu den metaphysischen Quellen innerhalb der praktischen Philosophie.

Swantje Martach

Mode als Ästhetische Erfahrung - Chancen und Hemmnisse

Mode als Ästhetische Erfahrung - Chancen und Hemmnisse darauf hin, dass es hier um die allgemeinere Frage danach geht, welche evtl. machtbedingten »Deutungsmuster« jede am Diskurs beteiligte, personale Identität (vor)prägen. Diese Sub-Ebene der einzelnen Individuen kann ein diskursiver Machtbegriff jedoch schwer erfassen.

Die Sozialontologie Searles greift die Frage nach der personalen Fundierung von Macht auf, indem sie vorliegende Machtrelationen auf Individuen zurückführt, die sich unter einer kollektiven Intentionalität zusammenfinden. Letztere weist Machthabern in nicht-trivialen Machtrelationen über Sprechakte spezifische *Statusfunktionen* zu. Somit kommt sozialen Institutionen im Allgemeinen und politischen Machtpositionen im Besonderen die besondere Eigenschaft zu, *epistemologisch objektive* Fakten darzustellen, die *ontologisch subjektiv* konstituiert werden. In Probleme gerät dieses Konzept aber gerade dort, wo die Stärke der Habermas'schen Idee einer diskursiv-strukturellen Verschränkung von Lebenswelt und Macht liegt: Searles ontologischer Atomismus kann nicht-personal zurechenbare, nicht in konkreten Sprechakten explizit gemachte Machtrelationen nur unzureichend modellieren.

Josef Ehrenmüller

Philosophieren, Anerkennung und Narzissmus

Der Hintergrund meiner Ausführungen sind themenzentrierte Selbsterfahrungsgruppen für PhilosophiestudentInnen am Philosophischen Institut der Universität Wien, die ich als Psychoanalytiker über 10 Jahre geleitet habe.

Dabei zeigte sich, dass häufig schwierige und kritische Lebensumstände, Erfahrungen von Außenseitertum oder Anderssein den Beginn des philosophischen Reflektierens markieren und in der Folge begleiten.

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

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

Die hier dargestellten Phänomene, die mit einem Mangel an Anerkennung zu tun haben, gehören in den Formenkreis des Narzissmus, müssen jedoch von pathologischen Formen des Narzissmus klar abgegrenzt werden.

Panel 28 (Chair: Björn Freter)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Christian Carl

Against Epistocracy

Both Plato and J. S. Mill have queried the value of democratic decision processes on epistemic grounds, alluding to the idea that citizens are prone to make unreasonable, harmful decisions when given political power. Recently, their worries have been resurrected by Jason Brennan's vindication of Epistocracy (rule by the knowledgeable) – a system in which political power is not distributed equally, as is the case in democracies, but in proportion to (political) knowledge or competence. Recent events within western democracies and the ever increasing complexity of social problems seem to buttress Brennan's case.

My aim is to challenge epistocracy. My fist concern is that there is no reliable method to gauge citizens' actual political competences in the first place. Since politics is, in essence, about justice, political competence must include moral competence. But matters of justice are commonly characterised by deep, intractable disagreement. We simply lack commonly accepted means to identify moral competence. Brennan's epistocracy seeks to weight votes merely according to knowledge and intelligence. Unless we believe these variables to be proxies for moral competence, he fails to empower real epistocrats (if there are any at all). Secondly, I will argue that for the same reason epistocracy would also be morally reprehensible, as it unjustifiably disrespects moral judgments and conceptions of the good of the uneducated and unintelligent by excluding them from politics or minimizing their political power. Assuming that citizens have reasonable interests to bring in their conceptions of the common good, barring them from politics could only be justified if it were obvious that their moral judgments are wrong. Again, we have no means to make that case. On this regard, equal suffrage is a matter, or requirement of justice. Thirdly, hoping to somewhat sooth the unease that derives from empirical findings illustrating flagrant political ignorance, I will consider Christiano's idea of a division of labour in politics. Also, I will point out that representation, constitutionalism and judicial review are non-democratic institutions that constitute epistemic checks in todays democracies.

Georg Zenkert

Die Krise der Demokratie als Krise der Repräsentation

Die jüngeren politischen Entwicklungen stellen das überkommene Verständnis von Demokratie in Frage. Nun wird jetzt deutlich, inwiefern die Identität eines Volkes schon immer ein blinder Fleck des politischen Denkens war. Die entscheidende Frage lautet: was macht ein Volk zum Volk? Tradition oder vorpolitische Faktoren können den damit verbundenen Geltungsanspruch nicht zureichend begründen. Die Rekonstruktion dieses Prozesses mithilfe der Fiktion der verfassunggebenden Gewalt des Volkes reduziert auf einen einmaligen Gründungsakt, was in der Tat die permanente Aufgabe einer Verfassung ist: Die Konstitution des Wir, des politisch verfassten Volkes.

Die immer wieder unterbreiteten Vorschläge, durch eine Stärkung direktdemokratischer Partizipation die Defizite zu beheben, erweisen sich als kontraproduktiv. Sie beflügeln die populistischen Strömungen und den von ihnen getragenen aggressiven Nationalismus. Die Identität des Volkes, dessen Wille staatliches Handeln legitimieren soll, ist, so die These, das temporäre Ergebnis derjenigen Machtprozesse, die eine Vielzahl von Individuen zu einer Gemeinschaft verbinden und diese als handlungsfähige Organisation etablieren. Die Macht des Volkes kann nicht als Identität beschworen werden, sondern gestaltet sich, wie al-le reflexiven Prozesse, immer exzentrisch. Das bedeutet, der Wille des Volkes ist nicht unmittelbar vorhanden, sondern bedarf der Artikulation. Er muss sich „herausstellen", er muss vergegenwärtigt, repräsentiert werden. Damit ist er auch angreifbar, strittig und dem Kampf der Meinungen ausgesetzt. Deshalb ist der Schlüssel zu einer demokratischen Organisation die Gestaltung derjenigen Machtbeziehungen, die den Willen des Volkes repräsentieren. Die Krise der demokratischen Verfassung ist eine Krise der repräsentativen Machtstrukturen und des öffentlichen Raumes, in dem sich die Meinungs- und Willensbildung vollzieht. Der Vortrag widmet sich der Frage, wie angesichts der Privatisierung der Meinungsbildung durch die sogenannten sozialen Medien eine Wiedergewinnung des öffentlichen Raums als Ort der Politik möglich ist.

Ivo Wallimann-Helmer

Staaten als kollektive Verantwortungssubjekte in der internationalen Politik

In der internationalen Politik gelten Staaten als die klassischen Verantwortungssubjekte. Deshalb sollte internationale Politik (Globaler Handel, Menschenrechtsregime, Klimaschutz) so gestaltet sein, dass die betroffenen Staaten ihre Verantwortungsfähigkeit nicht verlieren. In diesem Vortrag diskutiere ich die Bedingungen, die notwendig sind, damit Staaten ihren Status als verantwortungsfähige, kollektive Akteure nicht verlieren. Ich argumentiere, dass diese Bedingungen wesentlich davon abhängen, über welches Selbstverständnis von Staaten als Verantwortungssubjekten Bürgerinnen und Bürger verfügen.

Grundsätzlich gelten Kollektive in der Debatte nur unter der Bedingung als verantwortungsfähig, wenn sie unabhängig von ihren konkreten Mitgliedern Bestand haben und über eine gewisse Organisationsstruktur verfügen. Denn nur unter diesen Bedingungen scheint es sinnvoll von einer Ansammlung von Individuen als Verantwortungssubjekten zu sprechen. In der Debatte finden sich analog zur Debatte um Unternehmensverantwortung zwei prominente Perspektiven staatlich-kollektiver Verantwortung: i.) Gemäss der ersten Perspektive können Staaten wie Personen Verantwortung tragen. ii.) Gemäss der zweiten Perspektive sind Staaten nur deshalb verantwortungsfähig, weil ihnen Verantwortung zugeschrieben wird.

In meinem Vortrag zeige ich, dass die Einbindung von Bürgerinnen und Bürger für die Möglichkeit von staatlich-kollektiver Verantwortungsfähigkeit je nach Perspektive eine andere Rolle spielt. Denn je nachdem welche der beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung Staaten zu Verantwortungssubjekten macht, gelten für die Möglichkeit staatlich-kollektiver Verantwortung andere Bedingungen für die Einbindung ihrer Bürgerinnen und Bürger. i.) Im Fall der ersten Perspektive sollten Bürgerinnen und Bürger angemessenen Einfluss auf das staatliche Handeln nehmen können. ii.) Im Fall der zweiten Perspektive müssen sich Bürgerinnen und Bürger mit ihrem Staat als Verantwortungssubjekt identifizieren können.

Panel 29 (Chair: Maximilian Kiener)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Kathrin Bouvot

Wenn die Inexistenz der Willensfreiheit endgültig bewiesen werden könnte: über die fatalen Konsequenzen für die derzeitig geläufige Auffassung von strafrechtlicher Schuld

Die Frage, ob die Willensfreiheit existiert, ist bis heute nicht zur Gänze geklärt. Die neuesten Forschungsresultate der Neurowissenschaften, wie beispielsweise diejenigen des Neurologen John- Dylan Haynes, behaupten, dass die Willensfreiheit nicht existiert. Es gibt nicht nur neurowissenschaftliche Forschungsergebnisse, die die Existenz der Willensfreiheit untergraben, sondern auch evolutionsbiologische Ansätze, die die Freiheit der handelnden Personen in Frage stellen. Aber was bleibt ohne Willensfreiheit von Moral, strafrechtlicher Schuld und unserer derzeit bestehenden Strafrechtspraxis übrig? Ist es das Ende von Schuld und Verantwortung, wenn der Mensch determiniert ist?

Im Vortrag wird sich zeigen, dass sich deterministische Kompatibilisten, agnostische Kompatibilisten, Inkompatibilisten, Libertarier, Freiheitsskeptiker und harte Deterministen jeweils sehr unterschiedlich zu der soeben aufgeworfenen Fragestellung positionieren. Wenn es den Neurowissenschaften eines Tages gelingen sollte, zu beweisen, dass es die Willensfreiheit im Bereich von menschlichen Handlungen nicht gibt und somit alles, was der Mensch tut, determiniert erfolgt, gilt es zu diskutieren, ob Straftäter, die die Tat nicht in Willensfreiheit, sondern sozusagen determiniert verübt haben, anders zu bestrafen sind. Es gilt zu klären, ob der determinierte Straftäter nicht mehr als Verbrecher, der für seine Straftat zur Übernahme einer moralischen Verantwortung gezogen wird, sondern als Opfer einer Krankheit oder als ein Getriebener zu verstehen ist. Im Falle, dass die Inexistenz der Willensfreiheit bewiesen werden könnte, würde es auf der Ebene des Strafsystems bzw. in der Art und Weise, wie Straftaten betrachtet und Strafen konzipiert werden, dazu kommen, dass Straftaten und Strafen nicht mehr länger in den Bereich der Moral, sondern vielmehr bzw. ausschließlich in jenen der Medizin fallen. Die Tat des Mörders würde dann nicht mehr als unmoralisch, sondern als Ergebnis eines neurologischen Fehlers, als Resultat eines pathologischen Gehirns begriffen werden. Die derzeit bestehende Strafrechtspraxis, die auf der Idee einer Vergeltung persönlicher Schuld

basiert, müsste, wenn die Willensfreiheit widerlegt wäre, einer grundsätzlichen Modifizierung unterzogen werden, da der heutzutage vorherrschende normative Schuldbegriff, der vom deutschen Strafrechtler Reinhard Frank begründet wurde, besagt, dass Schuld die Voraussetzung dafür ist, dass dem Täter sein vorsätzliches oder fahrlässiges Verhalten vorgeworfen werden kann. Und Schuld setzt wiederum die Willensfreiheit voraus. Die Voraussetzung für die Vorwerfbarkeit ist, dass der Täter sich hätte anders entscheiden können. In einer determinierten Welt wäre das Schuldprinzip nicht mehr argumentierbar, da dem Menschen so die Fähigkeit abgesprochen würde, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang gilt es aus meiner Sicht zu diskutieren, ob es nicht sogar eine moralische Pflicht der Gesellschaft wäre, die Vergeltungstheorien abzuschaffen und diese durch ein System zu ersetzen, welches ausschließlich darauf abzielt, menschliches Verhalten durch medizinische Maßnahmen und durch Prävention zu regulieren, wenn sich herausstellen sollte, dass der Mensch tatsächlich keinen freien Willen besitzt. Der Philosoph Ted Honderich, um an dieser Stelle ein Beispiel anzuführen, fordert die Abschaffung von Strafrechtssystemen, die nur die Vergeltung persönlicher Schuld zum Ziel haben, wenn der Determinismus bewiesen werden könnte: „Falls der Determinismus zutrifft und falls […] es eine Strafeinrichtung gibt, für die nichts weiter spricht als der […] Vergeltungscharakter, dann sollte diese Einrichtung abgeschafft werden."

Doch welche Probleme erwarten uns in einer Welt, in welcher alle Handlungen jeglicher moralischen Beurteilung und Verantwortungsübernahme entzogen sind? Braucht unser Strafrechtssystem einen Bezug zu moralischen Wertesystemen? Können Strafrecht und Moral ohneeinander sein?

Für den Neurophysiologen Wolf Singer gibt es den freien Willen nicht, wodurch es für ihn auch die Fähigkeit des Straftäters nicht gibt, sich in der gegebenen Situation gegen die Straftat zu entscheiden. Aus seiner Freiheitskritik leitet Wolf Singer die rechtspolitische Forderung nach einer allgemeinen Abkehr vom Schuldprinzip ab. Die moralische Beurteilung von Menschen, welchen ein angepasstes Verhalten unmöglich ist, betrachtet Singer als diskriminierend: „Keiner kann anders, als er ist. Diese Einsicht könnte zu einer humaneren, weniger diskriminierenden Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepaßtes Verhalten erlaubt. Menschen mit problematischen Verhaltensdispositionen als schlecht oder böse abzuurteilen, bedeutet nichts anderes, als das Ergebnis einer schicksalshaften Entwicklung des Organs, das unser Wesen ausmacht, zu bewerten."

Thesen wie diese, welche der Position des neuronalen Determinismus zuzuordnen sind, entkoppeln das Rechtssystem von der Moral, da sie davon ausgehen, dass es die Möglichkeit nicht gibt, dass der Täter hätte anders handeln können. Sie entfachen die Debatte, ob man nicht auf ein Strafrecht verzichten sollte, welches gegen den Täter einen persönlichen Vorwurf erhebt, da ja die notwendige Voraussetzung jeglicher individueller Schuld bzw. die Möglichkeit, dass man auch anders hätte handeln können, nicht gegeben ist.

In meinem Vortrag möchte ich diese Aspekte mit den Zuhörerinnen und Zuhörern diskutieren und den Versuch unternehmen, darzulegen, warum ich eine Entkoppelung von Strafrecht und Moral als problematisch erachte. In diesem Zusammenhang werde ich meinen Standpunkt verteidigen, aus welchen Gründen ich die Ersetzung des Schuldprinzips durch präventive Maßnahmen nicht gezwungenermaßen als die humanere Beurteilungsmethode von Straftätern erachte.

Vincent C. Müller

Neurosurveillance

What we do may be under surveillance, but what we think, feel, desire and plan is private – or so we like to think.

However, science learns more and more about the human brain and nervous system, and develops ever more sophisticated techniques to detect the states and processes in the brain and to relate them to cognitive content.

We will investigate current techniques and their neurosurveillance potential, such as polygraphs, eye tracking, implicit association test, EEG, evoked potentials, live brain imaging (PET, fMRI, MEG, NIR), connectome-mapping, or multi-electrode implants. Some results include 'semantic maps', showing which word a person is thinking of, lie-detection through fMRI, detection of images in dreams, visual image reconstruction from the visual cortex, and EEG brain-computer interfaces. Though all current techniques require close proximity, they not require a conscious or collaborative subject (some can be done post-mortem). With better data, higher-powered analysis and better content-extraction systems, neurosurveillance will allow ever more significant insight in a person's beliefs, attitudes, intentions and plans – including aspects that the person themselves may not be aware of. This poses the "other minds" problem in real life: How much of another person's cognitive life

will remain inaccessible? We conclude that neurosurveillance is a real, current, threat to privacy – and even if it isn't, the mere belief that it is poses a threat in itself.

Kevin M. Dear

Quotenregelungen in der ethischen Diskussion

Das Thema der Diskriminierung und des Schutzes davor sind Gegenstand heftiger öffentlichkeitswirksamer Auseinandersetzungen. Wenn es um begehrte soziale Positionen, Ausbildungsplätze, Stellen und Ämter geht, sollte niemand aufgrund moralisch irrelevanter Eigenschaften wie der Hautfarbe oder des Geschlechts diskriminiert werden. Zwischen Befürwortern und Gegnern von Quotenregelungen besteht in diesem Punkt ein Konsens. Worin sie sich uneinig sind, ist die Frage, ob Quotenregelungen ein geeignetes Mittel zur Herstellung größerer gesellschaftlicher Teilhabe und mehr Gleichberechtigung sein kann. Ziel des Vortrags ist es, die Argumente der anglo-amerikanischen Debatte um Quotenregelungen zur Besetzung von Ausbildungs- und Studienplätzen mit der im deutschsprachigen Raum heftig diskutierten Problematik der Quotenregelungen in hohen sozialen und wirtschaftlichen Positionen, um der Diskriminierung speziell von Frauen entgegenzuwirken, zu vergleichen. Das Gesetz zur gleichberechtigten Teilhabe von Frauen und Männern an Führungspositionen, das hierzulande zum 1. Januar 2016 in Kraft trat, sieht eine verbindliche Frauenquote in Privatwirtschaft wie auch öffentlichem Dienst vor. Die ethische Frage lautet demgegenüber: Auf welcher moralphilosophischen Basis werden Quotenregelungen begründet? In der deutschsprachigen Philosophie haben Rössler (1993) und Boshammer (2003) die wesentlichen Argumente vor allem pro Quotenregelung zusammengetragen. Ein entschiedener Gegner von Quotenregelungen, und zwar vom Standpunkt der liberalen Bürgerrechte aus, ist der amerikanische Philosoph Carl Cohen. Im Anschluss an Cohen vertrete ich die These, dass (v.a. starre) Quotenregelungen den Gerechtigkeitsnormen und -forderungen nicht genügen. Sie basieren auf einem fehlerhaften Gruppen-Denken (group think), aus dem sich Fehlschlüsse in Bezug auf die Vorstellung von Rechten von Gruppen, z.B. von Minderheiten, ergeben.

Panel 30 (Chair: Johannes Nickl)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Hans Heimbach

Organon zur Pragmatik der praktischen Urteilskraft

Zweck dieses Organons ist die Beförderung der Sittlichkeit konkreten empirischen Handelns im Kontext gesellschaftlicher Diskurse, z.B. in Politik, Recht oder Erziehung. Dies erfordert ein Wissen darüber, wie die Urteilskraft gebraucht werden soll, um eine Maxime möglicher freier Handlungen zu entwerfen, ihre Moralität zu kultivieren, und diese zu prüfen. Ich begründe dieses Wissen in einem neuen Ansatz zu einer allgemeinen philosophischen Pragmatik.

Theoretisch und terminologisch knüpfe ich an Kants Kritiken an. Die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft" erweitere ich praktisch, indem ich die praktische Urteilskraft als Prinzip der Maximenentwicklung transzendental erörtere: 1. erkläre ich die Möglichkeit der Erfahrung der freien Individualität als ihren Urteilsgrund, leite hieraus das heuristische Prinzip der pragmatischen Selbstbestimmung ab und erkläre, wie konkrete praktische Gegenstände als Naturgesetz dargestellt werden. 2. zeige ich, dass wirklich praktische Erkenntnisse aus dem a priori gegebenen heuristischen Prinzip "herfließen". 3. postuliere ich den heuristischen Kanon der praktischen Urteilskraft als notwendige Voraussetzung ihres richtigen Gebrauchs und ihr Korrektiv. Die Exposition des Kriteriums der Moralität schließt zugleich die Deduktion des praktischen Urteilsvermögens ab.

Der Form der Darstellung lege ich Marx' Vorwort zu „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" als Muster pragmatischer Reflexion zu Grunde und unterziehe es zugleich der Kritik, indem ich Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft" auf es anwende. Vom konkreten, politischen Gegenstand des „Vorwort" abstrahiere ich und konstruiere die Grundnorm der sittlichen Praxis in Analogie zur bloßen Form des dort dargestellten Naturgesetzes der gesellschaftlichen Entwicklung. Hierdurch wird die in Kants „Typik" skizzierte praktische Urteilskraft demonstriert und zugleich praktisch bewiesen.

Philipp Richter

Die Grenzen der Urteilskraft und die Paradoxie der Hilfspflicht

In der anwendungsbezogenen Ethik gilt „die Urteilskraft" als Schlüsselbegriff. Der Vortrag problematisiert jedoch die These, „Anwendung ethischer Theorie ist Einsatz der Urteilskraft". Denn diese führt, wie durch Rekonstruktion des Arguments für eine apriori verbindliche Hilfspflicht in Kants Moralphilosophie gezeigt werden soll, in eine Paradoxie. Dieses „Paradox der unvollkommenen Pflicht" besteht darin, dass im Verweis auf Urteilskraft bei Anwendung der Hilfspflicht nicht unterschieden werden kann zwischen der Missachtung der Pflicht und der wohlbegründeten Nichtbefolgung in manchen Fällen. Das liegt daran, dass die nach Regeln subsumierende Urteilskraft jegliche Tätigkeit als Helfen klassifiziert, solange diese nur irgendwann in irgendeiner Form Not verringert. Die Paradoxie wird deutlich an der Kontroverse um den Film „The Bridge", der Suizide an der Golden Gate Bridge dokumentierte. Die Filmemacher argumentierten, dass sie nicht Hilfe unterlassen, sondern langfristige Hilfe zur Suizidprävention leisten würden. Das Problem ist hier, dass sowohl das „Aufhalten der Person" als auch das „Zulassen des Suizids" jeweils legitime Anwendungsfälle von Hilfe sind. Ich diskutiere sodann drei Ansätze, die zur Überwindung dieser Beliebigkeit Zusatzprinzipien zur rationalen Kontrolle von Untermaximen einführen wollen. Diese scheitern jedoch daran, dass sie Untermaximen als allgemeine Regeln verstehen. Einen Ausweg bietet dagegen der Wechsel des Argumentationsmodus: Die Untermaximen der Hilfspflicht müssen als klugheitsethische Topoi verstanden werden. Also als Gesichtspunkte, mit denen Individuen für die Realisierung konkreter Hilfe argumentieren. Zwar ist dann keine Untermaxime des Helfens absolut verwerflich (höchstens unüblich oder abwegig), jedoch lassen sich auf Basis der Topoi relativ bessere und schlechtere Argumentationen unterscheiden – ohne der Beliebigkeit der subsumierenden Urteilskraft verhaftet zu bleiben.

Sascha Settegast

Eigeninteresse und Egoismus in der Tugendethik

Der aristotelischen Tugendethik wird zuweilen vorgeworfen, auf problematische Weise egoistisch zu sein, da sie das Gedeihen des Akteurs in den Mittelpunkt stellt und die Auffassung vertritt, dass die Tugenden für denjenigen nützlich sind, der sie besitzt. Dies wirkt problematisch,

da es zu implizieren scheint, dass der Tugendhafte bloß in einem rein instrumentellen Verhältnis zur Tugend und zu anderen Menschen steht und bereitwillig über beide hinweggehen wird, sollte sein eigenes Gedeihen dies verlangen. ‚Egoismus' meint hier die normative These, dass das Eigeninteresse eines Akteurs den letztgültigen und einzigen Maßstab seiner praktischen Gründe darstellt.

Zunächst werde ich eine verbreitete Lösungsstrategie zeitgenössischer Tugendethiker diskutieren, die darin besteht, die sog. ‚Tugendgründe' als irreduzibel rückwärtsgewandte Gründe aufzufassen. Dies erlaubt es den Egoismus-Vorwurf abzuwehren, da das Gedeihen des Akteurs unter dieser Bedingung nicht als intendiertes Ziel tugendhaften Handelns verstanden werden kann, sondern lediglich als ein nicht-intendierter Nebeneffekt. Es lässt sich jedoch fragen, ob es tatsächlich rückwärtsgewandte Gründe gibt, die irreduzibel sind bzw. nicht von Zielen abhängen.

Anschließend soll daher eine alternative Lösungsstrategie skizziert werden. Ich behaupte, dass der Egoismus-Vorwurf ein weitgehend formales Prinzip, das den Maßstab praktischer Gründe betrifft, mit einer ganz bestimmten, atomistischen Konzeption des Eigeninteresses vermischt, laut der das Eigeninteresse eines Akteurs in rein externen Relationen zur Tugend und zum Wohl anderer steht. Es ist jedoch möglich, diese Zusammenhänge auch als interne Relationen aufzufassen, nämlich im Rahmen einer erweiterten Konzeption des Selbst und unseres Gedeihens. In Kombination mit dieser alternativen Konzeption des Eigeninteresses erweist sich das genannte formale Prinzip dann als harmlos.

Panel 31 (Chair: Gunter Graf)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

CHristian Prust und Thomas Sukopp

Philosophieren über eigene und fremde Verletzlichkeit – Reflexion, Perspektivenwechsel und eine Bildung zur nachhaltigen Entwicklung (BNE)

Philosophieren mit Kindern (PmK) als Unterrichtsprinzip wird in den aktuellen fachdidaktischen Debatten als äußerst fruchtbar angesehen. Wir wollen vornehmlich diskutieren, ob und wie das PmK als Unterrichtsprinzip zur Entwicklung einer nicht-egoistischen Moral bei Grundschulkin-

dern bzw. – im besten Falle – zu einer BNE beitragen kann. Grundlage ist unter anderem eine Analyse und Auswertung diverser Schulstunden in Rahmen eines selbst durchgeführten Unterrichtsprojekts (Grundschule, Sachunterricht, 3. Klasse, Thema: Umweltverschmutzung). Eine wichtige Arbeitsthese ist, dass durch das Prinzip des PmK die Frage nach der Lehrbarkeit von Moral grundsätzlich positiv beantwortet werden kann und zwar nicht nur im Ethik- und Philosophieunterricht. BNE – als elementarer Bestandteil moralischer Bildung – findet etwa ideale Anknüpfung an das Curriculum (Bsp: Lernbereich: Natur und Leben) des Sachunterrichts in Grundschulen und eignet sich prima facie idealerweise zur Initiierung dessen, was man Bildung zu einer pathozentrischen Moral nennen kann.

Das Hauptaugenmerk der Analyse und Diskussion wird auf dem Begriff der Verletzlichkeit liegen. Kinder sind verletzlich und das wissen sie auch. Für unser Vorhaben sind aber die folgenden Fragen interessanter: I.) Können Kinder diese natürliche Eigenschaft der Verletzlichkeit auch reflektieren und auf andere Lebewesen übertragen? II.) Können Kinder daraus praktisch-normative oder moralisch-normative (Handlungs-)Prinzipien ableiten? III.) Ob und inwiefern kann die Implementierung von PmK-Einheiten in Grundschulen zu dieser Fähigkeit beitragen?

Wir werden zeigen, dass alle drei Fragen bejaht werden können; unsere Thesen werden dabei durch eigene empirische Befunde bekräftigt.

Zu I: Die SuS unserer Unterrichtsbesuche haben etwa mit überwältigender Mehrheit und Klarheit für die moralische Gleichbehandlung von Mensch und Tier argumentiert und somit anthropozentrisches zugunsten von pathozentrischem Nachhaltigkeitsdenken aufgebrochen; der Transfer der Vulnerabilität auf nichtmenschliche Lebewesen war dabei eine herausstechende Begründungsstrategie.

Zu II: Das strikte Votum der SuS zum Vermeiden und strengen Sanktionieren von Umweltverschmutzung darf als zweckdienliche Entwicklung von praktisch-normativen Handlungsprinzipen verstanden werden. Methodisch wurde mit sokratischen Gesprächen gearbeitet: es gab also wenig Lenkung und somit auch keine Moralisierung seitens der Lehrperson. Den SuS können entsprechend bereits sehr früh Moralfähigkeit und Reflexionsfähigkeit (in unserem Falle von Verletzlichkeit als normatives Prinzip) bescheinigt werden.

Zu III: Bisherige Erfahrungen zeigen, dass Lehrkräfte, die im Querschnittfach Sachunterricht lehren, PmK als Unterrichtsprinzip gewinnbringend für die Entwicklung von moralischem Denken in der Grundschule einsetzen können. Das PmK im Allgemeinen und die Möglichkeit

zur Reflexion der Verletzlichkeit als normative Kategorie im Besonderen, kann also für eine BNE bereits in Grundschulen fruchtbar gemacht werden.

Minkyung Kim

Die Verletzlichkeit von Jugendlichen – Grundzüge einer normativen Theorie von Jugend

Was macht eine gute Jugend aus? Das Konzept der Jugend macht es einem nicht besonders einfach, sich ihm aus einer anthropologischen Perspektive anzunähern. Während wir die Lebensphase des Kindes und die des Erwachsenen anhand von kognitiven und motorischen Unterschieden relativ gut abgrenzen können, erscheint die Lebensphase der Jugend uns bisweilen wie eine diffuse Zwischenphase, die durch ein akzidentelles Set von Kriterien bestimmt wird. Die Intention meines Vortrags ist es folglich, herauszuarbeiten, inwieweit man die Jugend als eigenständige Lebensphase begreifen kann.

Dabei werde ich die Auffassung verteidigen, dass Jugend im Wesentlichen als ein normatives Konzept begriffen werden muss. Hierzu greife ich auf Überlegungen zurück, welche die Familenethikerin Anca Gheaus zur Kindheit als eigenständiger Lebensphase angestellt hat. Die Grundgedanken ihrer Überlegungen lassen sich wie folgt grob zusammenfassen: für Gheaus hängt eine gelingende Kindheit vor allem davon ab, dass Kinder Zugang zu bestimmten Gütern haben, welche für sie einen spezifischen Wert haben. Hierunter fällt etwa, dass sie spielen oder Gebrauch von ihrer Vorstellungskraft machen können. Gleichzeitig wird Kindern durch verschiedene Faktoren der Zugang zu diesen Gütern verwehrt, wodurch die Lebensphase der Kindheit eine besonders vulnerable ist. Folglich müssen für Kinder Schutzräume geschaffen werden, welche die Voraussetzung für eine gute Kindheit gewähren.

Die Struktur meines Vortrags weist gewissermaßen einige Parallelen zu den gerade skizzierten Überlegungen auf: so gehe ich zunächst von der Prämisse aus, dass auch die Lebensphase der Jugend in einem besonderen Maße eine vulnerable ist. Diese Annahme werde ich daraufhin auf einer genauer spezifizieren, indem ich den Begriff der Vulnerabilität und dessen Erklärungsvermögen kritisch beleuchte. Ferner werde ich anhand der Diskussion psychologischer und soziologischer Studien versuchen, meine konzeptuellen Überlegungen empirisch zu unterfüt-

tern. Ausgehend davon unterbreite ich einen Vorschlag, was spezifische Güter der Jugend sein könnten und versuche auf dieser Grundlage eine Konzeption der guten Jugend zu entwickeln.

Panel 32 (Chair: Norbert Paulo)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Lando Kirchmair

What Is Transnational Balance Of Power And How To Achieve It?

What are the democratic methods for solving the populist crisis of pluralist democracy? Can we rely on militant democracies? Hence, will current (illiberal) democracies like in Hungary, Poland, and other instable democracies with distressing tendencies like in the U.S.A. be able to handle current crisis by themselves? Might help from outside further the cause of strengthening democracy? For the latter warning examples exist. Attempts on side of the European Union to put the Schüssel coalition with right wing FPÖ at the beginning of the new millennium back on an even keel were at best toothless. However, as much as the adopted sanctions back then were lacking legal procedures for 'democratic intervention' the current formal procedure embedded in Art. 7 TEU seems not to be significantly more useful with regards to European Union attempts of strengthening the rule of law in Poland or Hungary. Thus, does this mean that interventions from outside cannot be effective at all? This article still envisions an optimistic stance with regards to this question. A careful look at what might preliminarily be called a transnational balance of power is the subject of this analysis as a promising case for strengthening pluralist democracy in face of populist crisis.

The article argues that an understanding of what actually is the transnational balance of power is essential for dealing with outsourcing (elements of) the balance of power from national legal orders. The same holds true for analyzing the scope and mandate of transnational actors acting on behalf of a transnational balance of power.

The concept of a transnational balance of power, however, faces the challenge that balance of power differs greatly in extent and content of the national legal orders. This article, hence, aims at mapping the fundament of transnational balance of power. While this is already quite

daring, it is – despite its title – not as bold as aiming to present already a final solution, but rather necessary conceptual elements to the problem.

If we envision a transnational balance of power, which is able to effectively stabilize instable national democracies, we need to work out criteria embracing the diversity of national legal orders. These criteria need to be abstract enough in order to comprise plurality and diversity of national legal orders. Imagine only that by far not all legal orders do have a constitutional court despite of having a sophisticated balance of power. Nevertheless, such criteria must be concrete enough to deliver results: the transnational balance of power must not be a vague and nebulous concept, falling short of delivering meaningful results when tested in a particular case. Otherwise, we risk being arbitrary or ineffective.

A preliminary outlook might be guided by the idea of helping democracies in crisis to help themselves. Too far reaching interventions might easily provoke serious backlashes from the respective populations. A case at hand is the reaction provoked in Austria when the EU was adopting sanctions 'against the will of the electorate'. Thus, a careful balance between doing nothing and intervening in a radical way must be found. The present article attempts to collecting bits and pieces in order to enable to glue the larger puzzle together of how a solution vested in the transnational balance of power could look like.

Judith Zinsmaier

Zwischen rationalem Konsens und Subjektivismus – Hannah Arendts normativer Meinungsbegriff

Der Begriff „postfaktisch" ist gerade in aller Munde. Fakten – so die Diagnose, die Medienvertreter und andere kritische Akteure unseren westlichen Demokratien stellen, – sind in unserem „Postfaktischen Zeitalter" bedeutungslos geworden, politisches Handeln orientiert sich hier allein am Gefühl. Populisten nutzen „Fake news" und „alternative facts", um gezielt Hetze gegen Journalisten und politische Gegner zu betreiben.

Angesichts dieser Diagnose fordern Kritiker des „Postfaktischen Zeitalters" häufig eine Rückkehr zu Fakten und Wahrheit. Damit simplifizieren sie die Problematik allerdings. Denn der Bezug auf Fakten allein reicht nicht aus, um das, was Politik ausmacht, angemessen zu beschreiben. Zwar muss politisches Handeln an „Fakten" rückgebunden sein, doch der Kernbegriff des Politischen ist der Begriff der Meinung.

Dieser Gedanke ist einer der Grundgedanken von Hannah Arendts politischer Philosophie. Die Bedeutung der Meinung ist das, was den Be-

reich des Politischen ihr zufolge von dem der Wissenschaft unterscheidet. In ihrem Aufsatz „Wahrheit und Politik" betont sie, dass es „der Austausch und Streit der Meinungen" ist, der „das eigentliche Wesen allen politischen Lebens [ausmacht]". Dabei unterscheidet Arendt zudem zwischen der „zwingende[n] Natur" von Wahrheiten und der „überzeugende[n] Natur" von Meinungen.

Eben dieser persuasive Charakter ist es nach Arendt, der Meinungen zu etwas genuin Politischem macht. Denn politisches Handeln zeichnet sich ihr zufolge dadurch aus, dass es auf eine Veränderung des Bestehenden abzielt. Und indem Meinungen versuchen, zu überzeugen, tun sie genau das: Sie stellen bestehende Zustände oder andere Meinungen in Frage. Die Wahrheit kundzutun zielt hingegen nicht immer schon auf eine Veränderung des Bestehenden ab. Wer die Wahrheit sagt, muss damit nicht unbedingt die Intention zum Infragestellen von Bestehendem verfolgen. Wahrheit ist für Arendt daher nicht genuin politisch.

Wer sich mit dem Politischen befasst, sollte im Anschluss an Arendt also die Meinungen in den Fokus rücken. In der politischen Philosophie wird die Meinung nun häufig aus der Makroperspektive heraus als die öffentliche Meinung thematisiert, in der die vielen Einzelmeinungen bereits aufgelöst sind. Sie soll dabei zumeist das Problem der Legitimation von Macht abstrakt lösen. Die Mikroebene der einzelnen Meinung findet dagegen häufig wenig Beachtung. Gerade mit Blick auf die aktuellen politischen Debatten scheint mir letztere Perspektive aber überaus gewinnbringend. Denn mit Blick auf das Erstarken des Populismus reicht die Beschwörung der Wahrheit allein nicht aus. Vielmehr müssen die (Einzel-) Meinungen in den sozialen Netzwerken und auf der Straße auf ihre Legitimität hin befragt und wenn nötig scharf verurteilt werden. Dafür aber braucht es normative Kriterien.

In meinem Vortrag möchte ich Hannah Arendts Meinungsbegriff und seine theoretischen Grundlagen vorstellen und zeigen, inwiefern er eben solche normativen Kriterien bereitstellt. Dabei möchte ich ihn von einem klassisch-liberalistischen Meinungsbegriff einerseits, und von Jürgen Habermas' am rationalen Konsens orientierten Meinungsbegriff andererseits abgrenzen.

Weil die Meinungsfreiheit einer der Grundpfeiler unserer modernen Demokratien ist, ist die Frage nach normativen Kriterien von Meinungen ein heikles Thema. Innerhalb der politischen Philosophie tut sich insbesondere die Tradition des klassischen Liberalismus schwer, Grenzen der Meinungsfreiheit zu begründen. Denn der theoretische Ausgangspunkt des Liberalismus ist das freie und autonome Subjekt, das so weit als möglich vor staatlichen Zugriffen geschützt werden soll. Die negativen Freiheiten des Individuums sind der Dreh- und Angelpunkt aller liberalis-

tischen Theorie. Die Meinungsfreiheit nimmt in diesem Zusammenhang einen sehr hohen Stellenwert ein. Dabei werden Meinungen nun häufig rein deskriptiv und subjektivistisch als das beschrieben, was das freie und autonome Individuum glaubt.

Wenngleich weder Arendt noch Habermas sich systematisch mit der Frage nach der Legitimität einer Meinung befassen, so lässt sich eine Antwort aus ihrer jeweiligen politischen Philosophie dennoch herauslesen. Dies liegt vor allem daran, dass der Ausgangspunkt ihres Denkens gerade nicht das freie und autonome Individuum der Tradition des politischen Liberalismus ist. Arendt und Habermas machen den Menschen nicht im Singular, sondern dezidiert im Plural zur Grundlage ihrer Philosophie.

Dieser grundlegenden Pluralität bleibt auch ihr jeweiliger Meinungsbegriff verhaftet. Für beide ist eine Meinung nicht das bereits vorhandene Interesse eines autonomen Individuums, das dann in einem weiteren Schritt in die Öffentlichkeit getragen wird. Individuum und Öffentlichkeit werden bei ihnen vielmehr als immer schon wechselseitig aufeinander bezogen gedacht.

Wenngleich Arendt und Habermas hierin übereinstimmen, so unterscheiden sich ihre konkreten Auffassungen darüber, was eine Meinung zu einer gerechtfertigten Meinung macht, doch beträchtlich. Während die Legitimität einer Meinung bei Habermas am Ideal des rationalen Konsenses bemessen wird, ist Arendts aus ihrer politischen Umdeutung der ästhetischen Urteilskraft Kants gewonnener normativer Meinungsbegriff gerade nicht am Kriterium der Rationalität ausgerichtet, dabei aber dennoch nicht – wozu ein klassisch-liberalistischer Meinungsbegriff tendiert – rein subjektivistisch.

Panel 33 (Chair: Ezo Di Nucci/Thomas Grote)

Freitag, 17. November 2017, 11.00 - 12.30

Raum:

Judith Simon

tba

Text folgt

Ezio Di Nucci

Dein Passwort, mein Fahrrad, Facebook, Trump und das Kontrollparadoxon

Text folgt

Hauke Behrendt

Wie sich Autonomie und Technik vertragen

Text folgt

Panel 34 (Chair: Jens Kertscher)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Birgit Beck

Zufällig (un-)moralisch? Zur Kontingenz der Conditio Humana als Grundlage der Moral

Anthropologische Argumente haben in bioethischen Debatten Konjunktur. Der Verweis auf die (biologische) menschliche Verfasstheit bzw. die (erste) „menschliche Natur" dient jedoch offenbar keiner einheitlichen Argumentationsstrategie.

Während etwa in der aktuellen Debatte um neue Techniken der Genom-Editierung und die damit verbundene Möglichkeit der Keimbahnintervention Habermas' gattungsethische Argumentation aufgegriffen wird, der zufolge die Kontingenz der natürlichen Lotterie, „geworden" statt „gemacht" zu sein, als notwendige Grundlage einer egalitären, universalen menschlichen Moral gilt, werden in der Debatte um moralisches Enhancement gerade die Defizite unserer natürlichen Disposition zur Moralität betont und eine kontrollierte Veränderung biologischer Voraussetzungen als unabdingbar zur Verhinderung globaler Katastrophen herausgestellt.

Wie verhält es sich nun mit der Zufälligkeit der individuellen Entstehung und genetischen Ausstattung? Ist diese der menschlichen Mo-

ralität zuträglich oder abträglich? Ist es sinnvoll, reziproke Anerkennung auf Kontingenz zu gründen? Und ist es umgekehrt plausibel, Menschen durch gezielte Interventionen moralischer machen zu wollen? Worauf gründet sich der jeweilige Anspruch, im wohlverstandenen Interesse „der Menschheit" zu argumentieren, die ansonsten aus beiden Sichtweisen heraus immensen Schaden erleiden würde? Weshalb soll die Menschheit in ihrer bisherigen oder in „verbesserter" Form überhaupt erhalten bleiben?

Der Beitrag vergleicht die angesprochenen Debatten hinsichtlich des jeweils postulierten Zusammenhangs zwischen biologischer Natur und Moral sowie des Einsatzes anthropologischer Argumente zur Stützung normativer Forderungen und vertritt die These, dass beide widerstreitenden Positionen ein begründungstheoretisches Dilemma beinhalten, da sie entweder auf starke teleologische Prämissen (Es soll Menschen geben, weil...) rekurrieren oder rein konditionale Voraussetzungen (Wenn man möchte, dass die Menschheit erhalten bleibt, dann...) annehmen müssen.

Eva Bobst

Über die Evidenzfunktion der moralischen Intuition in der Ethik

Auf moralische Intuitionen wird in unterschiedlichen sowohl theoretischen als auch praktischen philosophischen Debatten Bezug genommen. Diese Bezugnahme bringt einerseits das Bedürfnis mit sich, den Begriff möglichst einheitlich und treffend zu definieren und andererseits gilt es, die rechtfertigungstheoretische sowie epistemologische Rolle von moralischen Intuitionen in der Ethik zu klären.

Grundsätzlich scheint der moralischen Intuition das Problem der begrifflichen Unschärfe anzuhaften, was zu einer grundlegenden Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der Argumentation mit dem Konzept führt. Weitaus schärfer fällt die Kritik an der Bezugnahme auf moralische Intuitionen jedoch in Hinsicht auf ihre rechtfertigungstheoretische und epistemologische Rolle aus. Besonders kontrovers wahrgenommen wird sowohl die postulierte Selbstevidenz einer Intuition, als auch die Non-Inferenz (d. h. die Nicht-Ableitbarkeit von anderen mentalen Zuständen); nicht zuletzt aber auch die meistens in einem fundamentalistischen Rahmen begriffene Evidenzfunktion, welche moralische Intuitionen in der philosophischen Argumentation sowie in moralischen Abwägungsprozessen einzunehmen scheinen.

Thema dieses Vortrags wird ebendiese Evidenzfunktion sein. Ich möchte dafür argumentieren, dass die Evidenzfunktion von moralischen Intuitionen sehr viel weniger stark zu verstehen ist als oftmals angenommen, nämlich lediglich als prima facie gerechtfertigter Anfangspunkt moralischer Abwägungen und Überlegungen. Die moralische Intuition ist demnach ein mentaler Zustand mit initialer Glaubwürdigkeit, dessen propositionaler Gehalt sich auch als falsch (oder zumindest als irrelevant) erweisen kann. Diese schwächere Auffassung der Evidenzfunktion von moralischen Intuitionen hat den Vorteil, den gängigen Einwänden gegen fundamentalistische Ansätze entgegenzutreten ohne dabei der moralischen Intuition ihre epistemologische Signifikanz abzusprechen.

Katharina Sodoma

Moralischer Relativismus und moralischer Fortschritt

Die mit der Aufklärung verbundene Idee des moralischen Fortschritts als unaufhaltsam, linear und an die technisch-wissenschaftliche Entwicklung gebunden ist im 20. Jahrhundert in Verruf geraten. Trotzdem bleibt die Idee einer möglichen Verbesserung bestehender sittlicher Verhältnisse für viele Philosoph*innen sowohl als kritische Analysekategorie als auch als handlungsleitendes Motiv in moralischer Theorie und Praxis unverzichtbar. Der Themenkomplex gilt daher zu Recht als eine der größten Herausforderungen für den Relativismus, zumal zwei historisch bedeutende relativistische Denktraditionen – der Historismus und Thomas S. Kuhns Theorie wissenschaftlicher Revolutionen – untrennbar mit dem drohenden Verlust eines Fortschrittsbegriffs verbunden sind.

Auch im Bereich der Moralphilosophie hält sich die Annahme, dass eine relativistische Auffassung von Moral mit einem normativen Verständnis von moralischem Fortschritt unvereinbar wäre. Selbst wenn die Möglichkeit relativer Geltung moralischer Normen zugestanden wird und Relativismus nicht mit Nihilismus gleichgesetzt wird, bleiben Relativist*innen der Annahme der Gleichwertigkeit verschiedener moralischer Systeme verpflichtet. Insofern sich moralischer Wandel als Ablösung eines Systems durch ein anderes denken lässt, können Relativist*innen diesen Wandel nur als bloße Veränderung deuten und nicht als Veränderung zum Besseren.

Dagegen argumentiert J. David Velleman in seinem 2015 erschienen Foundations for Moral Relativism, dass relativistische Positionen – sofern es ihnen gelingt die relative Geltung moralischer Normen zu erklären – mit einer Konzeption moralischen Fortschritts nicht nur ver-

einbar sind, sondern diese bereits implizit enthalten. In meinem Beitrag möchte ich Vellemans Argument rekonstruieren, kritisch evaluieren und erkunden, was für eine Konzeption von Fortschritt sich daraus ergibt. Ich werde versuchen zu zeigen, dass diese Fortschrittskonzeption auch unabhängig von der Relativismusdebatte von Interesse ist.

Panel 35 (Chair: Eva Weber-Guskar)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Cordula Brand

Theoretische Grundlagen einer Organisationsethik

Moralisches Fehlverhalten von Organisationen ist nicht erst seit den jüngsten Skandalen in der Automobilindustrie ein gesellschaftliches Dauerthema, trotz der Etablierung von Ethik-Kodizes, Corporate-Social-Responsibility- und Compliance-Abteilungen und entsprechenden EU-Richtlinien. Es stellt sich immer wieder die Frage, wie in Organisationen strukturelle Veränderungen mit dem Ziel ethischer Verantwortlichkeit erreicht werden können. Aus der Perspektive einer angewandten Ethik lässt sich konstatieren, dass Veränderungen in Organisationen erst dann umfassend greifen können, wenn sie die Organisation als strukturierte Einheit berücksichtigen. Zugleich sind verschiedene Dimensionen der Ethik auf die konkreten Entscheidungs- und Handlungsfelder in Organisationen zu beziehen. Organisationsethik verlangt also den Bezug zur ethischen Theorieansätzen, ebenso wie den Bezug zu empirischen Erkenntnissen bzw. zu konkreten Kontexten in Organisationen.

Die Entwicklung und Umsetzung differenzierter Anwendungskonzepte ist die Aufgabe der Organisationsethik. Sie integriert Ansätze aus der Unternehmensethik, stellt die Frage nach einer verantwortungsbewussten Führung, bindet professionsethische Überlegungen ein, denkt über das Verhältnis von Ethik und Organisationskultur nach und entwickelt Strategien der Vermittlung ethischer Kompetenzen. Ein derartiges integratives Konzept kann das Ziel erreichen, Führungskräfte wie Mitarbeiter*innen zu befähigen, reflektiert mit Werte- und Normenkonflikten umzugehen, Verantwortung wahrzunehmen und dabei ihre eigene Integrität sowie die Integrität der Organisation zu bewahren bzw. zu stützen. Der Vortrag gibt einen kurzen Überblick über erfolgversprechende Instrumente ethischer Reflexion in Unternehmen, stellt dann den integ-

rativen Ansatz einer Organisationsethik vor und macht an einem Beispiel aus der unternehmerischen Praxis die Vorteile dieses Ansatzes gegenüber einer rein unternehmensethischen Perspektive deutlich.

Uta Müller

Anwendungsfragen der Organisationsethik: Zu den Grenzen ethischer Fallbesprechung

Modelle der ethischen Fallbesprechung dienen der strukturierten und transparenten Bearbeitung moralisch-ethischer Fragestellungen, Entscheidungssituationen und Konfliktfälle in Organisationen. Mit ihrem stufenförmigen Aufbau, welcher stets derselben Abfolge von Prozessschritten folgt, geben sie bestimmte, diskursethisch begründete Regeln der Gesprächsführung vor, die einen rationalen Verständigungs- und Abwägungsprozess ermöglichen sollen. Auf dessen Grundlage soll schließlich ein gemeinsamer Entwurf von Handlungsoptionen erfolgen, welcher den Entscheidenden und Verantwortlichen zur moralischen Orientierung und Entlastung dient.

Unser Vortrag geht der Frage nach, ob dieses organisationsethische Instrument problemlos aus seinem angestammten klinischen Setting entliehen und in Einrichtungen der sozialen Arbeit oder in Pflegeheimen eingesetzt werden kann, um auch dort auftretenden ethischen Frage- und Problemstellungen zu begegnen. Wir begründen unsere Zweifel daran mit einer Herausstellung derjenigen Strukturbedingungen, die das professionelle Geschehen sowie das Leben der zu Betreuenden in sozialen und Pflegeeinrichtungen in ethisch relevanter Hinsicht von den Bedingungen in Krankenhäusern unterscheiden. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen Organisationsziele und davon abgeleitet Unterschiede in der Interaktions- und Beziehungsdichte zwischen den Akteuren sowie der Gegenstand der professionellen Handlung. Damit sollte, so argumentieren wir, auch ein erweitertes Verständnis von „Anwendung" der Ethik einhergehen, welches den Anforderungen von normativer Reflexion in sozialen und Pflegeeinrichtungen gerecht wird. Auf Grundlage dieser Argumentation wird schließlich skizziert, inwiefern das Instrument der ethischen Fallbesprechung erweitert und verbessert werden könnte; dazu gehört u. a. dass verschiedene Reflexionsebenen und Wissensformen in der ethischen Abwägung Berücksichtigung finden sollten, die auch implizite und nicht-rationale Quellen ernst nehmen.

Romila Storjohann

Wie funktioniert unsere Begründungspraxis?

Wie funktioniert unsere Begründungspraxis? Auf welche Weise begründen wir? Oder, anders formuliert, wie kommen wir zu unseren artikulierten und geltungsorientierten Stellungnahmen in Reaktion auf jene Warum-Fragen, die an uns als handelnde Wesen gerichtet werden?

Im Vortrag soll der Prozess des Begründens als ein vielschichtiger Komplex von Aktivitäten vorgestellt werden: Begründungsprozesse umfassen Phasen der Abwägung verschiedener Gründe ebenso wie Phasen der Deliberation mit anderen begründenden Wesen wie auch Phasen der stillen Kontemplation. Voraussetzung für Begründungen ist neben der Sensibilisierung für die Gültigkeit von Gründen auch und vor allem die Sensibilisierung für berechtigten Zweifel. Gelungene Begründungsprozesse erfordern intellektuelle Redlichkeit. Dabei stellen scheinbar unhintergehbare Konstanten, wie genetische Anlagen, kulturelle Prägungen oder unvermeidbare Umwelteinflüsse, eine grosse Herausforderung für das begründende Subjekt dar.

Mit Verweisen auf unter anderem Thomas Nagel, Charles Taylor, Julian Baggini, Ernst Tugendhat sowie Charles S. Peirce soll der Fokus auf einen prozessorientierten Begriff von Rationalität gerichtet werden. Dadurch soll ein besseres Verständnis davon erlangt werden, auf welche Weise Personen im Sellarschen Raum der Gründe leben.

Panel 36 (Chair: Gianluigi Segalerba)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Donata Romizi

Was ist das Philosophische an der Philosophischen Praxis?

Die Philosophische Praxis ist eine relativ neue Richtung der Philosophie, die sich in den letzten 30 Jahren rasch verbreitet hat (theoretische Grundlagen in: Achenbach 2010). Sie umfasst zwei Hauptbereiche: die sog. philosophische Lebensberatung und das Philosophieren in der Öffentlichkeit (für einen Überblick: Staude 2010). Obwohl Weltkongresse zur Philosophische Praxis seit 1992 regelmäßig stattfinden (Lahav – Da Venza Tillmann 1995) und trotz der mittlerweile ausgiebigen Literatur

über das Thema, bleibt die Identität dieser Disziplin immer noch sehr unscharf definiert.

Was für eine Form des Philosophierens ist die Philosophische Praxis? Inwiefern kann sie von den üblichen Standards der akademischen Philosophie abweichen und trotzdem das Prädikat „philosophisch" für sich reklamieren (vgl. z.B.: Achenbach 1984 u. Raabe 2000)? Inwiefern ist eine philosophische Lebensberatung, eben, „philosophisch", und nicht z.B. psychotherapeutisch (vgl. z.B. Mijuskovic 1995)? Was ist „das Philosophische" an der Philosophischen Praxis (vgl. z.B. Gutknecht 2006)?

In dem gegebenen Zeitrahmen (20 Minuten) wird es unmöglich sein, die ganze Diskussion über dieses Thema auch nur ansatzweise wiederzugeben. Ich werde also nur einige Aspekte (z.B. die Abgrenzung von der Psychotherapie und von der akademischen Philosophie) fokussieren und ausgewählte Anregungen aus der einschlägigen Literatur unter die Lupe nehmen: Ziel ist, mit Bezug auf die Hauptfrage (was das Philosophische an der Philosophischen Praxis sei) zumindest einige fundamentale Eckpunkte herauszuarbeiten. Im kantschen Jargon formuliert: es gilt, einige Möglichkeitsbedingungen dafür festzumachen, dass die/eine Philosophische Praxis als „philosophisch" betrachtet werden kann.

Wulf Loh

Ein praxistheoretisches Modell von Privatsphäre

In Bezug auf die Frage, wann eine Handlung, Überzeugung, Information etc. privat ist, haben sich verschiedene Konzeptionen entwickelt: Abschottungs- und Nichtbeeinflussungstheorien, Kontroll- und Begrenzungstheorien, sowie einige Hybrid- und Bündeltheorien, die mehrere dieser Aspekte kombinieren (Moor 2001). Alle diese Theorien sind in der einen oder anderen Weise nicht vollständig phänomenadäquat bzw. führen zu unerwünschten Ergebnissen darüber, was etwas zu einer Privatsache macht (Tavani 2007). Aus diesem Grund soll in diesem Vortrag ein praxistheoretisches Modell von Privatheit entwickelt werden, dass den Begriff der Privatsphäre sowohl in dezisionaler, informationeller und lokaler Hinsicht erklären kann (Rössler 2001).

Kurz gesagt werde ich dafür argumentieren, dass Privatheit eine Eigenschaft ist, die sozialen Praktiken zukommt. Eine Praxis P ist für A dann privat, wenn:

- entweder A in der Lage ist, andere Personen, die in einer bestimmten Instanziierung von P lediglich Publikumsrollen innehaben, nicht als „Standardautorität" (Stahl 2013) in Bezug auf ihre praxisspezifische Leistungsrolle L, anerkennen zu müssen;

- oder wenn A in Praktiken, in denen sie verdatet wird, nicht nur in einer Publikumsrolle anerkannt wird, sondern in ihrer Leistungsrolle als verdatete Personen von den anderen Inhabern von Leistungsrollen (insbes. datensammelnde und -auswertende Akteure) als Standardautorität in Bezug auf die Praxis anerkannt wird.

Mit einem solchen praxistheoretischen Modell geht eine Reihe von Vorteilen einher: Zum einen zielt es nicht notwendig auf Autonomie oder Abschottung, sondern kann auch die Dimension der sozialen Anerkennung anderer aufnehmen, die besonders bei den Post-Privacy-Verfechtern im Mittelpunkt steht (Heller 2011). Zum anderen lassen sich gerade im Bereich der informationellen Privatheit Kontexte, in denen die Verdatung einer Person ohne deren Wissen geschieht, als pathologisch beschreiben, da Praxisteilnehmerinnen immer in Praktiken, in denen sie Leistungsrollen einnehmen, als Standardautorität anerkannt sein müssen (Stahl 2013).

Ruth Spiertz

Skeptische Ethik? Der Offene Skeptizismus als Prinzip eines zeitgemäßen Lebenskonzepts

In seinem Werk „Skeptische Ethik" aus dem Jahr 1975 hält Wilhelm Weischedel den Skeptizismus für das Movens und Ziel der Philosophie-geschichte. Das „Zeitalter des Nihilismus", das er mit Nietzsche anbrechen sieht, verstärkt für ihn die Erfahrung der Fraglichkeit bis zum Äußersten und lässt nur eine skeptische Lösung möglich erscheinen.

Da aber aus dem Skeptizismus als Prinzip einer (Skeptischen) Ethik keine ethischen Anweisungen ableitbar sind, entscheidet sich Weischedel für zwei Strategien: erstens für eine offene Form des Skeptizismus, um eine Selbstwiderspruch zu vermeiden, und zweitens für das Herabbrechen des Skeptizismus auf die Ebene eines konkreten Menschen – eben des Skeptikers, um aus der Berührung mit der Wirklichkeit Maximen einer Skeptischen Ethik ableiten zu können.

Ich knüpfe in meinem Vortrag an Weischedels Offenen Skeptizismus an, weil ich der Meinung bin, dass sich die Situation im 21. Jahrhundert hin-sichtlich der Erfahrung der Fraglichkeit noch weiter verschärft

hat und ich Weischedel darin zustimme, dass der Offene Skeptizismus immer noch die voraussetzungsärmste Antwort auf diese Erfahrung ist.

Allerdings weiche ich von Weischedels Position insofern ab, als ich sein Begründungsproblem, das den Entschluss zum Skeptizismus behandelt, in neuartiger Weise bewerte. Dazu ordne ich diesen Grundentschluss anders ein und versuche dabei, Begründungslücken zu schließen.

Neu ist außerdem die Anwendungserweiterung der zwölf skeptischen Haltungen, die Weischedel aus den drei ethischen Grundhaltungen der Verantwortlichkeit, der Abschiedlichkeit und der Offenheit ableitet. Hier ist meine Intention, diese Haltungen auf ihre Plausibilität und Anwendbar-keit in Bezug auf die neuartigen ethischen Probleme des 21. Jahrhunderts zu überprüfen.

Dieser Vortrag ist Teil eines Buchprojekts.

Panel 37 (Chair: Lukas Sparenborg)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Lukas Naegeli

Intra- und extramoralische Strategien zur Mässigung der Moral

Moralische Werte und Gründe scheinen zwar einerseits von grosser Bedeutung zu sein, so dass man auch zur Ansicht neigen könnte, wir müssten stets so moralisch gut wie möglich handeln. Wenn wir uns aber andererseits vorstellen, wie unser Leben als moralisch Heilige aussähe, dann wirkt das entstehende Bild, wie Susan Wolf (1982) argumentiert, sehr unattraktiv. Daher sollten wir versuchen, die Moral in einer Weise zu mässigen, die sowohl der intuitiven Stärke moralischer Gründe als auch der intuitiven Unattraktivität moralischer Heiligkeit Rechnung trägt.

Dazu lassen sich intra- und extramoralische Strategien verfolgen: Entweder man entwirft eine Moraltheorie, die die beiden Desiderata erfüllt, oder man entwickelt eine Auffassung darüber, wie wir mit Moraltheorien umgehen sollten, die denselben Effekt hat. Gemäss extramoralischen Strategien verlangt die Moral zwar womöglich, dass wir als moralisch Heilige leben, zugleich aber ist ihre Autorität eingeschränkt. Alles in allem haben wir trotzdem ausreichende Gründe dafür, keine moralisch Heiligen zu sein. Intramoralischen Strategien zufolge ist es demgegenüber manchmal moralisch zulässig, in moralisch suboptimaler Weise zu handeln. Sollte sich also eine solche Strategie als erfolgreich

erweisen, dann müssen wir nicht einmal aus einer moralischen Perspektive zu moralisch Heiligen werden.

Nachdem in meinem Vortrag zunächst deutlich geworden ist, wie die beiden Strategien zur Mässigung der Moral zu verstehen sind und warum es hilfreich ist, sie zu unterscheiden, soll anschliessend dafür argumentiert werden, dass intramoralische Strategien vielversprechender sind als extramoralische. Dabei möchte ich mich zum einen kritisch mit Dale Dorseys (2016) Verteidigung einer Beschränkung der moralischen Autorität auseinandersetzen und zum anderen darlegen, weshalb die Verfolgung einer intramoralischen Strategie zumindest prima facie plausibel ist.

Katharina Kaufmann

Rekonstruktion und Kritik des Begriffs der Ungerechtigkeit bei Judith Shklar

Dieses Paper wird den Begriff der Ungerechtigkeit bei Judith Shklar rekonstruieren und kritisch untersuchen, um seinen theoretischen Nutzen für die Kritik an klassischen Gerechtigkeitskonzeptionen auszuloten.

Shklar definiert Ungerechtigkeit in Abgrenzung zum Begriff des Unglücks. Fälle von Unglück sind demnach sowohl objektiv erkennbar als auch unparteilich. Ein Unglück wie beispielsweise eine Naturkatastrophe könne schließlich jedem widerfahren. Im Unterschied dazu sei Ungerechtigkeit in gewisser Weise „parteilich", da es einen Akteur gibt, der die Ungerechtigkeit intendiert oder zumindest in Kauf nimmt. Zudem enthalte die Ungerechtigkeit eine subjektive Dimension, die das Unglück nicht habe, da es ohne die „Stimme des Opfers" nicht möglich sei zu entscheiden, ob jemandem ein Unglück oder eben doch eine Ungerechtigkeit widerfahren sei.

Dieses Kriterium ist allerdings problematisch. Dies bedeutete nämlich, dass es keine Ungerechtigkeit geben kann, wo Personen sich nicht als Opfer einer solchen identifizieren. Beispielsweise in Fällen adaptiver Präferenzen, in denen Personen zwar offenkundig ungerecht behandelt werden (z.B. aufgrund starker sozialer Konventionen hinsichtlich des Geschlechts), ohne dies selbst als ungerecht zu empfinden, könnte man dieser Definition zufolge also nicht von Ungerechtigkeit sprechen, obwohl es eine verantwortliche Instanz (personal oder strukturell) dieser Ungleichbehandlung gibt. Die Stimme des Opfers kann also keine notwendige Bedingung für die Diagnose einer Ungerechtigkeit sein. Zu-

gleich ist die Stimme des Opfers auch keine hinreichende Bedingung für die Feststellung von Ungerechtigkeit: So könnte die Klage darüber, ungerecht behandelt worden zu sein, auch pathologischer Natur sein, ohne sich an äußeren Umständen rechtfertigen lassen zu können. Ausgehend von diesem Zwischenergebnis stellt sich also die Frage nach der theoretischen Nutzbarmachung des Shklar'schen Begriffs der Ungerechtigkeit.

Claudia Pawlenka

Über den Wert der Natürlichkeit und sein Verhältnis zu den Werten Authentizität, Ursprünglichkeit und Echtheit

Natürlichkeitssätze spielen im Verbund mit den Werten Authentizität, Ursprünglichkeit und Echtheit in weiten Teilen der Bio- und Medizinethik eine zentrale Rolle. Der Rekurs auf das „Natürliche" wird gleichwohl zumeist kritisch gesehen und als normativer Begriff abgelehnt. Ziel des Beitrags ist es, für die Bereiche des Sportdopings und des Neuroenhancement von Emotionen den Wert des Natürlichkeit als abgeleiteten Wert zu verteidigen und sein Verhältnis zu affinen Werten wie Authentizität, Ursprünglichkeit und Echtheit zu klären. Während der Wert der Natürlichkeit umstritten ist und vor allem im Bereich des Sports eine bedeutende Rolle spielt, erweist sich der Begriff der Authentizität als ein normativ akzeptiertes Ideal, welches jedoch kontextsensitiv und inhaltlich schwer zu bestimmen ist. Im Gegensatz zu den Verhältnisbestimmungen in der medizinethischen Diskussion um das Neuroenhancement von Emotionen wird in diesem Beitrag die These vertreten, dass sich die Begriffe Natürlichkeit und Authentizität weder gegenseitig ausschließen noch inhaltlich deckungsgleich sind, vielmehr beide Begriffe ihre Berechtigung haben und aufeinander bezogen sind: Die deskriptive Unterscheidung natürlich/ künstlich ist mittelbar auch normativ bedeutsam für die evaluative Unterscheidung authentisch/nicht-authentisch, insofern gezeigt werden kann, dass eine natürliche Genese von psychischen Befindlichkeiten, Emotionen oder Zuständen eher mit einem Zugewinn an Authentizität verbunden ist, während eine künstliche Genese von Emotionen eher einen Verlust an Authentizität zur Folge hat. Ausgehend von der Frage nach der Rechtfertigung des Dopingverbots und der Idee des Sports, welche in der Perfektionierung der natürlichen Begabungen des Menschen liegt, soll gezeigt werden, dass die Vorzugswürdigkeit des Natürlichen darüber hinaus auch für den Bereich des Neuroenhancement von Emotionen geltend gemacht werden kann.

Panel 38 (Chair: Kerstin Weich)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Jonathan Jancsary

EU-ArmutsmigrantInnen oder das (neue) Un-zuhause-Sein in der „Multitude"

In seinem Werk „Grammatik der Multitude" stellt Paolo Virno die beiden Begriffe „Volk" (Thomas Hobbes) und „Multitude" (Spinoza) einander gegenüber, wobei sich die Multitude dadurch auszeichnet, dass sie eine Vielheit ist, die niemals in einer Einheit aufgeht – soziologisch könnte man von einer spezifischen Form der Individualisierung sprechen. Das Volk wiederum ist die Einheit oder der starke (National-)Staat, der in der Lage ist, Sicherheit zu gewähren und einen allgemeingültigen Rahmen für das soziale Verhalten zu schaffen. Virno bezeichnet beide Zustände in Anlehnung an Heidegger als Seinsweisen und ist der Überzeugung, dass die neue Seinsweise der Multitude bereits angebrochen ist und jene des Volkes sukzessive ersetzt.

Versucht man diesen Übergang der Seinsweisen empirisch zu fassen, scheint es derzeit ein gutes Beispiel zu geben: In den letzten Jahren ist es in Österreich, vor allem auch in kleinen, ländlichen Regionen wie Vorarlberg, zu einem Zuzug von so genannten „EU-ArmutsmigrantInnen" gekommen, die ihren Lebensunterhalt im Wesentlichen durch Betteln, das Verkaufen von Straßenzeitungen und andere Gelegenheitsjobs bestreiten. Dies hat dazu geführt, dass der bislang kontrollierte öffentliche Raum „aufgebrochen" und für die heimische Bevölkerung „un-heimlich" geworden ist. An diesem Beispiel lässt sich archetypisch darstellen, was geschieht, wenn die Kontrolle des „Volkes" durch ein einbrechendes „Ereignis", also durch die Neurahmung der Perspektive, mit deren Hilfe die subjektive Lebenswelt wahrgenommen und interpretiert wird (Heidegger/Zizek), verloren geht und die Seinsweise der Multitude Einzug hält. Die zentralen Momente der „Furcht", der „Angst" und der „Sorge" werden virulent, und die Gesellschaft versucht in unterschiedlicher Form mit der neuen Situation umzugehen (z.B. die Wiedererlangung des frühen Zustandes durch eine Vertreibungspolitik).

Das Ziel dieses Vortrags ist somit die direkte Anwendung der Virno'schen Unterscheidung von „Volk" und „Multitude" auf die Situation der EU-ArmutsmigrantInnen, um eine neue Perspektive auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse zu gewinnen.

Ulrich Wagrandl

Integration oder Indoktrination: Die „Werte- und Orientierungskurse" für Flüchtlinge

Liberale Demokratien entkommen dem Dilemma nicht, ihrem liberalen Anspruch gemäß möglichst wenig an kultureller Identität vorgeben zu wollen, eine solche aber in gewissen Maß vorauszusetzen und obendrein von Fremden zu erwarten, sich Stücke dieser kulturellen Identität auch anzueignen. Das bezieht sich vor allem auf die kulturellen und sozialen Grundlagen der liberalen Demokratie selbst und insbesondere auf alle, die sich hier niederlassen wollen – nicht nur auf solche, die die Staatsbürgerschaft anstreben.

Wir brauchen also eine normative Theorie der Integration: Was darf der Staat von Neuankömmlingen fordern, was darf er nicht? Hier geht es nicht um Immigration: Wer ins Land kommen und sich niederlassen darf, ist vom Problem zu trennen, wie diejenigen, die sich (legal oder illegal) niedergelassen haben, Teil dieser Gesellschaft werden können. Dabei setze ich voraus, dass die Integration von Fremden an sich wünschenswert ist. Ebenso ist klar, dass Integration keine rein staatliche Aufgabe ist, sondern Anstrengungen und (mitunter auch schmerzhafte) Umstellungen von allen Seiten erfordert.

Hier geht es vielmehr um die Frage, wie viel an Integration in einer liberalen Demokratie vom Staat betrieben werden kann, und wann das ganze Unternehmen in Indoktrination kippt. Die sogenannten „Werte- und Orientierungskurse", die neuerdings für Asylberechtigte angeboten werden, sind dafür gutes Anschauungsmaterial. Was wird in diesen Kursen gelehrt, wie wird es gelehrt, und wie misst man, ob der Kurs bestanden wurde? Keine bloß akademischen Fragen, hängt doch der Bezug der Sozialhilfe mittlerweile vom Absolvieren solcher Kurse ab.

Dabei dürfte unstrittig sein, dass solche Kurse die Grundlagen des Rechts- und Verfassungssystems beinhalten müssen. Aber wie sollen diese vermittelt werden: Affirmativ oder informativ? Sollen die Teilnehmenden die liberale Demokratie am Ende des Kurses bloß kennen, oder auch gut finden? Zielen die Kurse auf Wissens- oder Wertevermittlung? Schon ihrem Namen und vor allem ihrer politischen Intention nach auf letzteres. Die Kurse sollen dazu führen, die Werte einer liberalen Demokratie nicht nur kennenzulernen, sondern auch für sich persönlich zu übernehmen. Die Kurse verlangen also mitunter, seine eigene Weltanschauung, und damit einen Teil seiner Identität zu ändern – Dinge zu akzeptieren, die man vorher nicht akzeptierte und umgekehrt. So stellen sich die Kurse als Übergriff der Legalität auf die Moralität dar: Gesetzestreues Verhal-

ten innerhalb der liberalen Demokratie ist nicht genug, man muss diese liberale Demokratie auch noch innerlich akzeptieren, bzw wird es zum legalen Verhalten, die liberale Demokratie moralisch anerkannt zu haben. Ob und wie das gerechtfertigt ist, wird mein Vortrag erkunden.

Franziska Paulmann

Institutionelle positive Hilfspflichten als Gerechtigkeitspflichten

Dieser Vortrag stellt den „work in progress" in der Annährung meines Dissertationsthemas zu positiven Hilfspflichten in der Debatte um Fluchtbewegungen am Beispiel der Flucht über das Mittelmeer zum europäischen Festland dar, welches ich seit Oktober letzten Jahres verfolge. Thematisch möchte ich mich in dem Vortrag vor allem mit der Frage auseinandersetzen, ob positive Pflichten ebenso wie negative Pflichten, die klassische Trennung der beiden für diese Frage vorläufig vorausgesetzt, als starke Gerechtigkeitspflichten verstanden werden können. Sollte diese Frage positiv beantwortet werden können, so möchte ich des Weiteren darüber diskutieren, unter welchen Umständen sie sich von Wohltätigkeitspflichten oder supererogatorischen Handlungen unterscheiden und daran anschließend auch, in wie fern die zuvor angenommene Unterscheidung beider Pflichtarten sinnvollerweise aufrecht zu erhalten ist.

Eingebettet ist die Debatte nach positiven Pflichten in ein interessensbasiertes Verständnis von Menschenrechten. Mit einem Verständnis von Menschenrechten steht das Problem der Trägerschaft von Pflichten in Verbindung, wenn diese kollektiven Akteuren wie Staaten oder supranationalen Institutionen zugeschrieben werden (sollten). Der Schwerpunkt der Überlegungen zum Zeitpunkt des Vortrags soll die Basis für die anschließende Behandlung situationsspezifischer Probleme der Flucht darstellen. Dabei wird es dann vor allem darum gehen, die verschiedenen moralischen Rechtsansprüche unterschiedlicher individueller und kollektiver Akteure miteinander in Beziehung zu setzen, um die spezifischen moralischen Rechtsansprüche und bestehenden Pflichten ausweisen zu können. Abschließend sollen diese Überlegungen in ein Konzept struktureller Verantwortung überführt werden, um bestenfalls für eine starke positive Hilfspflicht seitens kollektiver Akteure gegenüber Flüchtenden zu argumentieren.

Eingebettet ist die Debatte nach positiven Pflichten in ein interessensbasiertes Verständnis von Menschenrechten. Damit in Verbindung steht das Problem der Trägerschaft von Pflichten, wenn diese kollektiven Akteuren wie Staaten oder supranationalen Institutionen zugeschrieben werden (sollten). Der Schwerpunkt der Überlegungen zum Zeitpunkt des

Vortrags soll die Basis für die anschließende Behandlung situationsspezifische Probleme der Flucht darstellen. Dabei wird es dann vor allem darum gehen, die verschiedenen moralischen Rechtsansprüche unterschiedlicher individueller und kollektiver Akteure miteinander in Beziehung zu setzen, um die spezifischen moralischen Rechtsansprüche und bestehenden Pflichten ausweisen zu können. Abschließend sollen diese Überlegungen in ein Konzept struktureller Verantwortung überführt werden um bestenfalls für eine starke positive Hilfspflicht seitens kollektiver Akteure gegenüber Flüchtenden zu argumentieren.

Panel 39 (Chair: Gunter Graf)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Monika Platz

Verletzlichkeit als Rechtfertigungsgrund für Institutionen am Beispiel Schule

Schule und kindliches Wohlergehen werden häufig als Antipoden betrachtet und die Schulpflicht gilt als paternalistische Maßnahme par excellence. Was bedeutet dies mit Blick auf die Verletzlichkeit von Kindern? In meinem Vortrag argumentiere ich dafür, dass Institutionen die Verletzlichkeit ihrer Mitglieder in adäquater Weise berücksichtigen können und genau daraus ein Rechtfertigungsgrund für ebendiese Institutionen erwächst. Ich werde dies am Beispiel der Schule zeigen, wobei das Argument in ähnlicher Weise für andere Institutionen und Personengruppen gilt. Dabei konzentriere ich mich auf zwei Aspekte: Zum einen stellt die Schule einen wichtigen Schutzraum gegenüber dem elterlichen Einfluss dar und zum anderen ist sie dazu geeignet, den Wert der Bildung mit Rücksicht auf die Verletzlichkeit des Kindes zu realisieren.

Kinder sind – je jünger umso mehr – von ihren Erziehungsberechtigten abhängig, was eine Form der Verletzlichkeit darstellt. Kinder sind nur begrenzt dazu in der Lage, sich dem Einfluss des Elternhauses zu entziehen. Umso wichtiger ist es, ihnen entsprechende Freiräume zu eröffnen. Erziehungs- und Bildungsreinrichtungen können solche Freiräume bieten. Sie ermöglichen einerseits einen kritischen Blick auf das Eltern-Kind-Verhältnis durch Dritte. Andererseits können sie Kinder selbst dazu anregen, ihr Verhältnis zu den Eltern zu reflektieren, beziehungswei-

se bieten sie eine Anlaufstelle für Kinder, die zu Hause Probleme haben. Allerdings sind auch Schulen in ihrer Ausgestaltung durch eine Machtasymmetrie gekennzeichnet. Vermittels ihrer funktionalen Ausrichtung auf die Realisierung des Wertes der Bildung hin bringt die Schule jedoch eine wichtige Voraussetzung dafür mit, Kinder vor Machtmissbrauch und ungerechtfertigtem Paternalismus zu schützen. Im Gegensatz zur Eltern-Kind-Beziehung beruht die Lehrerin-Schülerin-Beziehung nicht auf diffuser wechselseitiger Zuneigung, sondern auf einem klar umrissenen sozialen Rollenverhältnis. An Rollen sind Rechte und Pflichten geknüpft, die es ermöglichen, Verstöße klar zu benennen und zu sanktionieren. In moralischer Hinsicht geboten und erlaubt sind nur solche Handlungen, die den der Rolle zugrunde liegenden Wert verwirklichen. Entscheidend ist dabei, dass der grundlegende Wert „Bildung" nicht isoliert verstanden wird, sondern als in einem konstitutiven Verhältnis mit dem aktuellen und zukünftigen Wohlergehen des Kindes stehend. Bildung und Wohlergehen schließen sich nicht aus und eine Schule, die auf beide Werte verpflichtet ist, ist mit Blick auf die Verletzlichkeit von Kindern moralisch gerechtfertigt.

Gunter Graf und Gottfried Schweiger

Verletzlichkeit als dynamische Kategorie

Text folgt

Panel 40 (Chair: Norbert Paulo)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Ananya Vajpeyi und Volker Kaul

Populism and Identity

After the first wave of nationalism and ethnic conflicts in Eastern Europe after the fall of the Berlin Wall, with Brexit and the US presidential election new forms of exclusive populism not only reached the center of the Western world but also put at risk core assumptions of the Western liberal model, namely pluralism and tolerance. The question is what con-

tributes to the decline of difference capital, to use a term reminiscent of Robert Putnam's studies on social capital.

There is a long-lasting critique of liberalism on the grounds of nationalism and identity from both the right and the left. Whereas the communitarian right criticizes the lack of the common good in liberal theory (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel), the communitarian left sustains that liberalism depends upon prerequisites, which it cannot guarantee itself. Their argument is that the welfare state and redistributive justice presume a level of cohesion and trust that only a common national identity can provide (Michael Walzer, David Miller). Are we therefore in front of a case of liberal overstretch? And how does communitarianism fare with regard to pluralism?

The communitarian thesis is that the liberal, cosmopolitan elite simply asked too much from the common citizens. According to the communitarian reading, the neoliberal economic policies of open borders, labor market and trade liberalization, deregulation and last but not least globalization have come to alienate the electorate from the political elite and have allowed ruthless populists to exploit widespread sentiments of displacement and insecurity. Therefore communitarians propose to give up on pathological forms of individualism and to put back the community and its identity at the center of politics. Liberals respond that it is nothing but wrong that liberalism ignores the importance of national and religious identity and that populism, on the contrary, has its very roots in the new nationalism promoted by communitarians – communitarianism paves the way for populism.

Liberals do not argue that cultural identities are mere illusions, but that whatever form these identities take it is wrong to conceive individuals as belonging to only one group. We, individuals, have many collective identities – gender, profession, sexuality, nation, ethnicity, race, religion etc. –, that communitarians with their narrow focus on the community tend to overlook (Appiah, Barry, Scheffler, Sen). Moreover, even if we should grant that individuals belong to just one group, it is not clear that that group really exists. All collective identities are differentiated and hybrid to the extent that it makes no sense to speak of THE German, Muslim, Jew etc. (Bhabha, Derrida). As a conclusion, if populists can still refer convincingly and legitimately to THE nation, this is only due to communitarianism and its misconception of cultural identity.

Now the point seems to be well taken, since who could deny that we are not only Germans, but also black, women, lawyers, mothers, protestants etc.? And who could deny that there are German punks, conservatives, socialists etc.? Communitarians rebut that liberals clearly engage in sophisticated logical arguments, but that they fail to see the

point, namely that people value their communities, are responsible for their co-citizen and have obligations of solidarity in their regard. In the liberal theory of identity all these important aspects that constitute an individual sense of her- or himself are simply talked away. Eventually in liberal theory it is not quite clear why we have a sense of belonging at all. And this is precisely the reason why populists have such an easy game in manipulating questions of nationalism.

Yet, the problem is that when communitarians give an account of the ethics of identity, their conception risks to collapse into some version of populism. Charles Taylor argues that culture constitutes the self in so far culture reveals the truth of a successful ethical life. However, any conception of culture in terms of truth risks to give rise to the often quoted "clash of civilizations." Alasdair MacIntyre, on the other hand, defends a narrative conception of identity according to which we fulfill our human nature living up to the expectations our respective social roles bring with. Again, also this might feed into the anti-pluralist narrative of populists. Last but not least, Wittgensteinians see the community as the foundation of any possible language and social practice (P. Winch). But also radical cultural relativism might give rise to explicit policies of marginalization of minorities.

This paper is trying to propose a way out of the stalemate between liberals and communitarians. I am going to defend the communitarian critique of liberal conceptions of identity arguing that individuals turn sterile in liberal theory. Yet, at the same time I question communitarian foundations of identity suggesting that they unnecessarily wind up questions of identity with truth. Last but not least, I will line out an alternative, substantial theory of identity that it is rooted in empiricism and show why it is not vulnerable to populist forms of nationalist manipulation.

Frodo Podschwadek

Inoculation Against Populism: Media Competency and Political Autonomy

Contemporary liberal democratic societies are characterised by a pluralism of values, aligned along axes of religion, class, education, and other criteria. However, despite deeply disagreeing about the meaning of life and ethical conceptions of the good citizens still share a common ground with their fellow citizens, including shared notions of political autonomy and equality.

Unfortunately, citizens who acknowledge the fact of value pluralism and respect their fellow citizens are still capable of making bad political decisions. For many observers, some of the major political events in the last year such as "Brexit" and the presidential election in the United States have been examples of such bad decisions, either economically, politically, or morally. Nevertheless, it seems unlikely that the majority involved in these events suddenly jettisoned all their liberal democratic values and ceased to respect their fellow citizens completely.

One reason for these outcomes certainly is the information on which citizens base their decisions. Nowadays, citizens' choices depend to a great extent on information acquired via various kinds of media, from traditional mass media like newspapers and television to internet-based social media platforms. The problem with this fact of modern life is, however, that due to their structure the information the media provide is necessarily flawed in various ways.

Media information is by its own nature incomplete. Relevant political processes often take longer than the media are willing to dedicate coverage to them before new stories make the headlines, and media outlets pre-select and present only a very limited range of topics as newsworthy – a range of relevant topics might never catch citizens' attention. Further distortion is added by agenda setting and framing effects. Even framing that is not intentional but merely based on journalists' and editors' own biases can have significantly disadvantageous effects on public opinion. As a result, incomplete, biased, or heavily framed information can undermine citizens' political autonomy and leave them more susceptible to populist campaigning.

Limited and distorted information is, of course, a problem with autonomous decisions in general. However, it becomes particularly relevant in political contexts, where the results of people's decisions do apply to the political community as a whole. Hence political theories like e.g. public reason liberalism assign a particular moral responsibility to citizens to base their decisions on reasons that their fellow citizens can accept as justificatory. In order to meet this requirement, citizens need to rely on media information as well. One way to provide a certain quality of media information is the regulation of its sources, which throughout the 20th century have been traditional so-called "one-tomany" mass media – institutions or companies that distribute information to a vast audience. In a liberal state, regulation of information distribution can, however, contribute only to a limited extent to securing quality of media information. Especially selection and framing effects are hard to regulate on the ground of liberal or democratic principles.

Furthermore, political information is nowadays distributed to a growing extent over the "many-to-many" structure of the internet. Websites, blogs, and social media platforms have become important information sources for citizens, comparable in their influence with newspapers and television. The decentralised and open structure of internet-based platforms makes it even harder for states to regulate without effectively establishing a censorship system which would hardly be compatible with liberal democratic values.

Due to these considerations it seems difficult for the liberal democratic state to effectively combat (through regulatory means) certain kinds of information that threaten both the state's stability as well as the political autonomy of its citizens. An alternative – and perhaps more effective – measure for the liberal democratic state could be to provide its citizens with improved media competency.

This would mean educating future citizens to enable them to assess information in regard to various dimensions that are problematic: a) The amount of information conveyed by single news items will be limited. Although it seems almost trivial, citizens have to remember this when judging the value of a piece of information as a reason for their choices. This kind of awareness might also encourage citizens to seek out more material from a variety of sources.

b) Information given by media is already pre-selected and framed. These effects will influence the audience's evaluation of the information. Technological side effects such as "filter bubbles" can contribute to a more general framing of one's information environment. Citizens have to be aware of these effects and should know about their origins, again to enable them to assign epistemic weight to the pieces of information more accurately.

c) Information limitations, agenda setting, and framing will in many cases be amplified by cognitive shortcuts and biases that are part of human psychology and influence the reception of media information. Although this cannot be completely avoided, it is important to raise citizens' awareness of their own psychological limitations.

Briefly put, the liberal democratic state has to make its citizens more sceptical about their information environment and equip them with the necessary cognitive tools to assess the information they have.

At this point, one might want to argue that by adopting an education plan for information assessment the state endorses certain ideals of deliberation and individuality which makes a purely political conception of autonomy collapse into a much more substantial, ethical one. Such a shift poses a problem for liberal theories aiming for justificatory neutrality of the state.

However, this worry seems groundless. Basic communication skills are necessary for any citizen in order to be able to participate in mutual cooperation and media competency should be understood as another basic cultural skill which citizens need to gain access to contemporary political discourse. Citizens lacking it are more prone to fall for populist propaganda, which results in an impairment of their political autonomy and possibly even to a loss of stability for affected liberal democratic societies. Therefore, enabling citizens to evaluate political information must be in the common interest of anyone who shares the ideal of a stable, liberal society and politically autonomous citizens.

Panel 41 (Chair: Ezo Di Nucci/Thomas Grote)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Marion Stahl

Die Machbarkeit des menschlichen Lebens. Zur Verschränkung von Leben und Technik im Hinblick auf künstlich erzeugte Keinzellen

Text folgt

Lucie White

Crash Algorithms for Autonomous Cars: Control and Responsibility

Text folgt

Thomas Grote

Welche Entscheidungen sollten wir (nicht) an Maschinen delegieren?

Text folgt

Panel 42 (Chair: Ulrich Arnswald)

Freitag, 17. November 2017, 13.30 - 15.00

Raum:

Kathrin Bouvot

Flexible Identitätsmodelle als Chance für eine gelingende Integration

Der Vortrag möchte zeigen, dass Integration oft an zu starren Identitätsmodellen scheitert, da diesezu gegenseitiger Intoleranz und zu ausgrenzendem Denken führen.

Die Akzeptanz, dass jederMensch aus einer Pluralität von unzähligen Identitäten besteht, welche einem permanenten Wandel unterworfen ist, da im Laufe des Lebens stets neue Identitäten hinzukommen, während bereits vorhandene Identitäten an Bedeutung verlieren bzw. bewusst abgewählt werden können, führt zu einem offeneren Umgang mit dem vermeintlich „Fremden". Berührungsängste mit dem vermeintlich „Anderen" und Tendenzen, Menschen in Gruppen einzuteilen, werden durch die Annahme von flexiblen Identitätsmodellen verringert.

Amartya Sen vertritt den Ansatz, dass jedes Individuum sich selbst gehört, und zwar in dem Sinne, dass jeder Mensch die Freiheit hat, sich – innerhalb bestimmter Grenzen – selbst zu entscheiden, welchen Identitäten er angehören will. Sen plädiert dafür, davon Abstand zu nehmen, Menschen starre Identitäten zuzuschreiben, da eine solche Zuschreibung das Risiko erhöhe, dass es zu einer Erstarrung von konflikthaften Identitäten kommt, womit aus meiner Sicht gemeint ist, dass eine Person von ihrer Identität verschlungen wird und ihr Gegenüber als Fremden bzw. als Bedrohung für die eigene Identität begreift und so die Kommunikation mit dem „Fremden" meidet.

Bei Lichte besehen, ist die singuläre Identität ein artifizielles Konstrukt, welches Sen als ein „willkürlicherdachtes Einteilungsschema, dem alles andere untergeordnet wird." bezeichnet. Kein Individuum lässt sich auf eine singuläre Identität reduzieren: „Im normalen Leben begreifen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen – ihnen allen gehören wir an.

Eine Person kann gänzlich widerspruchsfrei amerikanische Bürgerin, von karibischer Herkunft, mit afrikanischen Vorfahren, Christin, Liberale […] Feministin, Heterosexuelle […] sein. […]. Jede dieser Gruppen, denen allen diese Person gleichzeitig angehört, vermittelt ihr eine bestimmte Identität. Keine von ihnen kann als die einzige Identitäts- oder

Zugehörigkeits- Kategorie dieser Person aufgefaßt werden. Angesichts unserer unausweichlich pluralen Identität müssen wir im jeweils gegebenen Kontext entscheiden, welche Bedeutung wir unseren einzelnen Bindungen und Zugehörigkeiten zumessen."

Sens Ansatz, dass jedes Individuum aus einer Pluralität von Identitäten besteht, ist in Zeiten, in welchen Europa mit besonders hohen Zahlen von neu hinzukommenden Menschen umzugehen hat, besonders fruchtbringend. Wenn man die menschliche Identität als eine Pluralität begreift, führt dies dazu, dass der Gedanke abgebaut wird, verschiedene Kulturen und Religionen seien miteinander inkompatibel. Der Ansatz der flexiblen Identität, von welchem ich ausgehen möchte, behauptet nicht, dass alle Menschen gleich sind, aber dass es Überschneidungen zwischen den Kulturen gibt, welche in Form von Kommunikation herausgefunden werden können.

Rigide Identitätskonzepte erschweren die Integration von Immigranten/-innen bzw. das multikulturelle Zusammenleben, da sie dazu führen, Individuen mit einer bestimmten Identität zu vereinen und von Anderen, die diese Identität nicht aufweisen, abzugrenzen. Das Ziel meines Vortrags soll darin bestehen, zu diskutieren, ob flexible Identitätskonzepte die Integration und das Zusammenleben mit neu hinzugekommenen Menschen verbessern und bestehende Probleme, wie Gewalt, Rassismus und Terrorismus, abbauen können und inwiefern die Idee der flexiblen Identität als ein hilfreicher Ansatz für eine Ethik der Integration, des wahren Multikulturalismus und des Friedens zwischenden unterschiedlichsten Menschen verwendet werden können.

Marcel Vondermassen

Gastfreundschaft als Grundlage für Integration

Gastfreundschaft bildet die Grundlage für Integration. Die Frage, wer wen wie lange, mit welchem Ziel und unter welchen Voraussetzungen aufnimmt, strukturiert vor, ob und wie erfolgreich Integration sein kann. Dabei hat sich die Beherbergung von Gästen in unserer Gesellschaft ausdifferenziert. Es gibt einen durchökonomisierten Bereich vom Hotel bis zu Airbnb. Andere Aufgaben, wie die Aufnahme und Versorgung Asyl suchender Menschen, wurden dem Staat übertragen. Die Gastfreundschaft, im nun privaten Sinne, beschränkt sich zum großen Teil auf Freunde und Bekannte.

Der Vortrag wird zeigen, dass für eine gelingende Integration eine erweiterte Sicht auf Gastfreundschaft notwendig ist. Einseitige Fixie-

rungen auf eine Facette der ankommenden Menschen(„Gastarbeiter", „Kriegsflüchtlinge", „Nordafrikaner") haben sich ebenso als Irrweg erwiesen, wie die Annahme, von der „aufnehmenden Gesellschaft" in Einzahl zu sprechen. Damit besteht bereits die Gefahr einer Überbetonung einer bestimmten „Äquivalenzkette". Das „Beziehungsgeflecht menschlicher Angelegenheiten" (Arendt 2008) entsteht gerade dadurch, dass jeder Mensch zahlreichen identitätsprägenden Gruppen (Nation, Religionsgemeinschaften, Ethnien, Geschlecht…) angehört und diese Gruppen dann im Zusammenspiel sowohl die Gesellschaft als auch eine Grundlage für das Selbstverständnis der Menschen bilden.

In der Frage der Integration treffen heterogene Menschen mit teilweise hybriden Zugehörigkeitsgefühlen (etwa zu zwei Nationen; Mecheril 2009) auf ihrerseits heterogene Gesellschaften. Die größten Integrationskonflikte entstehen dort, wo Menschen den Eindruck gewinnen, dass sie die Gruppenmitgliedschaften, die ihre Identität prägen, aufgeben/verändern müssen.

Die Frage, die sich an die identitätsprägenden Gruppen stellt, sowohl an jene, welche Migranten mit sich tragen, als auch an jene in ihrer Zielgesellschaft, lautet daher: Gibt es in diesen Gruppen eine Kultur der Gastfreundschaft, die im Anschluss eine Integration ermöglicht?

Sandro Gorgone

Europa als Gelobtes Land? Das Migrationsphänomen und der biblische Exodus

Der Beitrag zielt darauf ab, die beiden Begriffe des „Gelobten Landes" und des „Exodus" vor dem Hintergrund der biblischen Tradition zu erörtern und ihre Aktualität für die gegenwärtig stattfindenden Migrationsbewegungen zu prüfen. In der Bibel ist der Exodus ein Durchgang, eine mühselige Wanderung ohne ein festes Ziel, aber kein Nomadismus: das Auswandern aus Ägypten ist von Anfang an ein Einwandern in das Land von Kanaan; aber die Not der Wüste wird niemals völlig verschwinden, so dass das Gelobte Land schließlich als fremdes Land und als Land der Fremde gilt.

Aus der biblischen Tradition werden die zwei Begriffe von Fremde und Verheißung phänomenologisch betrachtet: Als fremde Menschen im Gelobten Land zu wohnen, ist die größte ethische Herausforderung; denn das Gelobte Land ist das Land der Verheißung, eine Verheißung, die sich nie völlig erfüllen wird. Die Gabe des Landes ist eng mit der Be-

achtung des Sinai-Gesetzes verbunden: der wesentliche Kern dieses Gesetzes ist aber der Befehl der Gastfreundschaft zugunsten des Fremden. Das verheißene Land muss daher ein Land der Gastfreundschaft und der Gerechtigkeit sein.

Das Gelobte Land als Ort der Gastfreundlichkeit ist also zugleich der Ort der Wanderschaft und der ständigen wechselseitigen Auseinandersetzung zwischen dem Heimischen und dem Unheimischen, zwischen dem Eigenen und dem Fremden: Das Gelobte Land ist also nur dann Heimat, wenn sie unheimlich und fremd bleibt.

Kann Europa noch ein in diesem Sinn verstandenes Gelobtes Land für heutige „Exodus-Menschen" darstellen? Kann es noch das Land sein, in dem die Wanderschaft und die Fremde aus der Wüste empfangen, getröstet und verwandelt werden können?

Panel 43 (Chair: Kathrin Bouvot)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Gianluigi Segalerba

Ist Multikulturalismus schlecht für Frauen?

In meinem Beitrag, dessen Titel ich aus der Studie von Susan Moller Okin „Is Multiculturalism bad for women?"entlehnt habe, möchte ich mich in Bezug auf die Debatte um den Multikulturalismus mit Positionen auseinandersetzen, die sich für oder gegen die Kompatibilität zwischen Menschenrechten und Multikulturalismus ausgesprochen haben:

Das Ziel meines Vortrags besteht darin, mithilfe einiger Forschungen zu analysieren, ob Multikulturalismus und Menschenrechte miteinander kompatibel oder inkompatibel sind.

Für meine Erörterung werde ich mich vorwiegend auf die Studien von Doriane L. Coleman „Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals Dilemma" und „The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization", auf die oben erwähnte Studie von Susan Moller Okin, auf die Studie von Bonnie Honig „My Culture Made Me Do It", auf das Buch von Seyla Benhabib „The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era", auf die Studie von David Jacobson „Multiculturalism, Gender, and Rights", auf die Studien von Will Kymlicka „Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", "Liberal Complacencies" und "Multicultural Odysseys: Navigating the New Inter-

national Politics of Diversity", und auf das Buch von Brian Barry „Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism" stützen.

Die Studien von Coleman ermöglichen einen Einblick in die Problematik, welche im Rahmen der Rechtsprechung in den Vereinigten Staaten aufgrund der Strategie der „cultural defences", d.h. der Strategie, wodurch die Verteidigerbezüglich bestimmter Verbrechen auf das Determiniert-Sein durch die Kultur seitens der Angeklagten rekurriert haben, um mildernde Umstände für die Angeklagten zu erwirken, entstanden sind. Die Frage wird diesbezüglich sein, ob Recht oder Kultur den Vorrang haben sollten, und ob eine pluralistische Auffassung der Gesetze in einem Rechtsstaat annehmbar ist; darüber hinaus wird die Frage sein, ob eine Individualisierung der Justiz oder ein gleicher Schutz die Ziele der Gerechtigkeit sein sollen.

Meine Diskussion wird dann mit der Debatte zwischen Moller Okin, Honig und Kymlicka bezüglich der Probleme fortfahren, welche mit dem Multikulturalismus für die Menschenrechte entstehen könnten, wobei Moller Okin eher für die Inkompatibilität zwischen Menschenrechten und Multikulturalismus plädiert, während Honig und Kymlicka Kompatibilitätsräume zwischen bestimmten Formen von Multikulturalismus und Menscherechten finden. Zu diesem Aspekt meiner Besprechung werden die Stellungnahmen von Benhabib und Jacobson beitragen. Meine Erläuterung wird danach Kymlickas Positionen bezüglich der Gewährung von bestimmten Gruppenrechten als einer Erweiterung der liberalen Anschauung in Sachen Menschenrechte in Betracht ziehen und zwar in dem Sinne, ob die Annahme der Existenz von Rechten für Gruppen (und damit nicht nur für Individuen) eine Erweiterung und eine Verbesserung zugleich der Mängel des individuellen Liberalismus repräsentiert. Das Problem ist diesbezüglich, ob ein echter Liberalismus nicht nur die Anerkennung und den Schutz von Rechten für die Individuen, sondern auch für Gruppen befürworten sollte.

Die Analyse der äußerst kritischen Position von Barry bezüglich Multikulturalismus und Gruppenrechte und die Analyse von Barrys Befürworten des liberalen Individualismus wird dann als eine Art Gegenposition zu Kymlickas Einstellungen meine Erörterung abschließen.

Meine Thesen bestehen darin, dass bestimmte Rechte auch Gruppen zugeschrieben werden dürfen, d.h. ich sehe eine Kompatibilität zwischen individuellen Rechten und Gruppenrechten; ich denke zudem, dass die Verteidigung von bestimmten Gruppenrechten eine Pflicht des liberalen Gedankenguts bilden sollte. Desgleichen werde ich für eine Kompatibilität zwischen bestimmten Formen von Multikulturalismus (d.h. von liberalem Multikulturalismus) und Menschenrechten plädieren. Jedoch sollen meiner Meinung nach die Auffassungen, welche der Strategie der

sogenannten „cultural defences" zu Grunde liegen, abgelehnt werden; die individuellen Rechte sollen darüber hinaus immer den Vorrang beibehalten.

Ulrich Arnswald

Die Integration von Migranten in die Aufnahmegesellschaft als Staatsziel. Gedanken zu den staatlichen Gelingensbedingungen der Eingliederung von Migranten als Bestandteil einer Ethik der Integration

Die Staats- und Verfassungslehre sieht eine Aufgabe der Verfassung darin, die Individuen in den politischen Prozess einzugliedern. Dabei wird die staatliche Verfassung als die maßgebliche – aber nicht als ausschließlich normative – Ordnung des Integrationsprozesses verstanden. Neben der Integration von Zuwanderern in die Aufnahmegesellschaft geht es beim staatlichen Integrationsprozess auch um den gesamtgesellschaftlichen Vorgang der Eingliederung und Einbeziehung aller Bürger. Dieser Vorgang wird von den Bürgern als Selbstintegrationsprozess, auch innere Integration genannt, auf den Werten der Verfassung basierend freiwillig erbracht und zeichnet sich in einer liberalen Demokratie durch deren Zustimmung zur Verfassung und Unterstützung dieser aus.

Es ist offenkundig, dass die hinreichend gelingende Integration aller Bürger für ein Staatswesen essentiell als auch existenziell ist. Ohne die Mitarbeit der Bürger ließe sich Demokratie nicht verwirklichen. Die Bürger müssen sich bei allen öffentlichen Entscheidungen einbringen, so dass man davon sprechen kann, dass die Partizipation an der Demokratie zwingend Gegenstand des politischen Prozesses sein muss. Dies geht so weit, dass der Staat bei der gesellschaftlichen Selbstintegration am Rande des Geschehens steht. Es ist vielmehr der demokratische Deliberationsprozess der Bürger, der entscheidet, ob solche liberale Gesellschaften Zuwanderer auf- und annehmen oder aber diese ablehnen. Dies führt zu einer Reihe von Fragen, die Gegenstand des Vortrags sein sollen: Darf der Staat die Integration von Migranten unterstützen? Wenn ja, wie? Auf welchen verfassungsrechtlichen Voraussetzungen basiert Integration? Welche Pflichten in Sachen Integration von Migranten hat der Staat? Welche Gestaltungsmöglichkeiten tun sich ihm in Sachen Integration auf? Gibt es so etwas wie eine staatliche Integrationspflege als Staatsziel? Oder mischt sich der Staat dadurch in den Selbstintegrationsprozess der Bürger ein?

Manuel Steffen

Der Verlust des Selbst im Zuge eines vermeintlichen „Fortschritts"

Die moderne Technik scheint uns immer mehr Möglichkeiten zu geben, was sogar so weit geht, dass wir in Erwägung ziehen unser ursprünglichstes Werkzeug, nämlich uns selbst, zu modifizieren und letztendlich vielleicht sogar ganz zu überwinden. Schafft dieses Mehr an Möglichkeiten damit auch ein Mehr an Freiheit oder ist es nicht eine Form von Zwang, der uns nach vorne drängt neue Techniken zu entwickeln und diese dann auch zu gebrauchen? Ist es eine Form von Scham, wie sie Günther Anders beschreibt, die uns antreibt dem Fortschrittsdiktat zu genügen, aus Angst ins Hintertreffen zu geraten? Wenn wir uns alle in einem Wettkampf jeder gegen jeden befinden, was ist dann letztendlich der große Preis, der am Ende dieses Mühsals steht?

Geht man nach dem Posthumanismus, dann genügt der Mensch bald selbst den von ihm gestellten Anforderungen nicht mehr. Wem jedoch dient der Fortschritt dann letztendlich? Es entsteht der Eindruck, dass sich der Mensch selbst zum Mittel eines von ihm geschaffenen Fortschrittskonstrukts gemacht hat. Dabei wird der Frage aus dem Weg gegangen, welche uns als Menschen wohl eigentlich kennzeichnet, nämlich derjenigen „Wer wir sind?". Es ist die bewusste Unbestimmtheit die uns als Menschen ausmacht, sie ist es, die uns als freie Wesen definiert, die selbst über sich bestimmen können, wobei die Frage -„Wer wir sind?"- wohl letztgültig nicht beantwortet werden kann. Die Unterordnung des Menschen unter einem Fortschrittsmechanismus, der diese Frage negiert bzw. vorgibt die letztmögliche Antwort auf die Frage unseres Seins zu sein, ist keine Befreiung des Menschen, sondern Ausdruck einer Verzweiflung, die in eine Entfremdung führt. Heute stellt sich diese Verzweiflung als Sehnsucht nach dem Posthumanismus dar, der letztendlich den Tod des Menschen selbst herbeisehnt. Es wird zu klären sein, ob diese Verzweiflung der von Soren Kierkegaard beschriebenen Krankheit zum Tode entspricht?

Panel 44 (Chair: Willibald J. Stronegger)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Carina Pape

Empörung, Gegenempörung und die „facts as we know them"

Unsere Haltungen beinhalten Wissen, Überzeugungen, Gefühle sowie politische oder ideologische Einstellungen. Peter Strawsons reaktive Haltung der Empörung lässt sich mithilfe des Bedürfnisses nach „factive attitudes" (John Turri) beleuchten. Dieses Bedürfnis nach (gesichertem) Wissen und Objektivität betrifft auch moralische Entscheidungen.

Ich vertrete die These, dass wir in unseren moralischen Haltungen nichtsdestotrotz von Bias, eingeschränkten Sichtweisen, betroffen sind. Das Bedürfnis nach „factive attitudes" führt paradoxerweise selbst zu Bias. Beides zeigt sich in der reaktiven Haltung der Empörung, da das Empfinden dieser Haltung die Überzeugung voraussetzt, im Recht zu sein (sofern die Empörung aufrichtig ist). Andernfalls würden wir nicht von Empörung, gerechtem Zorn (Ullmann-Margalit&Sunstein), sprechen, sondern von Ärger, Wut oder Neid.

Erst im Nachhinein kann sich durch intersubjektive Verifikation/ Falsifikation herausstellen, ob entweder die Normen oder die „Fakten", auf die die Haltung aufbaut, „falsch" sind. Wenn wir die empörte Haltung eines Rassisten als ungerechtfertigt beurteilen, beurteilen wir eigentlich die ‚Normen' als fehlgeleitet, auf die er sie begründet, oder die „Fakten" auf die er sie stützt. Aus unserer Sicht sind diese „Fakten" unwahr. Unvereinbare normative Kontexte führen in der Regel auf beiden Seiten zu Empörung.

Aber auch wenn zwei Personen denselben normativen Kontext teilen, kann Empörung auftreten, wenn sie von entgegengesetzten „Fakten" ausgehen, den „facts as we know them (Strawson). Dies führt zu einem Empörungs-„Rückschlag", der als intersubjektive Falsifikation eine jener Reflektionen möglich macht, die Strawson zufolge Empörung modifizieren können. Zur Veranschaulichung werde ich ein Gedankenexperiment nutzen, das die Perspektive einer empörten Person beschreibt und mit der derjenigen Person vergleicht, auf die sich die Empörung richtet.

Thorsten Hitz: Abstract nicht zur Veröffentlichung freigegeben

Panel 45 (Chair: Jonas Heller)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Julian Klinger

Kohärentistische Rechtfertigung auf Basis des weiten Überlegungsgleichgewichts in normativer Ökonomik? Eine kontextuelle Analyse einer klassischen Methode

Das weite Überlegungsgleichgewichts wurde und wird als ein zentraler Rechtfertigungsansatz für epistemologische und präskriptive Aussagen seit den Beiträgen von Goodman, Rawls und Daniels weitreichend diskutiert. Im Kontext normativer Gesundheits- und Wohlfahrtsökonomik hingegen ist eine fundamentistische Rechtfertigungsstruktur vorherrschend. Auf Basis philosophischer Überzeugungen, denen epistemische Priorität eingeräumt wird, werden Effizienzkonzepte zur Analyse und Evaluation ausgewählt. Dieser Beitrag widmet sich der Exploration einer Alternative.

Dabei sind verschiedene bekannte theoretische Fragen zum Hintergrund des weiten Überlegungsgleichgewichts in einem neuen Kontext zu beleuchten. Zunächst ist zu analysieren, welche Grundlage eine Rechtfertigung auf Basis des Überlegungsgleichgewichts in der Tradition kohärentistischer Rechtfertigung (oder als gemäßigter foundationalism) für normative Effizienzbeurteilungen in der Wohlfahrts- und Gesundheitsökonomik sein könnte. Gleichzeitig muss eine Aussage getroffen werden, wie die Idee von Kohärenz in diesem Kontext konkret ausbuchstabiert werden kann. Dabei ist zu analysieren, welche Rolle normative Hintergrundtheorien wie (Menschen- und Bürger-) Rechte, Würde und ethischer Individualismus einnehmen. Gleichzeitig ist zu fragen, wie deskriptive Hintergrundtheorien und damit auch wissenschaftliche Erkenntnisse einbezogen werden können. Hier ist zu untersuchen, wie in diesem Zusammenhang sinnvoll zwischen deskriptiver und normativer Theorie unterschieden werden kann.

Davon abhängig ist zu klären, ob das Überlegungsgleichgewicht als Metapher verstanden werden sollte oder möglicherweise als Methode für bestimmte Akteure in Entscheidungssituationen, wie z.B. Entscheider in Institutionen oder Ökonomen, die als Wissenschaftler und Mitglieder der Gesellschaft normative Urteile über Institutionen oder Verteilungs-

zustände fällen, ausgearbeitet werden kann. Gleichzeitig ist zu hinterfragen, ob in diesem Kontext sinnvoll von intra- oder interpersonellen Überlegungsgleichgewichten auszugehen ist.

Klaus Viertbauer

Jürgen Habermas und die relationale Bestimmung des moralischen Status des Embryos

Das 1990 verabschiedete und 2011 zuletzt novellierte Embryonenschutzgesetzt unterbindet grundsätzlich biotechnologische Eingriffe in den Embryo ab dem Zeitpunkt der Verschmelzung von Spermium mit der Eizelle. Heiß umstritten ist der damit attestierte moralische Status der Zygote, der sich nur schwerlich mit dessen ontologischen in Übereinstimmungen bringen lässt. In den letzten 25 Jahren wurden dafür vor allem vier Argumente diskutiert: 1. Speziesargument, 2. Kontinuumsargument, 3. Identitätsargument und 4. Potentialitätsargument. Dabei wird vor allem der Zusammenhang von Zygote und lebenden Menschen gemäß unterschiedlichen Parametern analysiert. Jürgen Habermas legte demgegenüber ein, von diesen festgefahrenen Konstellationen deutlich abweichendes Argument vor. Er setzt bei der sozialphilosophischen Relation von Geborenen und Ungeborenen an und versucht biotechnologische Modellierungen als gesellschaftliche Pathologie zu desavouieren. Dazu implementiert er sozialphilosophische Argumente seiner Diskurstheorie und versucht diese mit den bioethischen in Form eines Dammbrucharguments zu verzahnen. Konkret entwickelt er seine These in Auseinandersetzung mit dem Modell eines „ethischen Selbst" von Sören Kierkegaard. Der vorliegende Beitrag versucht das Argument darzustellen und an ausgewählten Textstellen kritisch zu diskutieren.

Olof Leffler

Kantianism, Humeanism, and Unified Agency

One of Christine Korsgaard's arguments for Kantian takes on action and morality is the argument against particularistic willing (e.g. 2009). It supposedly shows that the categorical imperative (CI) is constitutive of action. I argue that her core points, instead, provide an argument for a particular Humean theory of action.

For Korsgaard, action requires agents to be causes in the world. Otherwise, they disappear from the action. And for agents to be causes, they must be unified wholes, understood in terms of having wills that embody universalised maxims, or else they are mere heaps. To act, agents must then have maxims that are universalised for all future (ceteris paribus). Because CI requires universalised maxims, if agents form such maxims, their constitutive principle is CI.

But agents do not need universalised maxims. There are many counterexamples, e.g. politicians who announce some policy publicly and do not aim to act on it privately.

However, Korsgaard's starting points – agents must make themselves into causes, and they must be unified wholes – are sound. And Kantians and Humeans should agree that actions involve taking means to ends. That is implicit in both Humean belief/desire theories of motivation and in Kantian maxims. (At least, some actions definitely have this structure, so there is explanatory pressure to generalise it.)

The argument can then be reformulated. If we say that actions require taking means to ends, to achieve a kind of unity, we must unify ourselves by applying a principle saying that we need to take (known) means to our ends – i.e. the instrumental principle. But the agent disappears on Humean views that do not add this principle, because otherwise mere causal forces do all the work in action explanations. So the instrumental principle is constitutive of action. This avoids the counterexamples. No more is needed.

Panel 46 (Chair: Andrea Klonschinski)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Almut von Wedelstaedt

Fakten und Werte

Wenn man den Versuch macht, eine Moral aus der Natur des Menschen abzuleiten, wie das etwa Neoaristoteliker*innen wie Philippa Foot und Rosalind Hursthouse tun, ist man sogleich dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt. Dieser Vorwurf speist sich aus einem Verständnis der Welt, in dem zwischen dem Bereich der Fakten und dem der Werte bzw. Sein und Sollen ein fundamentaler Unterschied gemacht wird. Sein und Sollen sind hiernach klar voneinander getrennt und wenn

man etwas darüber sagen will, was gesollt wird, kann man nicht allein auf das verweisen, was ist. Es müsste immer eine zusätzliche normative Prämisse hinzukommen.

Es gibt aber verschiedene Felder, in denen eine solche strikte Trennung von Sein und Sollen nicht vorgenommen wird. Hierzu zählt beispielsweise das Prinzip, dass Sollen Können impliziert. Ebenso gehört hierzu die Idee, dass das tatsächliche Sein von Menschen zuweilen als ein Korrektiv für Vorstellungen davon genommen wird, wie Menschen sein sollen. Auch der Gedanke, dass ein Tun moralisch schlecht ist, weil es jemandem tatsächlich schadet, passt hierher. Und es lassen sich weitere Beispiele angeben.

Im Vortrag möchte ich verschiedene solcher mehr oder weniger selbstverständlich scheinenden Zusammenhänge von Sein und Sollen durchgehen und dabei darauf schauen, wie der Zusammenhang in ihnen genau gestaltet ist. Dies dient dazu, den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf seine Kraft hin zu überprüfen. Wenn es Bereiche gibt, in denen der Zusammenhang von Sein und Sollen ganz selbstverständlich ist, spricht dies für die Grundidee einer natürlichen Moralbegründung. Der naturalistische Fehlschluss hat dann gegenüber dieser keine vernichtende Kraft.

Christiane Turza

Kein Zwang ohne zwingende Gründe: Die begriffliche und ethische Unschärfe des Zwangsbegriffes

Klare ethische Paradigmen für die Missachtung der Autonomie einer Person (ihrer Fähigkeit, nach Gründen zu handeln) scheinen Gewaltausübung und Zwang. Allerdings unterscheiden sich diese beiden Formen der Einflussnahme in einer wesentlichen Hinsicht. Während es im Fall von Gewaltausübung stimmig ist, davon zu sprechen, dass eine Person (A) eine andere (B) wie ein Ding behandelt, so ist dies im Fall von Zwang strenggenommen nicht möglich. Schließlich impliziert Gewaltausübung, dass A B überhaupt nicht als jemanden behandelt, der dazu in der Lage ist, aus Gründen zu handeln. Die Idee des Zwangs hingegen setzt voraus, dass A eben dies tut. So wären Drohungen überhaupt nicht möglich, wenn B Gründen unzugänglich wäre. Verwirrend ist nun, dass wir dennoch von einer paradigmatischen Autonomieverletzung sprechen mit der Begründung, dass B keine Wahl habe, nicht freiwillig handele.

Für jeden Ansatz, der den mutmaßlich normativ gehaltvollen Begriff des Zwangs zu erläutern sucht, ist es eine wesentliche Herausforderung, die scheinbar paradoxe Situation zu verstehen, dass A Bs Autonomie respektiert (schließlich muss A B in einem gewissen Sinn „überzeugen", um zu zwingen), aber gleichzeitig auch Bs Autonomie verletzen soll. In meinem Vortrag werde ich daran erinnern, was in der Debatte um die Natur von Zwang immer wieder festgestellt wurde: Der Begriff ist schwer sinnvoll abzugrenzen von Begriffen wie Überzeugen, Warnen, Anbieten. Um dieses Abgrenzungsproblem zu lösen, werde ich eine vielversprechende Definition anbieten. Dem dann entscheidenden Test, ‚Zwang' von ‚Manipulation' abzugrenzen, wird sie jedoch nicht standhalten. Es zeigt sich, dass Zwang aus begrifflichen Gründen kein Paradigma von Autonomieverletzung ist.

Wulf Loh

Autonomous Cars and Perverse Incentives

When Joshua Brown was killed in his Tesla Model S last year while the car was in Autopilot mode, this incident stirred a discussion about the viability and responsibility of autonomous cars. Even though the National Highway Safety Administration found no malfunction of the automatic braking system and dropped all charges against Tesla, the problem still remains that operators of autonomous artificial systems (AAS) – and for that matter all other human traffic participants – may overestimate the system's abilities and thereby provoke dangerous situations and fatal accidents.

More importantly, the built-in ethics in AAS may provide perverse incentives to behave recklessly in human-machine interactions. In the case of fully autonomous driving vehicles (ADVs) this might e.g. happen when motorcyclists purposefully drive without helmet, because the AI of the vehicle is programmed to do the least harm and therefore tries to spare the most vulnerable traffic participant. In this talk, however, I will focus on the tendency for other traffic participants to be overconfident in the abilities and collision avoidance mechanisms of ADVs. They might carelessly step out in the road without looking, because they overestimate the collision avoidance abilities of ADVs. Already today, this kind of behavior can be observed with respect to automated storage systems, in which autonomous storage vehicles move within a storage facility.

In the talk, I define perverse incentives as an action, technology, or social policy that invites behavior which is contrary to the main purpose of the action, technology, or social policy. I develop this account of perverse incentives as a subspecies of adverse effects, which are not only to be avoided from a prudential standpoint, but also incur a duty of prevention from a moral standpoint, since they prove to be ethically self-defeating. Rather than constituting a form of unintended side-effect, which pertains to an additional goal or value and that has to be balanced against the main goal or value of an action, policy or technology, they directly negate the intended effects of that action, policy, or technology.

Panel 47 (Chair: Kevin Dear)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Kai-Uwe Hoffmann

Das evaluativ-semantische Potential von Thick Concepts

Was sind thick concepts? Es handelt sich dabei um eine Begriffsklasse, welche der Standardtheorie zufolge eine deskriptive und eine evaluative Komponente aufweist. Skeptische Argumente gegen die Existenz einer solchen Kategorie wurden u.a. von Allan Gibbard (1992) und Simon Blackburn (2010/2013) in Stellung gebracht. Zum Lager der Befürworter gehören bspw. John McDowell (1982), Bernard Williams (1985) und Jonathan Dancy (1995). Wenn man sich zum Lager der Befürworter der Existenz dieser Begriffsklasse zählen möchte, dann kommt man nicht umhin, zur Problematik der Semantik Stellung zu beziehen. Vielfach wurde die These vertreten, dass lediglich die deskriptive Komponente einen signifikanten Beitrag zur Bedeutung entsprechender Begriffe wie „courage" oder „cruelty" liefert. Im Rahmen des Vortrags soll hingegen erstens die These verteidigt werden, dass sowohl die deskriptive als auch die evaluative Komponente zur Generierung von Bedeutung beitragen. Dies soll mit einem Rekurs auf Prozesse des Sprachwandels im Niederländischen anhand des zur Klasse der Geusenwörter zugerechneten Begriffs „gruwelijk" (im Deutschen: grässlich) deutlich gemacht werden. Im Niederländischen geht dieser Begriff, der momentan häufig in der Jugendsprache verwendet wird, mittlerweile vorrangig mit einer positiven statt wie bisher mit einer negativen Evaluation einher. Wer den sprachlichen Kontext und somit auch den Wandel des evaluativen Status

nicht kennt, der ist auch nicht in der Lage, die Bedeutung des Begriffs einzusehen. Zweitens soll eine Theorie des semantischen Potentials in Bezug auf „thick concepts" entwickelt werden, welcher zufolge die Begriffsanwendung von einem reichen pragmatischen Kontext und zugleich von der Kenntnis des potentiellen evaluativen Status, der in vier Subkategorien zu unterteilen ist, abhängig ist.

Clemens Rieder

Normative Possibilities of Solidarity in the EU

The aim of this paper is to outline the normative possibility of solidarity in a supranational context: who ought to be in charge of solidarity?

While today the nation state remains primarily responsible for the care of its citizens, the question which is addressed in this Chapter is whether the supranational level ought to become increasingly responsible for the care of citizens and if so what form this responsibility should take.

Boundaries, the facilitator and impediment of solidarity, must be at the centre of this discussion.

The paper introduces two possible scenarios for change. First, it examines whether a normative argument can be made which justifies an increasing permeability of territorial boundaries. Alternatively, the paper analyses whether a normative justification can be provided for the redrawing of membership boundaries. In addition, the paper will discuss what the consequences of any changes to territorial and membership boundaries would be with regard to solidarity.

The linchpin of the normative argument I pursue in this paper is based on the no-harm principle. Arguably, as we witness an increasing potential for harm coming from the supranational level its responsibility should equally grow.

Panel 48 (Chair: Henk van Gils)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Regina Schidel

Eine alteritätstheoretische Perspektive auf den Begriff der Menschenwürde

Eine kontrovers diskutierte Frage in der zeitgenössischen philosophischen Debatte um den Begriff der Menschenwürde ist, ob Würde als Wert, Status oder Anspruch im moralischen Sinn oder vielmehr als ethisches Ideal einer Haltung zu verstehen ist, wie jüngst Eva Weber-Guskar in ihrem Buch „Würde als Haltung" (2016) vorgeschlagen hat. Doch auch unter denjenigen, die eine moralische Konzeption von Würde als Wert, Status oder grundlegendem Achtungsanspruch vertreten, herrscht ein erheblicher begründungstheoretischer Dissens darüber, warum Menschen Würde zukommt. In Berufung auf Kant wird oft behauptet, Autonomie bzw. vernünftige Selbstbestimmung seien der Grund dafür, dass Menschen Würde haben und geachtet werden müssen (Christoph Horn, James Griffin).

Ich will in meinem Beitrag in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Debatte aufzeigen, dass eine Begründung von Würde aufgrund von Eigenschaften und Fähigkeiten wie Autonomie oder Rationalität (auch wenn es sich um eine transzendentale Eigenschaft wie die Kantische Autonomie handelt) problematisch, weil höchst exklusiv ist und all denjenigen Menschen Würde abspricht, die nicht über diese Fähigkeiten verfügen (z.B. geistig schwer Behinderten). Stattdessen möchte ich für ein moralisches Verständnis von Würde argumentieren, das an Lévinas Verantwortungsbegriff anknüpft und in der Alterität des anderen Menschen die Quelle eines unabweisbaren Anspruchs auf Achtung ausmacht.

Ein derart alteritätstheoretisch gewendeter Würdebegriff macht deutlich, dass Würde niemals aus einem monologisch gedachten Subjekt und dessen Eigenschaften oder Fähigkeiten heraus begründet werden kann, sondern in seinem semantischen Gehalt immer schon konstitutiv auf ein menschliches Gegenüber bezogen ist. Die Vulnerabilität, Einzigartigkeit und Bedürftigkeit des anderen Menschen machen den Anspruch auf Achtung der Würde überhaupt erst als normatives Konzept in einem phänomenologischen Sinn verständlich. Würde ist, so soll deshalb ar-

gumentiert werden, sinnvollerweise nur in einem relationalen Sinn konzeptualisierbar, ohne damit ihren explizit moralischen Gehalt einzubüßen und auf einen rein ethischen Begriff reduziert zu werden.

Sebastian Muders

Würde als Wert

Die Frage, was Menschenwürde ist, zählt zweifellos zu den wichtigsten Fragen im Rahmen ihrer philosophischen Explikation. Das ergibt sich vor allem aus der herausfordernden normativen Rolle, die der Menschenwürde innerhalb der moralischen Begründung von Menschenrechten sowie bei der Rechtfertigung weitreichender Ge- und Verbote in bioethischen Problemstellungen zugewiesen wird.

Die wichtigsten Optionen zur Beantwortung der Frage, was Menschenwürde ist, sehen in ihr einen Wert, einen Status, eine Norm oder eine Haltung. Dabei wird die erstgenannte Option überraschenderweise geradezu stiefmütterlich behandelt: Menschenwürde als Wert zu konzipieren, ist nicht allein in systematischer Hinsicht die am wenigsten populäre Alternative innerhalb der deutschsprachigen Debatte der vergangenen zwanzig Jahre (siehe etwa: Forst 2005; Weber-Guskar 2016; Schaber 2017); auch in philosophiehistorischer Hinsicht geht der Trend dahin, selbst scheinbar über alle Zweifel erhabene Vertreter einer Wertkonzeption von Menschenwürde wie Immanuel Kant als Verfechter einer ganz anderen ontologischen Kategorie auszuzeichnen (siehe Sensen 2009; 2011).

Mein Beitrag möchte demgegenüber die zentrale Bedeutung, die dem Wertverständnis der Menschenwürde zukommen sollte, neu herausstellen. Dafür werde ich zunächst drei Vorzüge einer solchen Konzeption formulieren, die sich aus dem axiologischen Fundament unserer Moralphänomenologie, der irreduziblen Normativität von aus der Menschenwürde begründeten Normen sowie aus deren besonderer Gewichtung ergeben. In einem zweiten Teil weise ich drei in der Literatur genannte Einwände zurück, die sich gezielt gegen diese Vorteile richten: Den Einwand der ontologischen Extravaganz der Wertkonzeption von Menschenwürde (vgl. Tiedemann 2012: 312–322); den Einwand der inhaltlichen Leere einer solchen Werttheorie (vgl. Waldron 2007: 213); und ein Einwand, der sich aus der mangelnden Gradualisierbarkeit der mit der Menschenwürde verknüpften Ansprüche ergibt (vgl. Schaber 2010: 102).

Thomas Zoglauer

Das Argument der Verantwortungslücke in der Roboter-Ethik

Der Einsatz von Robotern, Drohnen und anderen autonomen künstlichen Agenten stellt die Ethik vor neue Herausforderungen. Besonders kontrovers wird die Frage diskutiert, wer verantwortlich ist, wenn durch Roboter Menschen zu Schaden kommen. Sind die Hersteller, die Programmierer, die Nutzer oder gar die Maschinen selbst verantwortlich, wenn z.B. beim Einsatz von Robotern auf dem Schlachtfeld das Kriegsrecht verletzt wird oder es zu unrechtmäßigen Tötungen kommt? Von Andreas Matthias stammt das Argument der Verantwortungslücke (responsibility gap): Er argumentiert, dass das Verhalten selbstlernender Maschinen, insbesondere solchen, deren Programme auf neuronalen Netzwerken und genetischen Algorithmen beruhen, unvorhersehbar ist und deren Hersteller bzw. Programmierer daher nicht für die Folgen ihres Einsatzes verantwortlich gemacht werden können. Robert Sparrow kommt zu derselben Schlussfolgerung und begründet seine Auffassung mit der Autonomie der Maschinen: Je autonomer ein System agiert, desto mehr Verantwortung könne man ihm zuschreiben. Militärische Roboter handelten autonom, ihre Schöpfer besäßen keine Kontrolle über sie und könnten daher auch nicht verhindern, wenn solche „Killer-Roboter" Menschen töten – so Sparrows Argument. Ich werde zeigen, dass das Argument der Verantwortungslücke auf falschen Annahmen bzw. Voraussetzungen beruht. Erstens werden in der Debatte zwei Autonomiebegriffe verwechselt: Aus einer technischen Autonomie im Sinne einer Unabhängigkeit von menschlicher Kontrolle folgt keine moralische Autonomie im kantschen Sinne. Und zweitens agieren selbstlernende Automaten nicht völlig unabhängig vom Menschen. Sie werden in der Lernphase von ihren Nutzern geprägt, sie werden von Menschen eingesetzt und ihre Handlungsmöglichkeiten werden durch ihr Programm festgelegt, woraus sich eine – zumindest partielle – Verantwortlichkeit der Hersteller und Programmierer ergibt. Zuletzt soll die Frage diskutiert werden, unter welchen Voraussetzungen Roboter als moralisch verantwortungsvolle Wesen betrachtet werden können.

Panel 49 (Chair: Norbert Paulo)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Detlef von Daniels

Platons Kritik des Populismus

Spätestens der überraschende Wahlerfolg von Donald Trump in den USA hat deutlich gemacht, dass sich das politische Koordinatensystem in der westlichen Welt verschoben hat. Die implizite geschichtsphilosophische Voraussetzung liberaler Theorien globaler Gerechtigkeit, dass der Liberalismus im Westen fest verankert ist und auch global seinen unaufhaltsamen Siegeszug fortsetzen wird, ist fragwürdig geworden. Ich werde in einem ersten Schritt zeigen, inwiefern diese Entwicklung nicht nur ein tagespolitisches Phänomen ist, sondern auch die liberale politische Philosophie angeht. In einem zweiten Schritt werde ich argumentieren, dass Jan-Werner Müllers Analyse des Populismus zwar über die Schreckstarre des Liberalismus hinausführt, sein analytisches Instrumentarium aber durch Aufnahme der Schmitt/Kelsen Debatte über den Hüter der Verfassung noch grundsätzlicher gefasst werden kann. Allerdings beruht auch Kelsens Kritik an Schmitt eingestandenermaßen noch auf ontologischen Voraussetzungen. Diese werde ich abschließend in Anlehnung an Kelsens Platon Kritik diskutieren. Platon sieht den Populismus als unausweichliche Entartung der Demokratie an, führt seine eigene Sicht der politischen Ontologie aber auf voraussetzungsreiche Weise ein. Die Zentralbegriffe der attischen politischen Debatte, Eleutheria (Freiheit) und Isonomia (Gleichheit) werden in der Politeia erst nach dem metaphysischen Höhenflug in Form einer parabelhaften Verfallsgeschichte der Verfassungen thematisiert. Platon macht dabei auf drei Probleme aufmerksam, die jede selbstreflexive Philosophie mitbedenken muss. Erstens, jedes Regime (und jede Philosophie!) ist endlich, muss also den eigenen Untergang mitbedenken, zweitens jedes Regime hat eine je spezifische Dialektik, droht also in ihr Gegenteil umzuschlagen, und dritten ist der Lauf der Geschichte und der Verfall von Verfassungen ohne Berücksichtigung der psychischen Dynamik zwischen Volk und Herrschern nicht zu verstehen. Auf geradezu komische Weise demonstriert Platon das im Fall von Kallipolis, das an einem „Rechenfehler" (den Grenzen eines endlichen Intellekts) scheitert, infolge dessen der Wunsch nach Privateigentum entsteht. Eigentlicher Zielpunkt der Diskussion ist aber die Demokratie, da dies die Staats- und Lebensform seines Publikums ist. Platon zeigt auf überspitzt ironische Weise, dass auch Freiheit und Gleichheit eine

Dialektik haben. Sie schlagen in ihr Gegenteil um, da der Freiheitsdrang des Menschen unersättlich ist und sich zuletzt auf narzisstische Weise gegen alle Begrenzungen und Einschränkungen und somit gegen das ‚Establishment' richtet. Der Tyrann tritt daher nicht als Gewaltherrscher auf, sondern als Wortführer hyperdemokratischer Menschen, antik: isonomikoi, modern: Wutbürger. Platon arbeitet dabei mit einem starken Kontrast zwischen vernünftiger Einsicht und emotionaler Verführung. Die vernünftige Einsicht ist in diesem Fall aber nicht gleichzusetzen mit dem Leben im Idealstaat, da dieses in der konkreten Situation der Demokratie schon nicht mehr zur Debatte steht, sondern könnte auch das relativ besseren Regime einer durch Verfassung und Kompromisse eingehegten Demokratie sein. Der Kampf gegen den Populismus erfordert also, auf ontischer Ebene die je konkreten Formen des populistischen Sprachgebrauchs aufzuzeigen, aber auf ontologischer Ebene die Auseinandersetzung mit der conditio humana aufzunehmen, und sich zu fragen, was es heißt, Werte erkennen und durchsetzen zu wollen.

Ulrich Metschl

Die Klugheit des Verfahrens

Die in den vergangenen Monaten in westlichen Ländern abgehaltenen Wahlen wurden vielfach, ungeachtet ihrer tatsächlichen Ausgänge, mit Besorgnis verfolgt. Die Anfälligkeit breiterer Wählerschichten für populistische Versuchungen und die teils erkennbare Bereitschaft, Demokratie als „ governance by discussion" durch autoritäre Führung zu ersetzen, stellt für eine demokratische Kultur in der Tat eine krisenhafte Erscheinung dar.

Unter einer „Politik des Ressentiments" (Katherine J. Cramer (2016)) wird insbesondere die Verlässlichkeit demokratischer Entscheidungsfindung zur Aggregation wohlverstandener gesellschaftlicher Eigeninteressen fraglich. Wenn sich Wählerschaften aber gegen ihre eigenen Interessen entscheiden oder sogar für die Preisgabe demokratischer Rechte (etwa zum Schutz von Minderheiten) stimmen, dann erhebt sich die Frage, wie demokratische Entscheidungsprozesse gestaltet werden können, um dauerhaft nicht nur sicher für Volkes Stimme, sondern gegebenenfalls auch sicher vor Volkes Stimme zu sein.

Während radikalere Vorschläge sich entweder gegen Wahlen als dem privilegierten Mittel demokratischer Entscheidungsndung richten (David van Reybrouck: Against Elections (2016)) oder aber provokant gleich ganz die Demokratie in Frage stellen (Jason Brennan: Against De-

mocracy (2017)), soll an dieser Stelle zunächst ein moderaterer Ansatz verfolgt werden.

In einer auf M. de Condorcet und J.-C. Borda verweisenden Tradition haben sich zahlreiche Untersuchungen in den letzten Jahren mit den formalen Eigenschaften unterschiedlicher Wahlverfahren auseinandergesetzt. Von einzelnen Ergebnissen abgesehen, wie etwa der These (Laslier/Vander Straeten (2003)), dass approval voting bei der französischen Präsidentschaftswahl 2002 die Stichwahl zwischen J. Chirac und J.-M. Le Pen zum Nachteil L. Jospins hätte verhindern können, ist die Mehrzahl dieser Untersuchungen mit den formalen Eigenschaften der Mehrheitsregel befasst (siehe z.B. A. Sen (1970/2017). Angesichts der beschriebenen Krise der Demokratie ist jedoch für die Suche nach optimal voting rules (P. Young (1995)) eine erweiterte Perspektive nötig, welche unterschiedliche Anforderungen an Wahlverfahren in den Blick nimmt und auf ihre Vereinbarkeit prüft.

Im vorgeschlagenen Beitrag wird insbesondere auf die Frage nach angemessener bzw. fairer Repräsentation eingegangen. Die Vielzahl möglicher Verfahren, wie z. B. instant run-off voting, single transferable vote oder first past the post, liefert hierbei eine Grundlage, insgesamt nach den für ein faires und gleichzeitig sicheres Mehrheitswahlrecht wünschenswerten Kriterien zu forschen, durch die sich eine erhoffte Verfahrensklugheit bei hinreichender demokratischer Repräsentation verwirklichen lässt. Bislang vorliegende Erkenntnisse widmen allerdings dem Aspekt der proportional angemessenen Abbildung divergierender Haltungen in einer Wählerschaft vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit, obwohl er diese gerade angesichts der bestehenden Neigungen zu Protestverhalten beim Urnengang dringend verdienen würde.

Jenseits aller formalen Betrachtungen lautet die mit diesem Beitrag verfolgte Frage aber insbesondere, welche demokratietheoretischen Folgerungen sich ergeben, wenn die prozeduralen Eigenschaften demokratischer Entscheidungs ndung vermehrt in den Blick genommen werden. Liegt darin, unabhängig von allen ohnehin wünschenswerten Bildungsoffensiven oder sozialpolitischen Maßnahmen zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, möglicherweise nicht vor allem eine Chance für die Weiterentwicklung der demokratischen Regierungsform?

Panel 50 (Chair: Ezo di Nucci/Thomas Grote)

Freitag, 17. November 2017, 15.30 - 17.00

Raum:

Timo Beeker

Die ethischen und sozialen Herausforderungen von Digital Health Interventions für psychiatrische Krankheitsbilder

Text folgt

Vincent C. Müller

Speed and Loss of Control

Text folgt

Janina Loh

Die Utopie einer vollständigen Kontrolle – Kritische Überlegungen zum Transhumanismus

Text folgt

Philosophy and Poverty

a Springer Book Series

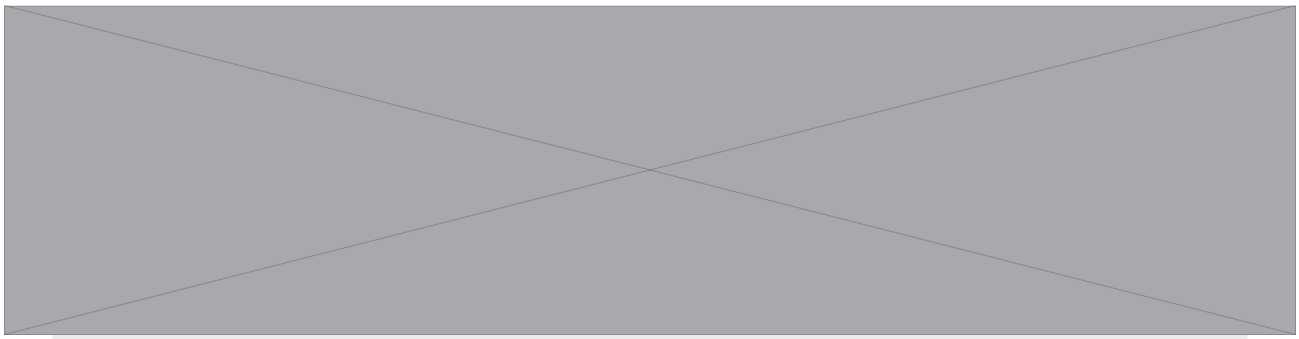
Editors

Henning Hahn
Gottfried Schweiger
Clemens Sedmak

Advisory Board

Txetxu Ausin
Gillian Brock
Luis Carbrera
Alberto D. Cimadamore
Stephan Gosepath
Nicole Hassoun
H.P.P. Lötter
Corinna Mieth
Darrel Moellendorf
Alessandro Pinzani
David Schweickart
Mitu Sengupta
Makoto Usami

www.philosophyandpoverty.org



Kinder und die Phase der Kindheit sind noch immer nur ein marginales Thema in der Philosophie und ihrer Teildisziplinen wie Anthropologie, Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie oder politischen Philosophie. Dabei wirft der moralische, soziale, kulturelle und politische Status von Kindern eine ganze Reihe an Fragen auf, die der philosophischen Reflexion bedürfen, sei im Kontext der Rechte (und Pflichten) von Kindern und gegenüber Kindern, der (sozialen) Konstruktion der Phase der Kindheit oder der Besonderheit der Kindheit in Abgrenzung von anderen Lebensphasen.

Ziel des Netzwerks „Philosophie & Kindheit" ist es, eine Plattform für den akademischen Austausch zu bieten, Kooperationen zwischen PhilosophInnen zu fördern und so die philosophische Beschäftigung in diesem Bereich voranzutreiben.

Wir danken unseren Förderern!