

Catrin Misselhorn: Drei ethische Einwände gegen Killerroboter

Sogenannte „Killerroboter“ – d.h. letale autonome Waffensysteme, die in der Lage sind, militärische Ziele ohne menschliches Zutun auszuwählen und anzugreifen – sind ein besonders kontroverses Thema der Maschinenethik. Die Maschinenethik ist eine noch recht junge Disziplin an der Schnittstelle von Philosophie, Informatik und Robotik (Misselhorn 2018). Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob man künstliche Systeme mit der Fähigkeit zum moralischen Entscheiden und Handeln ausstatten kann und ob man es tun sollte. Diese Fragestellung gewinnt zunehmend an Bedeutung, da künstliche Systeme mit wachsender Autonomie und Intelligenz auch verstärkt auf moralisch relevante Entscheidungssituationen treffen. Der Einsatz autonomer Waffensysteme in bewaffneten Konflikten stellt hierfür ein besonders brisantes Beispiel dar.

Abhängig davon, welche Rolle der Mensch in der Kontrollschleife spielt, unterscheidet man in militärischen Kontexten zwischen *In-the-Loop*-Systemen, *On-the-Loop*-Systemen und *Out-of-the-Loop*-Systemen. Bei *In-the-Loop*-Systemen bedient ein Mensch das System und fällt sämtliche Entscheidungen, und sei es per Fernbedienung. *On-the-Loop*-Systeme hingegen sind zwar programmiert, sie können aber in Echtzeit unabhängig von menschlichem Eingreifen operieren. Dem Menschen obliegt jedoch weiterhin die Überwachung, und er hat grundsätzlich die Möglichkeit, zu intervenieren. *Out-of-the-Loop*-Systeme verhalten sich wie *On-the-Loop*-Systeme, doch besteht keine menschliche Kontroll- und Eingriffsmöglichkeit mehr.

Militärisch besonders reizvoll sind *Out-of-the-Loop*-Systeme, die im praktischen Einsatz Vorteile bieten. So können sie in einer Ge-

schwindigkeit Entscheidungen treffen, die die menschlichen kognitiven Fähigkeiten überschreiten. Das kann strategisch ein entscheidender Pluspunkt sein. Darüber hinaus erfordern *On-the-Loop*- ebenso wie *In-the-Loop*-Systeme eine permanente Kommunikation zwischen dem System und dem Menschen. Das macht sie anfälliger dafür, vom Feind entdeckt, gestört oder außer Gefecht gesetzt zu werden. Andererseits empfinden viele die menschliche Überwachungs- und Kontrollmöglichkeit von *On-the-Loop*-Systemen ethisch als beruhigend. Da sowohl *Out-of-the-Loop*- als auch *On-the-Loop*-Systeme grundsätzlich unabhängig vom Menschen agieren können, gelten beide als autonom.

Die Maschinenethik kommt in der Debatte um autonome Waffensysteme insofern zum Tragen, als es Vorschläge gibt, durch ein Ethikmodul sicherzustellen, dass Killerroboter sich ethisch und rechtlich einwandfrei verhalten, auch wenn sie autonom operieren (Arkin 2009). Als Richtschnur dient in erster Linie das humanitäre Völkerrecht, das in der Tradition der Theorie des gerechten Kriegs steht. Bei der Theorie des gerechten Kriegs handelt es sich um eine bereichsspezifische normative Ethik, die – im Gegensatz zum Pazifismus – die Anwendung von Gewalt und das Töten von Menschen unter bestimmten Umständen für moralisch zulässig erklärt.

Im Kontext der Maschinenethik sind insbesondere diejenigen Grundsätze des gerechten Kriegs relevant, die sich auf die Art und Weise der Kriegsführung beziehen. Sie werden unter dem Begriff „*ius in bello*“ zusammengefasst und haben auch Eingang in das humanitäre Völkerrecht gefunden. Dazu gehört, dass legitime Ziele wie Kombattanten und militärische Ziele von nicht-legitimen

und besonders geschützten Zielen zu unterscheiden sind. Gefordert ist darüber hinaus, dass ein Angriff militärisch notwendig ist und kein unnötiges Leid oder keine unnötigen Kollateralschäden erzeugt. Schließlich hat die eingesetzte Gewalt verhältnismäßig zu sein.

In diesem Essay werden drei ethische Einwände gegen letale autonome Waffensysteme vorgestellt: (1) das Argument von der Verantwortungslücke, (2) das Argument vom moralischen Handlungsspielraum und (3) das Argument von der moralischen Verpflichtung. Diese drei Argumente gehören zu den grundlegendsten ethischen Einwänden gegen Killerroboter. Sie sollen zeigen, dass letale autonome Waffensysteme nicht nur moralisch schlechte Folgen haben könnten (wie die Erleichterung der Entscheidung, in den Krieg zu ziehen, eine Verschärfung der Rüstungsspirale oder die Gefahr des Missbrauchs durch Terroristen oder autoritäre Regime), sondern dass der Einsatz von Killerrobotern intrinsisch moralisch problematisch ist. Das gilt selbst unter idealen Bedingungen, d. h. wenn – was auf dem gegenwärtigen Stand der Technik noch nicht möglich ist – Killerroboter die Grundsätze des „ius in bello“ tatsächlich strikt befolgen könnten.

Alle Argumente setzen eine im weitesten Sinn deontologische Perspektive voraus. Das schließt jedoch nicht aus, dass die Konsequenzen bei der abschließenden moralischen Bewertung letaler autonomer Waffensysteme ebenfalls in Betracht gezogen werden sollten. Der vorliegende Essay kann nur eine Art Vorschau sein, die zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Thema anregt. Eine eingehende Diskussion der drei Einwände im Kontext der Debatte, die auch Gegenargumente in Betracht zieht, findet sich in Misselhorn (2018).

1. Das Argument von der Verantwortungslücke

Das erste Argument besagt, dass Killerroboter die Zuschreibung von Verantwortung untergraben und dass dies moralisch nicht akzeptabel ist, wenn es um Tötungshandlungen geht.

Robert Sparrow (2007), auf den dieses Argument zurückgeht, spricht von der Entstehung von Verantwortungslücken (*responsibility gaps*). Für ihn ist eine Tötungshandlung im Krieg nur dann moralisch zulässig, wenn sie den völkerrechtlich festgelegten Kriterien des „ius in bello“ entspricht und wenn es jemanden gibt, der die Verantwortung für die Handlung trägt.

Selbst wenn autonome Waffensysteme eines Tages technisch so weit fortgeschritten sein sollten, dass sie dem „ius in bello“ besser entsprechen als Menschen, wären sie nach dieser Auffassung dennoch moralisch verboten, wenn niemand für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Doch genau das ist laut Sparrow der Fall. Seiner Ansicht nach ist letztlich niemand für die Handlungen eines letalen autonomen Waffensystems moralisch verantwortlich, weder die Programmierer noch die Betreiber und schon gar nicht die Maschine selbst.

Zu den Kriterien für die Zuschreibung moralischer Verantwortung gehören freier Wille, Intentionalität und Einsicht in die Folgen des Handelns. Ein Handelnder ist nur dann für eine Handlung verantwortlich, wenn sie auf seinem freien Willen beruht, wenn sie ohne seine Mitwirkung nicht zustande gekommen wäre, wenn er sie vorsätzlich ausgeführt hat (oder zumindest ihre Folgen in Kauf genommen hat) und wenn er sich ihrer Folgen bewusst war (er sie hätte vorhersehen oder sich das entsprechende Wissen mit angemessenem Aufwand verschaffen können). Es ist unbestritten, dass Maschinen diese Bedingungen nicht erfüllen, da sie keinen freien Willen besitzen, keine Absichten haben und auch nicht wirklich Einsicht in die Folgen haben. Daher können sie keine moralische Verantwortung tragen. Gleichwohl können autonome Systeme dazu führen, dass Verantwortungslücken entstehen.

Eine Verantwortungslücke entsteht nach Sparrow, wenn

(1) die Tötungshandlung eines autonomen Waffensystems gegen das „ius in bello“ verstößt, obwohl

(2) es nicht absichtlich so programmiert, eingerichtet oder bedient wurde, dass es das „ius in bello“ missachtet;

(3) es nicht vorhersehbar war, dass der Einsatz des autonomen Waffensystems zu einem Verstoß gegen das „ius in bello“ führen würde; und

(4) von Beginn der Operation an keine menschliche Kontrolle mehr über die Maschine bestand.

(5)

Zu einer solchen Situation kann es kommen, da autonome Waffensysteme aufgrund eines Mangels an Vorhersehbarkeit und Kontrolle ein Autonomierisiko bergen. So lassen sich bereits die einzelnen Züge eines Schachprogramms weder von den Entwicklern noch von den weltbesten Schachspielern vorhersagen, was sicherlich zum Spielerfolg solcher Systeme beiträgt. Der Mangel an Vorhersehbarkeit und Kontrolle steigert sich, je komplexer künstliche Systeme werden. Man denke nur an ein System wie *Alpha Go Zero*, das keinerlei menschliche Expertise in Go mehr benötigt, sondern allein auf der Grundlage der Kenntnis der Spielregeln operiert. Es war stärker als seine Vorgänger und vermochte die weltbesten Go-Spieler zu besiegen.

Das Argument der Verantwortungslücke besagt nun, dass wir aufgrund des Mangels an Vorhersehbarkeit und Kontrolle niemandem die Verantwortung für ein autonomes Waffensystem zuschreiben können, wenn die Bedingungen (1) bis (4) vorliegen. Das liegt daran, dass die Kriterien für die Zuweisung von Verantwortung nicht erfüllt sind. Es gab keine Absicht, keine Einsicht in die Folgen und keine kausale Kontrolle. Wenn aber niemand die Verantwortung für die Tötungshandlung eines solchen Systems trägt, dann ist es nach Sparrow moralisch nicht zulässig.

2. Das Argument vom menschlichen Handlungsspielraum

Das zweite Argument gegen Killerroboter, das wir betrachten wollen, stellt die Bedeutung des menschlichen Handelns in den Vordergrund. Es wurde von dem Politikwissenschaftler Alex Leveringhaus (2016) geltend

gemacht. Seinem Argument zufolge ist es moralisch falsch, die Entscheidung und Ausführung einer Tötungshandlung an eine Maschine zu delegieren. Der Grund dafür ist, dass ein Mensch aus Reue, Mitgefühl oder Barmherzigkeit von der Tötungshandlung absehen kann, während eine Maschine ohne zu zögern töten würde. Es ist diese Unerbittlichkeit, die an die androide Kampfmaschine im Film „Terminator“ erinnert, welche Killerroboter so bedrohlich erscheinen lässt.

Ein Beispiel, bei dem dies moralisch fragwürdig erscheint, geht auf Michael Walzers Standardwerk zum gerechten Krieg zurück (Walzer 1977). Bei verschiedenen Gelegenheiten haben sich Soldaten dafür entschieden, nackte Soldaten der gegnerischen Seite nicht zu töten, obwohl sie legitime Ziele gewesen wären, weil sie in diesem Moment in ihrer Verletzlichkeit vor allem als Mitmenschen und nicht als Feinde erschienen. Walzer zufolge war es moralisch richtig, sie nicht zu töten, denn selbst unter Feinden gibt es in solchen Situationen ein gemeinsames menschliches Band.

Wie Leveringhaus argumentiert, beinhaltet menschliche Handlungsfähigkeit einen Handlungsspielraum, also die Fähigkeit, anders zu handeln. So hat ein Mensch grundsätzlich die Möglichkeit, von einer Tötungshandlung abzusehen (d.h. nicht den Abzug zu betätigen, den Knopf zu drücken oder eine Granate zu werfen). Diesem Handlungsspielraum kommt ein moralischer Wert an sich zu, wenn es um Leben und Tod geht, das gilt selbst im Krieg. Er ist für Leveringhaus wesentlich, um unsere Menschlichkeit in denjenigen Situationen zu bewahren, die sie am meisten herausfordern, etwa im Krieg. Seine Argumentation lässt sich in folgendes Schema bringen:

(1) Ein Mensch hat – anders als eine Maschine - immer die Möglichkeit, von einer Tötungshandlung Abstand zu nehmen.

(2) Dieser Handlungsspielraum besitzt einen intrinsischen moralischen Wert.

(3) Autonome Waffensysteme sind moralisch fragwürdig, weil sie diesen Handlungsspielraum schließen.



Catrin Misselhorn

Die Option, nicht zu töten, besitzt aufgrund des moralischen Gewichts der Entscheidung, menschliches Leben zu nehmen, einen intrinsischen moralischen Wert. Das gilt selbst dann, wenn die Tötungshandlung als solche moralisch zulässig ist, wie es etwa im Krieg der Fall sein kann.

3. Das Argument von der moralischen Pflicht

Das Argument von der moralischen Pflicht wurde von Misselhorn (2018) in die Debatte eingebracht. Sein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass das Argument vom menschlichen Handlungsspielraum nur auf Tötungshandlungen zutrifft, die moralisch zulässig, aber nicht verpflichtend sind. Wenn es in bestimmten Situationen eine moralische Pflicht zu töten gäbe, würde das Argument vom menschlichen Handlungsspielraum in diesen Fällen nicht gelten, und Mitgefühl oder Barmherzigkeit wären fehl am Platz. Eine klassische Situation, die in der Ethik seit der Antike diskutiert wird, ist der Tyrannenmord. Wenn absehbar ist, dass eine solche Tat die Rechtsstaatlichkeit wiederherstellt und viele Men-

schenleben rettet, könnte es eine moralische Pflicht geben, den Tyrannen zu töten.

Es gibt einige Hinweise darauf, dass die Hitler-Attentäter vom 20. Juli 1944 es als ihre moralische Pflicht ansahen, Hitler zu töten. Bekanntlich scheiterte das Attentat an widrigen Umständen und menschlicher Unvollkommenheit. Die Bombe war nicht ideal platziert, und Claus Schenk Graf von Stauffenberg gelang es nicht, die erforderliche Menge an Sprengstoff zu zünden. Wäre es nicht sehr hilfreich gewesen, wenn die Hitler-Attentäter einen Killerroboter zur Verfügung gehabt hätten, um ihre moralische Pflicht zu erfüllen?

Die entscheidende Frage im Hinblick auf den Einsatz von Killerrobotern im Krieg ist heute, ob es für Soldaten im Krieg eine moralische Pflicht zu töten gibt oder ob dies nur moralisch zulässig ist. Diese Frage schlägt sich auch in den Arbeiten von Ronald Arkin nieder, der (gefördert vom US-amerikanischen Verteidigungsministerium) eine ethische Architektur für letale autonome Waffensysteme ausgearbeitet hat. Seine Architektur, die das tödliche Verhalten des Systems regelt, stützt sich auf vier ethische Grundsätze, die aus dem Völkerrecht abgeleitet sind:

- (1) *Diskriminierung*: Es muss zwischen legitimen und nicht-legitimen Zielen unterschieden werden. Legitime Ziele sind Kombattanten und militärische Ziele. Nicht-legitime Ziele sind Nicht-Kombattanten und nicht-militärische oder geschützte Ziele (z.B. Schulen oder Krankenhäuser).
- (2) *Militärische Notwendigkeit*: Auch ein Angriff auf legitime Ziele ist nur dann zulässig, wenn dadurch ein militärischer Vorteil zu erwarten ist.
- (3) *Keine unnötigen Leiden und Kollateralschäden*: Es muss sichergestellt werden, dass keine unnötigen Leiden von Personen und Kollateralschäden entstehen.
- (4) *Verhältnismäßigkeit*: Darüber hinaus muss die eingesetzte Gewalt verhältnismäßig sein.

Obwohl sich Arkin in diesem Punkt nicht explizit äußert, geht er offenbar davon aus, dass

es im Krieg eine Pflicht zum Töten gibt. Sein Prototyp darf nur dann einen Tötungsakt auslösen, wenn eine moralische Verpflichtung dazu besteht und es nicht nur moralisch zulässig ist. Das Argument des menschlichen Handlungsspielraums wäre damit vom Tisch, denn es trifft nur eindeutig zu, wenn eine Tötungshandlung zwar moralisch zulässig, aber nicht verpflichtend ist.

Arkin plädiert nicht ausdrücklich für eine Pflicht zu töten im Krieg. Sie ergibt sich auch nicht aus dem Völkerrecht, das die normative Quelle seiner Architektur ist. Aber man kann aus einigen seiner Bemerkungen schließen, dass er davon ausgeht, dass eine solche Pflicht besteht, wenn eine Tötungshandlung im Krieg moralisch zulässig und aus militärischer Sicht notwendig ist.

Nehmen wir also der Argumentation halber an, dass die Kriterien des gerechten Kriegs durch eine bestimmte militärische Handlung erfüllt werden. Nehmen wir ferner an, dass unter diesen Bedingungen das Töten im Krieg prinzipiell moralisch zulässig ist. Reicht die militärische Notwendigkeit als solche aus, um diese moralische Zulässigkeit in eine moralische Pflicht zu verwandeln? Die militärische Notwendigkeit soll nach Arkin in den Einsatzregeln festgelegt werden. Allerdings gibt Arkin nur ein Beispiel dafür, nämlich dass es eine militärische Notwendigkeit ist, feindliche Konvois anzugreifen. Es wird jedoch schnell klar, dass eine solche „Notwendigkeit“ alles andere als streng definiert ist. Ob ein Konvoi angegriffen werden soll, hängt zum Beispiel davon ab, ob eine ausreichende Erfolgswahrscheinlichkeit besteht.

Generell unterscheidet Arkin fünf Grade der militärischen Notwendigkeit, je nachdem, wie viel Kollateralschaden durch eine Aktion entsteht. Wenn die militärische Notwendigkeit jedoch eine Frage des Grades ist, kann man daraus keine strikte Pflicht zum Töten ableiten. Dies steht im Einklang mit der Feststellung, dass traditionelle Theorien des gerechten Kriegs am besten so verstanden werden, dass sie eine allgemeine Pflicht anerkennen, andere nicht zu schädigen oder zu töten, vor

deren Hintergrund die moralische Zulässigkeit einer Verletzung dieser Pflicht im Krieg zu rechtfertigen ist. Im Lichte dieser Argumentation bleibt das Argument des moralischen Handelns in Kraft. Wenn es keine moralische Pflicht zum Töten im Krieg gibt, ist es moralisch gut, sich die Option offen zu halten, nicht zu töten, auch wenn das Töten im Krieg moralisch zulässig ist, sofern die Kriterien des gerechten Kriegs erfüllt sind.

Schematisch lässt sich das Argument der moralischen Verpflichtung wie folgt zusammenfassen:

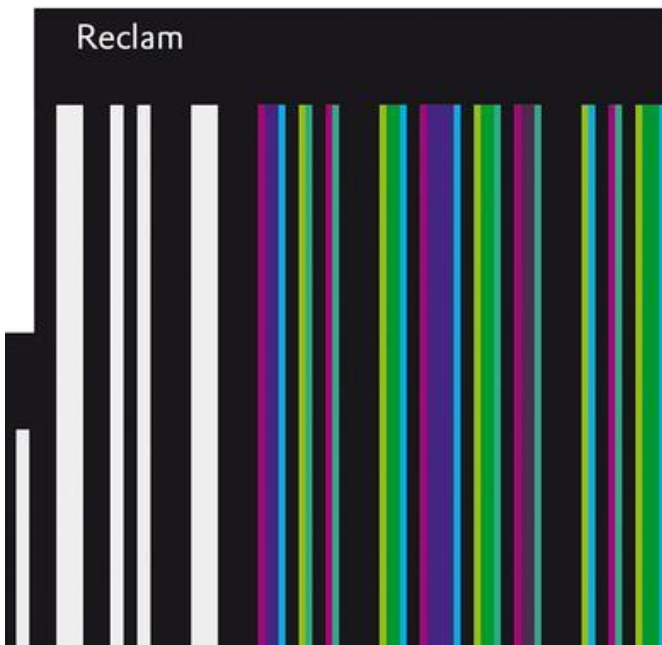
- (1) Der dem menschlichen Handeln innewohnende moralische Handlungsspielraum besitzt einen intrinsischen moralischen Wert.
- (2) Die Schließung des dem menschlichen Handeln innewohnenden moralischen Handlungsspielraums verletzt diesen intrinsischen moralischen Wert nur dann nicht, wenn es eine Pflicht gäbe, in bestimmten Situationen zu töten.
- (3) Es gibt keine moralische Pflicht, im Krieg zu töten.
- (4) Autonome Waffensysteme sind moralisch fragwürdig, weil sie den menschlichen Handlungsspielraum in Situationen schließen, in denen ihm ein intrinsischer moralischer Wert zukommt.

Das Argument von der Verantwortungslücke, das Argument vom moralischen Handlungsspielraum und das Argument, dass es keine moralische Pflicht gibt, im Krieg zu töten, führen zu der Schlussfolgerung, dass es moralisch fragwürdig ist, die Entscheidung, Menschen zu töten, autonomen Waffensystemen zu überlassen. Dies steht im Einklang mit der Forderung von Menschenrechtsorganisationen nach einer substantiellen menschlichen Kontrolle (*meaningful control*), nicht nur über militärische Gesamtoperationen, sondern auch über einzelne Angriffe. Vielleicht stellen Waffentechnologien gleichwohl einen sinnvollen Einsatzbereich der Maschinenethik dar, wenn es darum geht, Menschen darauf aufmerksam zu machen, dass eine geplante Operation möglicherweise völkerrechtswidrig ist.

[Was bedeutet das alles?]

Catrin Misselhorn Künstliche Intelligenz und Empathie

Vom Leben mit Emotions-
erkennung, Sexrobotern & Co.



Im Text zitierte Literatur:

Arkin, Ronald (2009), *Governing Lethal Behavior in Autonomous Robots*, Boca Raton: CRC Press.

Leveringhaus, Alex (2016), *Ethics and Autonomous Weapons*, Oxford: palgrave macmillan.

Misselhorn, Catrin (2018), *Grundfragen der Maschinenethik*, Ditzingen: Reclam, 4. Aufl. 2020.

Sparrow, Robert (2007), "Killer Robots," *Journal of Applied Philosophy* 24 (1) S. 62-77.

Walzer, Michael (1977), *Just and Unjust Wars*, Philadelphia: Basic Books.

UNSERE AUTORIN:

Catrin Misselhorn ist Professorin für Philosophie an der Georg-August-Universität Göttingen. Ihre Bücher *Grundfragen der Maschinenethik* (2018, 4. Aufl. 2020) und *Künstliche Intelligenz und Empathie. Vom Leben mit Emotionserkennung, Sexrobotern & Co* (2021) sind im Reclam-Verlag Ditzingen erschienen.

ARISTOTELES

Agambens Interpretation des Sklaven bei Aristoteles

Bekanntlich hat Aristoteles die Sklaverei als etwas Selbstverständliches betrachtet. Aber wie hat er den Sklaven definiert, wie hat er ihn gesehen? Dieser Frage geht Giorgio Agamben in seinem Buch

Agamben, Giorgio: Der Gebrauch der Körper. 478 S., Ln., € 30.—, 2020, S. Fischer, Frankfurt

nach und sieht bei Aristoteles den Sklaven als den „Menschen, dessen Werk der Gebrauch des Körpers ist“. Dahinter steht die Definition des „Werkes des Menschen“, wie sie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* gibt, nämlich „das Werk des Menschen ist das Tätig-Sein der Seele gemäß dem *logos*“. In den Sklaven sieht Aristoteles eine Dimension des Menschlichen, in der das beste Werk nicht „das Tätig-Sein der Seele gemäß dem *logos* ist“, sondern etwas, wofür Aristoteles keine andere Bezeichnung als „der Gebrauch des Körpers“ findet.

Energeia und *chresis*, Tätig-Sein und Gebrauch, stehen sich hier gegenüber, analog zu *psyche* und *soma*, Seele und Körper. Aristoteles hat den üblichen Begriff *chresis* durch den selbsterfundene, Platon unbekanntene Begriff *energeia*, Tätig-Sein, ersetzt. Er gibt den Begriff *chresis* zugunsten von *energeia* auf, letzterer wird zum Schlüsselbegriff der Ontologie und prägt damit die Art und Weise, wie die

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

abendländische Philosophie das Sein als Aktualität gedacht hat.

Viktor Goldschmidt hat gezeigt, dass Aristoteles im Fall der Sklaverei das Gegenteil von dem tut, was er sonst macht: Er definiert zuerst summarisch deren Wesen („ein Sklave ist ein Mensch, der nicht sich selbst gehört, sondern einem anderen“), um sich dann Gedanken über ihre Existenz zu machen, bzw. zu untersuchen, „ob es in der Natur einen Körper gibt, der der Definition der Sklaverei entspricht“. Agamben sieht in Folge die Besonderheit der aristotelischen These darin, dass die Grundlage der Sklaverei eine streng „physische“ ist und sie daher lediglich in einem körperlichen Unterschied gegenüber dem Körper des freien Menschen bestehen kann. Die Frage lautet daher genauer: „Gibt es so etwas wie einen Körper des Sklaven?“, und die Antwort des Aristoteles ist: „Ja, aber mit starken Einschränkungen.“ Moderne Autoren haben die aristotelische Lehre stets als eine Rechtfertigung der Sklaverei angesehen. Aber musste sie seinen Zeitgenossen nicht eher wie eine Kritik vorkommen? Die Frage impliziert zumindest den Gedanken, dass für den Menschen ein anderer Körper möglich ist.

Die moderne Abspaltung von so etwas wie Arbeitstätigkeit ist hier noch nicht möglich, weil in der Antike der Körper noch nicht als Objekt des Gebrauchs von seiner veräußerbaren Tätigkeit getrennt ist. Erst mit dieser Trennung beginnt der jahrhundertelange Prozess, der den Sklaven in einen Arbeiter verwandelt. Im alten Griechenland konnte es keinen mit dem unseren vergleichbaren Begriff von Arbeit geben, da es Agamben zufolge keinen Markt gab, sondern nur den Gebrauchswert des produzierten Gegenstandes.

Für Aristoteles ist der Sklave „in gewisser Weise ein belebtes Werkzeug“. Der Sklave wird als ein belebtes Werkzeug gesehen, das sich auf Befehl bewegen kann, ähnlich einem Automaten. Er steht damit mehr auf der Seite der Maschine als der des Arbeiters und ist eine Art spezielle Maschine, die nicht der Produktion, sondern ausschließlich dem Gebrauch dient. So führt Aristoteles aus, der Gebrauch

des Körpers des Sklaven gleiche dem des Bettes und der Kleidung und nicht dem des „Weberschiffchens oder des Plektrums“. Es ist daher unabdingbar, den „Gebrauch des Körpers“ des Sklaven aus der Sphäre der Produktion herauszunehmen und der des Lebens zuzuordnen. Der Sklave ist ein integraler und konstitutiver Bestandteil seines Herrn; Aristoteles spricht von einer Lebensgemeinschaft zwischen Sklaven und Herrn. Indem der Sklave seinen Körper benutzt, wird der Sklave eben dadurch vom Herrn benutzt, und indem der Herr den Körper des Sklaven benutzt, benutzt er seinen eigenen Körper. Der Sklave bleibt ohne eigenes Werk, seine Praxis wird nur durch den Gebrauch des Körpers definiert. Dabei sieht Agamben sexuelle Handlungen als einen integralen Bestandteil des Gebrauchs des Körpers des Sklaven, was in der Antike keinesfalls als Missbrauch angesehen wurde. Das beinhaltete nicht nur den Gebrauch der Geschlechtsteile des Sklaven, sondern in der Unbestimmtheit der beiden Körper wurde auch die „dienstbare Hand des Herrn dem Dienst des Sklaven“ gleichgestellt. Agamben sieht als Folge davon bis in die Moderne die besondere Nähe, die seit jeher die Beziehung zu den Dienern auszeichnet, von denen die Herren sich waschen, ankleiden und kämmen lassen, ohne dass dies einer Notwendigkeit entspräche.

Mit dem Ende des *Ancien Régime* sieht Agamben die Sklaverei auf alle Menschen ausgedehnt. Der moderne Arbeiter ähnelt mehr dem Sklaven als dem Schöpfer von Gegenständen. Aristoteles entwickelte seine Idee vom Menschen auf der Grundlage des Paradigmas des freien Menschen. Das hatte zur Folge, dass der Sklave in der abendländischen Geschichte etwas Verdrängtes ist. In der Wiederaufnahme der Figur des Sklaven im modernen Arbeiter sieht Agamben gemäß dem Freudschen Schema eine pathologische Rückkehr des Verdrängten. Der Sklave ist einerseits ein menschliches Tier und andererseits ein lebendiges Werkzeug. Er stellt damit in der Geschichte der Anthropogenese eine doppelte Schwelle dar: Über sie geht das tierische Leben ins menschliche über, so wie das Lebendige (der Mensch) ins Anorganische (ins

Werkzeug) übergeht und umgekehrt. Die Erfindung der Sklaverei als juristische Institution hat die Einbeziehung des Lebendigen und des Gebrauchs des Körpers in den Produktionszusammenhang erlaubt und vorübergehend die Entwicklung des technologischen Werkzeugs blockiert. Ihre Abschaffung in der Neuzeit hat die Möglichkeit der Technik erlaubt. Zugleich hat sich der Mensch vom Tier und vom Organischen entfernt und sich dem Anorganischen angenähert, dem er in der Gegenwart immer ähnlicher wird.

Das Verhängnis deutscher Kulturkritik

Im deutschen Kulturverständnis wird der Philosophie eine herausragende Rolle zugesprochen: Ihre diagnostische Rolle beschränke sich nicht nur darauf, die Kernprobleme ihrer Zeit deskriptiv zu artikulieren, sondern auch konstruktive Lösungen anzubieten, um diese Probleme zu überwinden. Heidegger sieht Kulturkritik gar in einem produktiven Verhältnis zu einem noch nicht realisierten Zustand und will das Eintreten dieses Zustandes antizipieren und ermöglichen, bzw. hervorbringen. Dazu gehört, wie Arpad-Andreas Sölter in seinem Essay

Sölter, Arpad-Andreas: „Und das jetzige Menschentum verschwindet.“ – Heideggers kulturkritische Diagnose des gegenwärtigen Zeitalters in den „Schwarzen Hefen“, in: Heidegger-Jahrbuch 12, 2020, Karl Alber, Freiburg

darstellt, nicht nur das Anprangern des umfassenden Verhängnischarakters der Neuzeit, sondern auch der „Heimatlosigkeit der neuzeitlichen Menschen“ und der Verflachung des Menschen in der Uneigentlichkeit des Daseins wie auch die Diktatur der Machenschaften. Dieses Anprangern erfolgt bei Heidegger im Hinblick auf die „künftigen Notwendigkeiten“. Erst über die „Besinnung“ und das seinsgeschichtliche „Hinausdenken“ „in das Seyn selbst“ entfaltet sich Heideggers Impetus einer Bestandesaufnahme und „Grundbewegung“ als philosophische Hauptaufgabe. Dereinst befreit werden Menschen als derzeit

„dem Seyn Entfremdete“ dann wieder zugehörig zum „Seyn“.

Was verbindet solche Radikalität des späten Heidegger mit dem Denken aus *Sein und Zeit*? Schon Heideggers fundamentale Frage nach dem Sinn von Sein, seine Vorstellung einer Seins-Irrnis und die Idee der Gründung eines idealen, „ganz andern Anfangs“ der abendländischen Geschichte nach Muster der frühen Griechen, welcher mit einem neuen „Heimischwerden des Menschen, der auf der Flucht vor seinem Wesen das Seiende vor das Seyn stellt und darin zeitweises Genügen errafft“, einhergeht, wird entfremdungs- und modernitätskritisch bestimmt.

Für Sölter ist die kontrastive Gegenüberstellung des authentischen Daseins mit derjenigen des „Man“, des „Geredes“ und der bürgerlichen „Öffentlichkeit“ nur als kulturkritischer Wahrnehmungshorizont vollumfänglich zu begreifen. Die schlechte Gegenwart wird kontrastiert mit einem angeblich besseren Zustand der Vergangenheit. Heideggers Kulturkritik als Ruf zur Umkehr offenbart hier einen restitutiven Charakter. Der Philosophie wird dabei „gleichsam Allkompetenz zugesprochen und zugetraut und das betrifft auch das Politische“ (Ernst Vollrath).

Wie sind die *Schwarzen Hefte* in diese Konstellation einzuordnen? Sölter hat dazu vier Thesen:

- Heideggers Denken in den *Schwarzen Hefen* ordnet sich nahtlos in dieses kulturkritische Paradigma ein und illustriert es symptomatisch.
- Heideggers innovative kulturkritische Schubkraft definiert sein Werk in seinem Wesenskern. Und dies hat wesentlich sowohl dem Werk als auch dem Paradigma per se zum Rezeptionserfolg verholfen. Doch die aus den radikalen kulturkritischen Wahrnehmungsmustern abgeleiteten defizitären Wahrnehmungsmuster führten zu Heideggers katastrophalen Fehleinschätzung in der Sphäre des Politischen. Dazu liefern die *Schwarzen Hefte* durchschlagende Beweise.

• Erst die kulturkritische Grundüberzeugung öffnet und erschließt dem Denken Schlüssel-momente nationalsozialistischer Weltanschauung. Über diese Grundierung fließt auch der in den Heften formulierte Antisemitismus in Heideggers Denken ein. Dadurch stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang dieser kulturkritisch geprägten Philosophie mit Heideggers tiefer Verwicklung in den Nationalsozialismus auf neue Weise.

• Betrifft, beschädigt oder annulliert Heideggers Durchdringung mit dem Nationalsozialismus seinen innovativen Beitrag zur Philosophie und ihrer Geschichte im Ganzen? Für Sölter bietet sich hier die Chance für die Heidegger-Forschung, tiefergehende Mentalitätsschichten offenzulegen und anzugehen. Doch das betrifft nicht nur Heidegger: Die Verstrickungen von rechten wie auch linken Intellektuellen in die großen totalitären Versuchungen des 20. Jahrhunderts als substanzieller Verlust der Urteilskraft bleiben nicht nur als historisches Faktum, sondern auch in perspektivischer Hinsicht ein ernstes Problem.

Auf dem gesamten politischen Spektrum Deutschlands im 20. Jahrhundert sind radikale Vernunftkritik und Kulturkritik als die beiden Seiten derselben Medaille zu identifizieren. Hierzu zählen das Unvermögen, Pragmatismus walten zu lassen, eine Verachtung der Wirklichkeit, wie sie sich darstellt, eine intellektuelle Radikalität, die zu extremen Sichtweisen neigt und apokalyptische Tendenzen wie Katastrophenszenarien begünstigt, eine Komplexität reduzierendes Denken in Dualismen und binärer Distinktionslogik, die Degradierung demokratischer Institutionen und liberaler Ordnungen sowie die Verachtung der Politik bzw. ein ästhetisches Verständnis von ihr. Dieses Moment hat der deutschen Kultur eine besondere Exzentrizität und geistige Radikalität verliehen, die zu ihrem internationalen Renommee, ihrer Geltung und ihrer Attraktivität für Angehörige anderer Kulturen erheblich beigetragen hat. Erst nach der totalen Niederlage im Zweiten Weltkrieg vollzog Deutschland seine größte intellektuelle Leistung im 20. Jahrhundert: „die vorbehaltlose Öffnung der Bundesrepublik gegen-

über der politischen Kultur des Westens“ (Jürgen Habermas).

Hans Blumenberg bestimmt die Philosophie aus dem Geist der Rhetorik

Bereits in seiner Habilitationsschrift rückte Hans Blumenberg die Frage nach dem Status der Geschichte ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Geschichtlichkeit der Geschichte der Philosophie gilt ihm als „das verborgenste, vielleicht letzte Thema der Philosophie“.

Tim-Florian Steinbach zeigt in seiner Promotionsarbeit

Steinbach, Tim-Florian: Gelebte Geschichte, narrative Identität. Zur Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricoeur. 480 S., Ln., € 59.—, 2020, Karl Alber, Freiburg,

wie Blumenberg den Epochen und Epochen-grenzen nachgeht, den Brüchen, die sich in der Geschichte ereignen. Blumenberg wendet sich gegen die Vorstellung eines linearen Geschichtsverlaufs, wie sie Husserl mit seiner Vernunftteleologie noch vertreten hatte. Philosophie ist für Blumenberg kein Produkt einer sich selbst setzenden Vernunft und Form einer rein rationalen Selbsterhaltung, sondern zunächst das Resultat rhetorischer Auseinandersetzungen und Wechselwirkungen. Die Philosophie entspringt der Rhetorik und entbehrt gerade darin eines absoluten Ursprungs.

Philosophie und Rhetorik

Steinbach sieht Blumenbergs Integration der Rhetorik in die Philosophie als gleichbedeutend mit einer Aufwertung der Rhetorik gegenüber der sokratisch-platonischen Tradition, die die Philosophie und die Rhetorik gegeneinander ausspielt. Gilt dieser Traditionslinie die Philosophie als Liebe zur Weisheit, so gilt im Gegenzug die Rhetorik als eine Technik, die der bloßen Meinungsbildung dient. Die Rhetorik lehrt, von Meinungen zu überzeugen, und sie kann zugleich darüber aufklären, welche Beweggründe die Men-

schen dazu veranlassen, sich ebendieser Meinung anzuschließen oder von dieser Abstand zu nehmen. Für Blumenberg ist dagegen Rhetorik ein wesentlicher Teil der Philosophie. Sie macht „Wirkungsmittel bewußt, ... indem sie expliziert, was ohnehin schon getan wird“. Damit erweist sich die philosophische Reflexion rhetorischer Strategien und Mittel als ein Kerngeschäft der Philosophie. Blumenberg nennt diese Art der Reflexion auf die rhetorischen Handlungsvollzüge „Abbau von Selbstverständlichkeiten“. Diese Selbstverständlichkeiten bilden den der Philosophie und der Rhetorik gemeinsamen Boden und lassen sich nicht ausschließlich durch Begriffe erfassen. Infolge dieser Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Rhetorik sieht sich die Philosophie nicht mehr nur auf den Begriff verwiesen, sondern zugleich mit den Bildern konfrontiert, die noch das begriffliche Denken tragen.

Blumenbergs Anthropologie

Blumenbergs Rhetorikauffassung gründet auf einem anthropologischen Befund. Er fasst den Menschen als ein Wesen auf, das „aus den Ordnungsleistungen der Natur“ herausgefallen ist. Der Mensch ist auf der Ebene der Natur ebenso wenig in eine Umwelt eingepasst wie auf der Ebene der Kultur in eine Welt, die einen unmittelbaren Zugriff auf die Wahrheit verspricht. Dieser Mangel an Wahrheit provoziert die Rhetorik, die der Kompensation dieses Mangels dient. Rhetorik ist damit kein Luxusprodukt des Kulturwesens Mensch, sondern entspringt der Verlegenheit einer nicht unmittelbar zugänglichen Wahrheit. Auf sich selbst zurückgeworfen, muss der Mensch jene Ordnungsleistung aus eigener Kraft erbringen, die weder die Natur noch ein metaphysisches Ordo zu erbringen vermag. Blumenberg bringt diesen Mangel auf den Begriff der „Normentbehmung“ bzw. des „Evidenzmangels“. Herausgefallen aus den Ordnungsleistungen von Natur und Wahrheit, sieht sich der Mensch gezwungen, zu handeln. Das „Prinzip des unzureichenden Grundes“ ist dabei der Hauptsatz seiner Rhetorik. Es unterläuft auf der einen Seite die Annahme, menschliche Handlungen gingen aus einem gemeinsamen,

zugrundeliegenden Prinzip hervor und seien aus diesem zu verstehen. Auf der anderen Seite widersetzt es sich den Bestrebungen, Handlungen institutionell sowie auf der Grundlage theoretischer Einsichten unter dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu normieren.

Herausgefallen aus dem Ordo einer Vernunftmetaphysik entbehrt der Mensch von außen gegebenen, auferlegten Ordnungsstrukturen, die er nunmehr aus eigener Kraft erbringen muss. Er schafft sich auf der Ebene der Kultur „ordnungsstiftende Gehäuse“, in denen er sich einrichtet, wobei der Gattungsbegriff dieser Gehäuse „Institutionen“ heißt: „Institutionen sind primär Reduktionen der Verarbeitungsbedürftigkeit der Realität.“ Das menschliche Verhalten ist institutionalisiertes Verhalten und Institutionen führen zur Entlastung, indem sie es ermöglichen, Gewohnheiten auszubilden. Es ist das rhetorische Verhalten, das Selbstverständlichkeiten produziert und Gewohnheiten entstehen lässt, die den Menschen im gemeinsamen Miteinander entlasten. Denn wären die Bedingungen der Handlungsmöglichkeiten ein jedes Mal auszuhandeln, bevor Handeln möglich wäre, wäre Handeln schlechthin nicht möglich. Es muss ein gemeinsamer Boden vorausgesetzt werden, der allen Handlungen zugrunde liegt und von dem die Handlungen ausgehen. Diesen gemeinsamen Boden weist Blumenberg als Lebenswelt aus.

Die Lebenswelt

Institutionen bilden Traditionen aus, die sich über Generationen hinweg oftmals unhinterfragt vererben. Diese selbstverständliche Vertrautheit mit den Institutionen bietet Verlässlichkeit und die Möglichkeit, sich innerhalb der eigenen Kultur zu bewegen, ohne das eigene Verhalten permanent reflektieren zu müssen. Die Philosophie macht sich das zunutze und expliziert: Sie macht bewusst, was sich von selbst versteht. Nur unter Anerkennung und Integration der Rhetorik kann die Philosophie deshalb ihrem Kerngeschäft nachkommen, das Blumenberg zufolge im Abbau von Selbstverständlichkeiten besteht.

Denn die Wirklichkeit zeigt sich erst, wenn die Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt abgebaut werden und die Lebenswelt in ihrer Selbstverständlichkeit verlassen wird. Erst die Negation und Irritation dessen, was selbstverständlich scheint, verweist auf das, was wirklich ist. Blumenberg zufolge muss, was als Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen ist, mittelbar aus den Analysen der Strukturen der Lebenswelt erschlossen werden.

Im Kern ist die Lebenswelt ein „Universum der Selbstverständlichkeiten“. Sie ist „der zu jeder Zeit unerschöpfliche Vorrat des fraglos Vorhandenen, Vertrauten und geradezu in diesem Vertrautsein Unbekannten“. Die Lebenswelt ist „prälogisch“ und „vorprädikativ“, sie hat noch keine Möglichkeit zur Negation dessen, was als wirklich empfunden wird. Was innerhalb der Lebenswelt wahrgenommen wird, ist, wie es ist. Es wird als nicht-anders-sein-können empfunden und ist darin selbstverständlich.

Der Austritt aus der Lebenswelt als einem Reich der Selbstverständlichkeiten ist für Blumenberg gleichbedeutend mit einem Eintritt in die Geschichte und in die theoretische Einstellung. Es zeichnet sich eine Wirklichkeit ab, die sich nicht mehr von selbst versteht, es ist ein Übertritt von der Fraglosigkeit der Lebenswelt in die Fragwürdigkeit der Wirklichkeit.

Metaphern

Blumenberg sieht die Leistung der Technisierung in der Konstituierung des Bodens, auf dem das gemeinsame Miteinander einer Kultur allererst statthat: Technisierung produziert Selbstverständlichkeiten, die menschliches Handeln überhaupt erst ermöglichen. Blumenberg veranschaulicht dies am Beispiel der Türklingel. Der Druck auf die elektrische Türklingel führe zwar wie selbstverständlich zum gewünschten Effekt, wie dieser herbeigeführt wird, bleibt aber verdeckt. Der Mechanismus geht ganz in die Funktion ein. Technisierung und Formalisierung konstituieren fortwährend Selbstverständlichkeiten, die in die Lebenswelt eingehen.

Mit dem Verlassen der Lebenswelt bedarf der Mensch Mittel, um einen Umgang mit dem zu finden, was ihm am Rande der Lebenswelt als Unbekanntes entgegentritt: Magie, Bilder, Symbole, Namen, Begriffe. In der Wirklichkeit angekommen, motiviert der Mensch verschiedene Strategien, die die verloren gegangene Stabilität der Lebenswelt wiederherstellen sollen. In der Philosophie sieht Blumenberg den Versuch zu lernen, mit diesen Strategien einen Umgang zu finden, „eine Disziplin zur Erfassung des Abwesenden und zur Kultivierung der Mittel für diese: der Begriffe und Symbole, der Urteile und Schlüsse“.

Die für Blumenberg prominenteste Strategie ist die der Metaphernbildung – aus einem guten Grund: Metaphern fungieren als Vehikel zwischen dem transzendentalen Begriff der Lebenswelt und der Wirklichkeit. Die handlungsleitenden Motivationen lassen sich nur über die Kontexte und Hintergründe sowie in Relationen zu den Handlungen anderer Individuen erschließen. Damit rücken die Handlungen in den Blick, die auf Widerstände stoßen. Blumenberg zufolge sind die hermeneutisch erfassten Erwartungen und Hoffnungen, aus denen Handlungen hervorgehen, stets diejenigen, die unerfüllt geblieben sind und sich am entsprechenden Wirklichkeitsverständnis brechen. Die Sehnsüchte, Erwartungen und Hoffnungen sind eingebettet in den Kontext einer Wirklichkeit und richten sich auf diese, suchen diese zu negieren oder zu bestätigen. Voraussetzung ist jedoch die Erarbeitung des entsprechenden Wirklichkeitsbegriffs, und das ist die Aufgabe der Philosophie.

Mit dem Austritt aus der Lebenswelt sieht sich der Mensch vor die Herausforderung gestellt, sich aus eigener Kraft orientieren zu müssen. Die Selbstverständlichkeit der Lebenswelt geht verloren, und der Mensch sieht sich einer fragilen, noch ungeordneten Wirklichkeit gegenüber, die ihm zunächst fremd erscheint. Der Mensch kann sich nicht unmittelbar auf die Wirklichkeit einlassen. Was ihm unmittelbar entgegentritt, muss er auf Distanz bringen, um handeln zu können. Der Mensch ist ein auf Distanz handelndes Wesen; die Kultur, in der er steht und handelt, ist eine

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

Kultur des Umwegs. In einem ersten Schritt sind es Bilder, Metaphern und Symbole, die die entstandenen Leerstellen im Zwischenraum von verlassener Lebenswelt und noch nicht beheimateter Wirklichkeit besetzen. Die die Handlungen motivierenden Rückhalte sind nicht unmittelbar einsichtig, sondern müssen über diese Bilder erschlossen und interpretiert werden, an die sie sich heften. Von den Bildern getragen, erfahren die Motivationsströme Orientierung und motivieren menschliche Handlungen. Die Metapher fungiert als Brückenschlag zwischen der Lebenswelt, die in ihrer Selbstverständlichkeit die menschlichen Handlungen bestimmt, und der Wirklichkeit, die der Mensch handelnd hervorbringt.

Die Metaphern selbst stellen keine Bilder dar, die im Geist vor Augen stehen und angeschaut werden. Metaphern sind nur insofern Bilder, als dass sie einen Ordnungsrahmen stiften, innerhalb dessen sich der menschliche Blick, das menschliche Verhalten zu orientieren imstande ist. Metaphern leiten die Anschauung, sie stellen dadurch mittelbar Anschauungen her, indem sie Teil und Ganzes aufeinander beziehen. Metaphern treten nicht lediglich in Kontexten auf, sondern geben den Rahmen und Kontext vor, indem sich die europäische Geistes- und Ideengeschichte vollzieht. Das heißt, dass die europäische Geistes- und Ideengeschichte nicht ausschließlich als Begriffsgeschichte ausgewiesen und dargestellt werden kann. Metaphern gehören zwar zum Grundbestand unserer Sprache, lassen sich aber nicht jederzeit in Begriffe übersetzen.

Die zentralen Funktionen, über die Blumenberg die Dynamik der europäischen Geschichte des Denkens einzufangen und darzustellen versucht, sind absolute Metaphern, Paradigmen und Epochenumbrüche. Das Verhältnis zwischen Metaphern und Begriffen ist dynamisch; Begriffe und Metaphern sind stets aufeinander angewiesen. Absolute Metaphern entziehen sich der terminologischen Definierbarkeit und dem Ideal der Eindeutigkeit. Die Untersuchung von Metaphern führt lediglich die Dynamik der Geschichte vor Augen. In ihrer Funktion als erkenntnisleitende Modelle

bilden Metaphern Strukturen aus, die nicht mehr nur das theoretische, sondern auch das praktische Verhalten leiten. Sie stellen den Rahmen bereit, „in dem... sich uns zu zeigen vermag“, „was wir in Erfahrung bringen können“. Die Analyse von Metaphern gewährt mittelbar Zugriff auf die Substruktur des Denkens und damit zugleich einen Blick unter die „Masse des Geredeten und Gedruckten“, die zu verdecken droht, was überhaupt in Frage stand – und vielleicht noch immer in Frage steht. Mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaften sieht Blumenberg sich ein Ideal der Erkenntnis durchsetzen, das „auf das immer Andere und die immer Anderen“ konzentriert ist und stets den ausspart, „dem es um sich selbst geht“. Im Kontext des Objektivitätsversprechens der neuzeitlichen Erkenntnistheorie ist kein Platz für das Subjekt vorgesehen; dessen Beobachterperspektive soll im Kontext der experimentellen Zurichtung ausgespart werden.

Das führt auf einen weiteren zentralen Aspekt: Lesbarkeit herstellen bedeutet, den Antworten und damit auch den Fragen, die der Mensch seit jeher gestellt hat, nachzuspüren. Wider das erkenntnistheoretische Programm der neuzeitlichen Wissenschaften, das sich auf eine vermeintlich reine Objektivität, auf das immer Andere bezieht, gilt es zu dem zu kommen, dem es um sich selbst geht.

Paradigma

Blumenberg überträgt das Konzept des Paradigmas auf seine Darstellung der Geschichte und ihrer Dynamik. Der heuristische Mehrwert dieser Übertragung liegt für ihn in der Möglichkeit zur Bestimmung von Epochen Grenzen, da sich Epochen Blumenberg zufolge nur über ihre Grenzen bestimmen lassen. Er erblickt im Begriff des Paradigmas auf der einen Seite einen heuristischen Mehrwert, da dieser verdeutlicht, wie es zu Epochenbildungen kommt. Zudem kann dieser Begriff verdeutlichen, dass die Geschichte im Ganzen weder einen linearen, geschweige denn einem teleologischen Geschichtsverlauf folgt. Doch zusätzlich zu den sich ablösenden Paradigmen und Diskontinuitäten bedarf es der Kontinui-

tät, eines „Minimums an Identität“, das sich in Zeiten der Epochenumbrüche durchhalten muss, um die Einführung neuer Paradigmen und das Aufkommen einer neuen Epoche überhaupt erklären zu können. Dieses Minimum an Identität wird durch Prozesse der Umbesetzung ermöglicht und von Hintergrundmetaphern koordiniert. Im Hintergrund der Dynamik des Epochenwechsels steht bei Blumenberg die Funktion der Selbsterhaltung, die zur Wahrung und Aufrechterhaltung der Konstanz und Konsistenz der Strukturen dient, von denen der Mensch sich umgeben sieht.

Im Kontext seiner Hermeneutik sieht Blumenberg Handlungen immer schon eingebunden in Kontexte, die sich zu Wirkungszusammenhängen zusammenschließen. Wir machen zwar die Geschichte, doch wir haben diese nicht in der Hand. Es gilt, den Spielraum der Wechselwirkung, in dem sich die geschichtliche Dynamik entfaltet, in den Blick zu nehmen. Blumenberg sieht die Übergänge zwischen den Epochen von einem Verfahren der Umbesetzung getragen, das seinerseits von Hintergrundmetaphern und deren Funktion der „Sichtlenkung“ koordiniert wird. Hintergrundmetaphern sind Leitvorstellungen, sie bilden Sinneinheiten aus, umschließen die diversen Positionen und geben ihnen dadurch eine Richtung. Sie entfalten einen Spielraum, in dem Aussagen einer bestimmten Typik vorstellig gemacht werden können, und diese Typik stellt Blumenberg als Wirklichkeitsbegriffe vor. Die Eigenart der Hintergrundmetaphern liegt darin, dass sie selbst nicht sprachlich realisiert werden müssen. Ihre primäre Funktion besteht darin, ein Kontinuum auszubilden, dessen Enden den Raum entfalten, in dem der Blick des Menschen sich dem einen oder dem anderen Ende zuneigt.

Wirklichkeitsbegriff

Für Blumenberg sind es die sogenannten Selbstverständlichkeiten, d. h. „die unfragwürdigsten und als unantastbar geltenden Aussagen“, die die Geschichte bestimmen. Erst deren „Katalyse“, die „Zersetzung und Entmachtung eingesessener Vorstellungen“

eröffnet neue Möglichkeiten. Die Strukturen der Lebenswelt sind „fundierende historische Gegebenheiten“; das anhand dieser Strukturen gewonnene Präparat ist der Wirklichkeitsbegriff. Wirklichkeitsbegriffe werden durch den ideengeschichtlichen Rahmen aus Fragen und Antworten bestimmt, der die europäische Geschichte des Denkens umgreift. Ihre Leistung liegt darin, weit auseinanderliegende und ganz heterogene Bereiche zusammenzuführen. Die Möglichkeit, die Wirklichkeit in den Blick zu nehmen, gelingt Blumenberg über Metaphern als Leitschemata. Metaphern erschließen den „Zugang zu den höchsten Abstraktionsgraden“, in dem sie diesen Anschaulichkeit verleihen, und dies gilt auch für die Wirklichkeitsbegriffe.

Den ersten Wirklichkeitsbegriff bildet der Wirklichkeitsbegriff der „Realität der momentanen Evidenz“ der Antike. Dieser geht davon aus, „dass das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im Augenblick der Präsenz in seiner Überzeugungskraft unwidersprechlich ist“. Den zweiten Wirklichkeitsbegriff sieht er in der garantierten Realität des Mittelalters. Hier hat die momentane Evidenz des Wirklichen keine Gültigkeit mehr für das menschliche Selbst- und Wirklichkeitsverständnis. Fortan muss, was Wirklichkeitsstatus beanspruchen will, durch Gott ausgewiesen werden.

Der Übergang vom Wirklichkeitsbegriff des Mittelalters zu dem der Neuzeit wird in zwei Zwischenschritten eingeleitet: erstens den Epochenbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Nun muss der Mensch seine Existenzsicherung durch eigene Kraft aufbringen. Der zweite Schritt erfolgt dann durch die cartesische Methodenlehre.

ETHIK

O’Neills Pflichtenethik

Menschen haben ein Recht, nicht getötet zu werden, und folglich haben sie auch die Pflicht, nicht zu töten. Nur unter außergewöhnlichen Umständen kann dieses Recht außer Kraft gesetzt werden, so etwa wenn das

Handeln eines Menschen den Tod eines oder mehrerer Menschen bewirkt, dies aber nicht verhindern werden kann. Beispielsweise wenn jemand auf Geleisen herumstolpert und der Zugführer des heranfahrenden Zuges nicht mehr rechtzeitig bremsen kann. Anders sieht es in einem anderen Fall aus: Die Armut und der darauffolgende Tod von Menschen in fernen Ländern ist etwas, das durchaus verhindert werden könnte.

Gerechtigkeit, so die These, die die britische, 1941 geborene Philosophin Onora O’Neill in ihrem Buch

O’Neill, Onora: *Gerechtigkeit über Grenzen*. 368 S., Ln., 2019, Claudius Verlag, München (einer Sammlung von verschiedenen Aufsätzen der Autorin zum Thema Gerechtigkeit)

vertritt, ist nicht an Grenzen gebunden.

So können ökonomische Aktivitäten westlicher Konzerne in Form von *Auslandsinvestitionen* längerfristig den Tod von Menschen etwa in Afrika zur Folge haben. Dies ist dann der Fall, wenn eine Plantage oder Mine so geführt wird, dass ein Großteil der Gewinne aus der Plantage oder der Mine ins Land der Investoren zurückfließt und gleichzeitig die Löhne der Arbeiter so gering sind, dass ihre Lebenserwartung tiefer als vor der Investition des Konzerns ist. In diesen Fällen sind die Investoren zwar nicht unmittelbar für den Tod dieser Menschen verantwortlich, aber sie verletzen die Rechte anderer Menschen, nicht getötet zu werden. Ein anderer Fall sind *Rohstoff-Preise*. Wenn das Handeln von Investoren dazu führt, dass die Preise von Rohstoffen massiv fallen, kann das für ganze Regionen den Ruin mit darauffolgenden Hungersnöten mit entsprechenden Todesfolgen bedeuten.

Wenn alle Menschen das Recht haben, nicht getötet zu werden, müssen wir Maßnahmen ergreifen, um solche Szenarien zu verhindern und den Hunger dieser Menschen möglichst zu verhindern. Für O’Neill kann das bis zur Rationierung des Energie- und Materialkonsums gehen. Auch der einzelne Bürger hat

durchaus eine Reihe von Möglichkeiten, diese Politik zu beeinflussen.

Eine Pflichtenethik

Für die ärmere Bevölkerung ist es entscheidend, welche Rechte als Leitlinien in der internationalen Politik akzeptiert sind. O’Neill ist Kantianerin und geht von einem Pflichtenansatz aus: Wenn es ein Recht auf Nahrung oder ein Existenzminimum gibt, dann ist es nicht nur ungerecht, diesen Bedürfnissen nicht zu entsprechen, vielmehr haben wir einer entsprechenden Pflicht nicht entsprochen. Ihr Ansatz ermöglicht O’Neill, auch Pflichten einzufordern, die keine Gerechtigkeitspflichten sind und deren Erfüllung nicht als Recht eingefordert werden kann.

Ihr Ansatz basiert auf dem Grundsatz, dass Handlungsmaximen von allen gleichermaßen geteilt werden müssen. Entsprechend darf die Entwicklungshilfe die Fähigkeiten anderer zum selbstbestimmten Handeln nicht einschränken. Sie darf nicht daran scheitern, dass den Hilfsbedürftigen nicht der nötige Respekt erwiesen wird. Die Helfer müssen die Wünsche und Ansichten der Hilfsbedürftigen erkunden und achten.

Utilitaristische Positionen verfolgen das Streben nach Glück, ohne sich um die Erfüllung von Bedürfnissen zu bemühen. Die Menschenrechtsperspektive versäumt es, eine Pflicht zur Unterstützung der Bedürftigen zu begründen.

Gerechtigkeit

Onora O’Neill geht von ethischen Prinzipien aus, Prinzipien der Gerechtigkeit, deren Reichweite alle umfasst, mit denen wir es zu tun haben. Damit können wir Menschen in der Ferne nicht mehr ausschließen. Wir müssen unsere Pläne, Strategien und Handlungen darauf gründen. Doch Grenzen verhindern dies und damit häufig Gerechtigkeit, insbesondere dann, wenn ein Gefühl der Identität und damit emotionale Bindungen fehlen. Doch für O’Neill gibt es kein Recht darauf, in einem territorial begrenzten Nationalstaat von voll-

kommener Homogenität zu leben. Wenn Grenzen dazu genutzt werden, die Gerechtigkeitsansprüche derer auf der anderen Seite zu ignorieren, werden sie ungerecht. Sind die Grenzen gerecht, dann heißt das, dass beide Staaten anerkennen, dass die Menschen jenseits ihrer Grenzen ebenfalls Anspruch auf gerechte Behandlung haben.

Abstraktion

Wenn wir auf ernstzunehmende Weise mit Menschen reden, die mit uns nicht einer Meinung sind, sind wir auf Abstraktionen angewiesen. Abstraktion ist die Grundlage aller Theorien. Es gelingt uns damit, auf eine Weise zu argumentieren, die sich von den Einzelheiten unserer Glaubenssätze unabhängig macht. Je weniger abstrakt unsere Überlegungen sind, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich auf Prämissen stützen, die andere in Frage stellen, und dass unsere Schlussfolgerungen damit für andere irrelevant oder nicht nachvollziehbar sind. Jeder, der Argumente vorbringt, die über einen etablierten Diskursrahmen hinausgehen, um ein breites Publikum zu erreichen, muss sich auf Erwägungen stützen, die von den Merkmalen des Aktuellen absehen. Daher ist die Abstraktion die Grundlage aller Theorien. Hegel und Marx kannten diesen abstrakten Ansatz von Kant, sie kritisierten ihn aber harsch. Warum? O'Neill vermutet eine Verwechslung. Deren Kritik richtet sich nicht gegen die Abstraktion als solche, sondern gegen Kants idealisiertes Konzept der Pflichten. Idealisierung setzt zwar Abstraktion voraus, ist aber mit ihr nicht gleichzusetzen. Idealisieren wir, fügen wir einer Theorie ein Prädikat hinzu, und die Theorie ist nur anwendbar, wenn dieses Prädikat gegeben ist.

Idealisierte Darstellungen treffen nur auf idealisierte, hypothetische Akteure zu, deren kognitive und willensmäßige Fähigkeiten kein realer menschlicher Akteur besitzt. Solche Bilder postulieren vollendete Fähigkeiten, Fähigkeiten, die reale Menschen nur teilweise besitzen. Und sie erklären diese perfekte Version menschlicher Fähigkeiten zum Ideal menschlichen Handelns. Den Fehlschluss,

solche Ideale auf real existierende Menschen anzuwenden, ziehen Modelle rationaler Wahl, wie sie etwa von utilitaristischen Liberalen vorgebracht werden. Bei Rawls (und anderen Liberalen) bildet ein Ideal von menschlicher Identität den Hintergrund, das unabhängig von dem Kontext ist, in dem reale Überlegende sich aufhalten. Es handelt sich hier letztlich um ein Ideal, das in der Moralität die einzig mögliche öffentliche Kultur sieht.

Menschen, die mit Begriffen umgehen können, sind fähig, den Begriffsrahmen anderer zu verstehen oder dies zumindest zu lernen. Ihr eigener Begriffsrahmen ist porös und daher offen für Elemente andersartiger Denk- und Lebensweisen. Wer glaubt, dass die Formen der Sittlichkeit genau bestimmt sind und unüberwindbare Grenzen haben, sitzt einem idealisierten Bild von Gemeinwesen auf. Liberale wie Rawls hoffen nun, ein Konzept von Gerechtigkeit zu finden, das sich nicht auf eine bestimmte Sittlichkeit, sei sie nationaler oder ideologischer Art, stützt. Rawls sucht den Rückgriff auf ein gemeinsames, ein vorausgesetztes Ideal. O'Neill kritisiert, er gehe damit den Weg der Idealisierung. Falsch sei es, nach einem vorausgesetzten Ideal zu suchen; der Weg zu einer Begründung liberaler Gerechtigkeitsideen müsse ein ganz anderer sein: Liberale sollten sich nach einer erreichbaren Übereinkunft umtun, und dahin führe die Suche nach abstrakten, aber nicht idealisierten Gerechtigkeitsprinzipien.

Es müssen Wege gefunden werden, die abstrakte Gerechtigkeitsprinzipien mit den spezifischeren und zugänglicheren Diskurskategorien bestimmter Gemeinschaften verbinden. Entscheidend ist, ob moderne Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit uns eine ausreichende Grundlage für Gerechtigkeitsprinzipien bieten können, die keinen Rückgriff auf Ideale erfordern, die ihrerseits Teil von bestimmten Formen von Sittlichkeit sind und ohne Rückgriff auf eine scheinbar nicht machbare objektive Feststellung des für den Menschen Guten auskommen.

Setzt man auf Abstraktion statt auf Idealisierung, dann muss man sich ernsthaft Gedanken

darüber machen, wie man von abstrakten Prinzipien zu tatsächlichen Entscheidungen gelangt. Der Schritt vom abstrakten Prinzip hin zu einer bestimmten Interpretation oder Beurteilung in einem gegebenen Kontext ist wesentlicher Bestandteil aller ethischen Überlegungen. Leider äußern sich deontologische Liberale nur selten genauer dazu. Denn sobald wir uns in den Kopf setzen, dass es irgendein eindeutiges Kriterium für Zwangsfreiheit, informierte Zustimmung oder Täuschungsfreiheit gibt, mag es unnötig erscheinen, über Abwägung überhaupt noch zu sprechen.

Moralischer Kosmopolitismus

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, in der die Universalität der Menschenrechte formuliert ist, dominiert der staatliche Ansatz, wird doch die Universalität dieser Rechte mit der Tatsache verbunden, dass für jede Einzelperson diese Rechte durch Staatsgrenzen legitimerweise differenziert werden können. Das Recht jeder Einzelperson zu reisen, sich niederzulassen, zu arbeiten und Eigentum zu erwerben, können von dem betreffenden Staat begrenzt werden. Die Situation von Flüchtlingen und Migrant*innen ist häufig hart und ungewiss und endet selten damit, dass sie irgendwo in den vollen Genuss ihrer Rechte kommen. Die für eine erfolgreiche Intervention nötigen Institutionen existieren noch gar nicht.

Für O’Neill ist ein Rückgriff auf die These, dass die einzigen Subjekte moralischer Überlegungen individuelle Akteure sind, ein vielversprechender Ausgangspunkt für globale Gerechtigkeit. Wenn wir allen Einzelpersonen, wo auch immer sie leben mögen, gleichermaßen Gerechtigkeit zusprechen, dann haben wir den angemessenen Ausgangspunkt für eine echte kosmopolitische Gerechtigkeitskonzeption. Dabei geht O’Neill davon aus, dass die Kategorie der Rechte für das Nachdenken über Gerechtigkeit grundlegend ist. Die Schwierigkeit dieses abstrakten kosmopolitischen Denkens zeigt sich bei der Frage, wer die entsprechenden Pflichten übernehmen soll, die diese Rechte nach sich ziehen und bei der Frage, ob allen menschlichen

Wesen dieselben Pflichten zukommen. Jede institutionelle Verkörperung der Freiheitsrechte muss zwischen den Verpflichtungen differenzieren, die sie Einzelpersonen, Amtsträgern und Institutionen auferlegt. Selbst ein grundlegendes Freiheitsrecht wie das Recht, nicht gefoltert zu werden, kann nicht etabliert und durchgesetzt werden ohne komplexe Institutionen, die Pflichten an Polizei, Gerichte und den Steuerzahler verteilen. Der Kosmopolitismus lässt hier viele Fragen offen. Doch es sieht wie ein reines Lippenbekenntnis aus, wenn wir über universelle Rechte und Dienstleistungen sprechen und dabei von den Institutionen abstrahieren. Rein abstraktes Denken bringt uns nicht viel weiter, was Rechte auf Güter und Dienstleistungen angeht, da die gegenteiligen Pflichten nicht universell sein können. Deshalb muss das Nachdenken über globale Gerechtigkeit schon in einem frühen Stadium über die Ansprüche eines abstrakten Kosmopolitismus hinausgehen. Und die in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ genannten territorialen Rechtforderungen allein genügen nicht. Der Staat ist nicht der einzige Anlaufpunkt beim Nachdenken über die Institutionen der Gerechtigkeit. Vielmehr müssen auch solche in Anspruch genommen werden, die substanzielle Macht ausüben, ohne grundsätzlich territorial zu sein. Man kann sie sich als eine Art von Netzwerken vorstellen, die verstreute Menschen, Amtsträger und Institutionen verknüpfen (wie z. B. das internationale Bankensystem oder transnationale Konzerne).

Gerechtigkeitskonzepte sind dann kosmopolitisch, wenn sie annehmen, dass Gerechtigkeit allen menschlichen Wesen zukommt, wo auch immer sie leben und welche Staatsangehörigkeit sie haben mögen. Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit bietet zwar einen philosophischen Ansatz universeller Gerechtigkeitsprinzipien, überträgt diese aber in eine staatsorientierte Sicht der Akteure der Gerechtigkeit, was O’Neill insbesondere im Blick auf Entwicklungsfragen für nicht realistisch hält. Viele Staaten sind nicht in der Lage, ihren Bürgern oder Einwohnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Auch sind sie oft zu schwach, den Bürgern Schutz vor mächtigen

Akteuren (etwa transnationale Konzerne) zu gewähren.

Sowohl Institutionen wie auch Einzelpersonen haben dann und nur dann Pflichten, wenn sie auch die nötigen Fähigkeiten besitzen, diese Pflichten zu erfüllen. Schwache Staaten und auch die Vereinten Nationen sowie alle ihnen untergeordneten Institutionen verfügen meist nicht über genügend Ressourcen und Fähigkeiten, um der Aufgaben Herr zu werden. Umgekehrt dürfen Institutionen, die diese Möglichkeit haben, nicht zögern, ihre grundlegenden Pflichten zu erfüllen. O'Neill unterscheidet zwischen „primären Gerechtigkeitsakteuren“ mit der Fähigkeit zu bestimmen, wie Gerechtigkeitsprinzipien innerhalb eines bestimmten Bereichs institutionalisiert werden können von anderen sekundären Akteuren der Gerechtigkeit. Primäre Akteure sind solche, die Institutionen mit bestimmten Kompetenzen ausstatten können und die über gewisse Zwangsmittel verfügen. Sie, in der Regel Staaten, sind unverzichtbar, obwohl sie hinsichtlich Gerechtigkeit oft versagen (O'Neill nennt sie im letzteren Fall „Schurkenstaaten“). Sie hält es deshalb für einen Skandal, dass die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ nur Staaten als Akteure nennt. Verantwortungsvolle multinationale Unternehmen sind durchaus fähig, ihr Gewicht in die Waagschale zu werfen, wenn es um Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit geht.

METAPHYSIK

Kripkes mögliche Welten

Seit den 1970er Jahren wird in der analytischen Philosophie im Zusammenhang mit der Entwicklung der Modallogik das Konzept der möglichen Welten diskutiert. Dabei spielt der 1940 geborene amerikanische Logiker und Sprachphilosoph Saul Aaron Kripke eine entscheidende Rolle. Dabei hat Kripke bis heute keine systematische Ausarbeitung seines Konzeptes der möglichen Welten vorgelegt. Das versucht Sebastian Krebs in seinem Buch

Krebs, Sebastian: Kripkes Metaphysik möglicher Welten. 218 S., Ln., € 79.95, 2019, Philosophical Analysis Vol. 80, de Gruyter, Berlin

nachzuholen und entwickelt dabei eine eigene Position eines „modalmetaphysischen Deflationismus“.

Kripke

Kripke hat mit seinen Arbeiten zur Sprachphilosophie, Metaphysik und Logik nicht nur zahlreiche Debatten geprägt, sondern philosophische Teildisziplinen geradezu revolutioniert, wofür ihm 2001 der Schock-Preis (der Nobelpreis der Philosophie) verliehen wurde. Uwe Voigt hat Kripke als „Sokrates unserer Zeit“ bezeichnet, da er als ein Denker auftritt, „der die einflussreichen Theorien seiner Epoche grundsätzlich erst einmal in Zweifel zieht“. Ihm geht es in erster Linie darum, akute Probleme (*Aporien* in der sokratisch-platonischen Redeweise, *troubles* laut Kripke) als solche zu erkennen, anzuerkennen und erst einmal bestehen zu lassen. Hinzu kommt eine Theorieskepsis, die sich wie ein Leitfaden durch Kripkes Werk zieht. Eine Gemeinsamkeit mit Sokrates besteht auch darin, dass Kripke sich vor allem mündlich äußert. Seine wichtigsten Werke basieren auf frei gehaltenen Vorträgen, die in den letzten Jahrzehnten aufgezeichnet, transkribiert und größtenteils unverändert in Buchform publiziert worden sind. Seit 2007 widmet sich das Saul-Kripke-Center an der City-University of New York seinem Werk. Es hat zum Ziel, möglichst viele noch unveröffentlichte Vorträge in den nächsten Jahren zu publizieren.

Mögliche Welten

Was sind mögliche Welten? Sie sind ein formaler Behelf, um Aussagen in formal-logischen Modalkontexten einen Wahrheitswert zuweisen zu können. Dabei bildet Kripkes Modelltheorie bis heute das Standardmodell für die Semantik der alethischen Modallogik und verwandter Kalküle wie doxistische oder deontische Modallogik. Kripke beschreibt mit dem Begriff der möglichen Welten und einer

ihnen zugehörigen Modellstruktur, was es bedeutet, Modalität durch formale Operatoren auszudrücken. Diese Modellstruktur umfasst die aktuelle Welt G , eine Menge möglicher Welten K und die Relation zwischen den Welten. Das eigentliche Modell besteht in der Erklärung, wie sich Modalaussagen innerhalb dieser Strukturen verhalten. Der Wahrheitswert einer modallogischen Form wird im Kripke-Modell relativ zu einer möglichen Welt H bestimmt, die Element von K ist und daher in Beziehung zu anderen möglichen Welten dieser Menge einschließlich der aktuellen Welt G steht. Das Modell ermöglicht eine Semantik für modallogische Kalküle. Die unterschiedlichen modallogischen Systeme geben dabei vor, inwiefern andere Welten von einer Welt aus zugänglich sind. Krebs veranschaulicht dies als eine galaktische Reise, wobei man je nach modallogischem System einen anderen Typ von „Flugticket“ erhält, um von einer Welt in eine andere zu kommen. Von diesem Flugticket wiederum hängt es ab, ob ein modaler Beweis innerhalb eines Systems gültig ist. Mögliche Welten nehmen dabei deshalb eine zentrale Rolle ein, weil sie Wahrheit oder Falschheit einer modalen Aussage erklären. Wahrheit im Modalkontext bedeutet dabei immer Wahrheit in Bezug auf eine Welt, sei es die aktuelle Welt oder eine andere mögliche Welt. Mögliche Welten sind dabei lediglich formale Konstruktionen, wobei sich allerdings eine lebhaft debattierte Debatte um den Status dieser Konstruktionen entwickelt hatte.

Modallogik

In den 1930er Jahren gab es Zweifel am Projekt einer philosophischen Modallogik. Vor allem Quine warnte vor dem „metaphysical jungle of Aristotelian essentialism“, der mit der Etablierung der Modallogik in die Philosophie einzugehen scheine. Die Notwendigkeit erster Stufe wird bei Quine nicht als formaler Operator in einem eigenen Modalkalkül, sondern als ein semantisches Prädikat realisiert, das über Aussagen ausgedrückt wird, also „notwendigerweise ist 9 größer als 7“. Quine argumentiert, ein eigenständiger Modaloperator führe zu einer Verletzung des als

Leibniz-Prinzip bekannten Prinzips der Ununterscheidbarkeit identischer Dinge. Auch Modalitäten *de dicto* (wie „Die Aussage ‚(irgendjemand) ist Rekordnationalspieler‘ hat die Eigenschaft, notwendig zu sein“) sind für Quine unproblematisch, nicht aber *de re*, da sie zum genannten aristotelischen Essentialismus führen, den Quine als eine Doktrin versteht, zwischen notwendigen und kontingenten Eigenschaften eines Gegenstandes zu unterscheiden. Für Quine droht mit der Modallogik die metaphysische Annahme, Gegenstände hätten essentielle Eigenschaften, in die Philosophie zurückzukehren, und deshalb weist er Modalität *de re* grundsätzlich zurück.

Aristotelischer Essentialismus

Nicht zuletzt durch den Einfluss von Kripke hat sich die analytische Philosophie von der Quineschen Metaphysikskepsis verabschiedet, und gerade der aristotelische Essentialismus findet heutzutage wieder eine breite Anhängerschaft. Kripke geht aber noch weiter. Mit einem mathematisch zwingenden Beweis zeigt er, dass bereits die Akzeptanz von Quines Notwendigkeiten der ersten Stufe zwingend zur Akzeptanz von notwendigen Eigenschaften führt. Durch die Unverblümtheit, mit der Philosophen wie Saul Kripke und Hilary Putnam ab den 1960er Jahren konsequent Modallogik betrieben und ihre metaphysischen Auswirkungen ernstgenommen haben, hat sich in der angloamerikanischen Philosophie die Bewegung des „Neuen Essentialismus“ herausgebildet. Dieser hat zwei Facetten, die nicht immer sauber getrennt werden. Die erste ist der Individualessentialismus, dem zufolge Individuen bestimmte Eigenschaften notwendig, andere nur kontingent besitzen. Die zweite Facette ist der Artessentialismus, dem zufolge alle Vertreter einer spezifischen Art qua ihrer Zugehörigkeit zu dieser Art bestimmte Eigenschaften notwendig besitzen.

Protagonisten des Neuen Essentialismus kommt es nicht so sehr auf die metaphysischen Folgen ihrer Theorie an; sie begründen Essentialismus allein damit, dass quantifizierte Modallogik als ein sinnvolles Element

innerhalb der formalen Logik angesehen wird und Essentialismus zwingend darauf folgt, dass formal in bestimmte Modalkontexte hineinquantifiziert werden darf. Kripke versteht notwendige Eigenschaften als Setzungen (*stipulations*), weshalb er eine über die Intuition hinausgehende Begründung als überflüssig sieht.

Kennzeichnungen

Frege und Russell hatten Eigennamen als Abkürzung für eine Kennzeichnung (*definite description*) verstanden. Die Referenz eines Namens erfolgt danach über den Zwischenschritt einer Bedeutung (Sinn in der Terminologie Freges). Begretwa bedeutet „Südamerikas Fußballer des Jahres 1983“ und die Referenzperson von Socrátés wird über diese Kennzeichnung ermittelt. Allerdings kämpft diese Theorie mit dem Problem der Mehrdeutigkeit. Um dies zu umgehen, haben Searle und Wittgenstein die Clustertheorie (auch Bündel- oder Büscheltheorie genannt) entwickelt. Danach legt nicht eine Kennzeichnung, sondern ein Set von Kennzeichnungen die Referenz eines Namens fest.

Kripke weist mit gewichtigen Argumenten beide Theorien zurück. Sein Ansatz der *rigid designation* geht davon aus, dass Eigennamen in allen möglichen Welten auf denselben Referenzgegenstand verweisen. Socrátés ist demzufolge unter allen denkbaren Umständen die Person, die in der aktuellen Welt „Socrátés“ genannt wird. Um die Referenz von „Socrátés“ zu bestimmen, wird keine Kennzeichnung bzw. kein Cluster von Kennzeichnungen benötigt. Für Kripke ist „gelbes Metall“ kein Teil des Begriffs von Gold, könnte doch Gold aufgrund einer Täuschung als gelb erscheinen, in Wirklichkeit jedoch blau sein. Bei einem dreibeinigen Tiger handelt es sich um ein Exemplar der Gattung Tiger, da die Referenz der meisten Stoff- und Gattungsbezeichnungen bei Eigennamen direkt erfolgt. Wird zur Festlegung der Referenz eines Artenbegriffs ein Musterexemplar dieser Art herangezogen, dann besitzt laut Kripke dieses Musterexemplar gewisse essentielle Eigenschaften. So ist es für einen Tiger

essentiell, ein Tiger zu sein, und für Wasser ist es essentiell, H₂O zu sein. Daraus schließt Kripke, dass es keine mögliche Welt gibt, in der ein anderes Exemplar dieser natürlichen Art diese Eigenschaft nicht besitzt. Die Referenz von H₂O wurde jedoch nicht durch die Kennzeichnung „Stoff, der H₂O ist“ festgelegt, sondern durch das Zeigen auf das Mustanglas Wasser. Kripkes Alternativvorschlag gegenüber der bis dato maßgeblichen Kennzeichnungstheorie war so einflussreich, dass er heute als Standardauffassung in Bezug auf Referenz gilt.

Die Debatte über mögliche Welten

Krebs unterscheidet innerhalb der Debatte über möglichen Welten in der Modallogik vier wesentliche Aspekte:

- Beim ersten geht es um die Frage, ob Modalität ein primitiver philosophischer Begriff ist oder inwieweit Modalität auf etwas anderes reduziert werden kann. Der Reduktionist David Lewis reduziert die Begriffe „Möglichkeit“, „Notwendigkeit“ und „Kontingenz“ auf ein grundlegendes ontologisches System, nämlich das der möglichen Welten, die er als wirklich existierende Paralleluniversen versteht. Für Anti-Reduktionisten wie Kripke und Platinga sind „Möglichkeit“, „Notwendigkeit“ und „Kontingenz“ dagegen nicht reduzierbar, sondern gehören zu den fundamentalen Strukturen des Universums.

Dabei hat die Debatte einen formal-logischen Hintergrund: Es geht um die Frage, wie Modaloperatoren in der formalen Logik zu interpretieren sind und ob diese für sich stehen können. Anti-Reduktionisten sehen Modaloperatoren als eigenständige Operatoren, die in ganz unterschiedlichen modalen Kalkülen Anwendung finden. Deshalb ergibt es für sie weder Sinn, Modaloperatoren auf prädikatenlogische Quantoren zu reduzieren, noch den Modalitätsbegriff in der Philosophie als eigenständigen Begriff in Frage zu stellen.

- Beim zweiten geht es um die Frage, inwieweit die in der formalen Semantik benötigten möglichen Welten wirklich existieren. Dies-

bezüglich haben Philosophen in den letzten 40 Jahren ganz unterschiedliche Auffassungen vertreten, angefangen von der Extremposition des Genuinen Modalen Realismus von David Lewis, der davon ausgeht, dass mögliche Welten auf dieselbe Weise wie die aktuelle Welt existieren. Sebastian Krebs dagegen hält die Frage nach der Existenz von möglichen Welten von vornherein für fehlgeleitet.

- Beim dritten steht die Frage nach der Domäne von All- und Existenzquantoren im zugrundegelegten Modalkalkül und deren Bedeutung für das ontologische Vokabular der Wirklichkeit im Zentrum. Damit verbunden ist die Frage, ob es mögliche Individuen gibt, die nicht existieren. Die Spannbreite der Debatte reicht vom Aktualismus auf der einen zum Possibilismus auf der anderen Seite. Laut dem Possibilismus gibt es mögliche Aliens, d. h. es gibt Individuen, die wirkliche Aliens hätten sein können, und genau deshalb ist es wahr, dass es möglich ist, dass Aliens existieren. Der Possibilismus geht dabei davon aus, dass existierende Individuen nur eine Teilmenge all jener Individuen ausmachen, die sind. Ein einflussreicher Vertreter des Possibilismus ist Graham Priest. Ihm geht es vorrangig um den Seinsstatus fiktiver Entitäten. Historisch wird der Possibilismus häufig mit Leibniz in Verbindung gebracht.

Aktualisten bestreiten die von Possibilisten vollzogene Unterscheidung zwischen Sein und Existenz, da laut dem Aktualismus neben den Individuen, die aktual existieren, nichts anderes *ist*. Prominente Vertreter des Aktualismus sind Armstrong und Platinga.

Unter dem formallogischen Aspekt geht es um die Frage, worüber ein Quantorendruck eigentlich quantifiziert. Ein Possibilist würde behaupten, dass es am Bamberger Regnitzufer nicht nur weiße, sondern auch schwarze Schwäne gibt, diese aber in ihrer Existenz nicht instantiiert sind. Dennoch wären diese möglichen Schwäne Teil der Quantorendomäne, und es müsste auch über sie quantifiziert werden. Laut dem Aktualismus müsste nur über die tatsächlich am Bamberger Regnitzufer existierenden Schwäne quantifi-

ziert werden. Die Möglichkeit, dass in Bamberg auch nicht weiße Schwäne leben, müsste dann anders erklärt werden, beispielsweise dadurch, dass es auch anders hätte kommen können.

- Beim vierten handelt es sich um die Frage, wie ein Individuum über die verschiedenen Welten hinweg identifiziert werden kann (das Problem der *transworld identity*). Wenn Möglichkeiten formal-logisch durch mögliche Welten repräsentiert sind, erscheint es notwendig, eine Art Identitätskriterium für die Individuen zu belegen, über welche Modalaussagen getroffen werden.

Krebs nennt als Beispiel: „Es ist möglich, dass Angela Merkel deutsche Fußballtrainerin ist.“ Im Sinne der Kripke-Semantik lässt sich diese Aussage auflösen: Es gibt (mindestens) eine von der wirklichen Welt aus zugängliche mögliche Welt, in welcher Angelika Merkel deutsche Fußballtrainerin ist. Das Problem der *transworld identity* besteht darin, herauszufinden welcher bzw. ob ein Bewohner der entsprechenden möglichen Welt mit der wirklichen Angela Merkel identisch ist.

Diese Identifizierung ist nicht einfach, und die Art der Antwort auf das Problem hängt davon ab, wie man die sprachliche Referenz von Eigennamen fasst und welches grundsätzliche modal-metaphysische Verständnis man in Bezug auf mögliche Welten mitbringt. Kripke weist *transworld identity* als Pseudoproblem zurück, was mit seinem Verständnis von Namen als *rigid designators* zusammenhängt.

David Lewis

Den Gegenpol zu Kripke auf der modalmetaphysischen Landkarte bildet der modale Realismus von David Lewis. Kaum ein Philosoph ist jedoch bereit, dessen Theorie mit ihren metaphysischen Konsequenzen anzuerkennen, die, so Uwe Meixner, den „Anstrich des Absurden“ haben. Laut Lewis existieren unendlich viele mögliche Welten, die von derselben Art sind wie die aktuelle Welt *a*, die in keiner raumzeitlichen Beziehung zueinander stehen und die von einer Kombination von Dingen

(sog. *Counterparts* oder Gegenstücken) „be-wohnt“ werden, von denen zumindest einige den Dingen in *a* gleichen oder zumindest sehr ähnlich sind. Lewis verbannt sowohl Kausalität als auch Modalität aus der aktuellen Welt. Das erreicht er dadurch, dass er Modalität externalisiert. Zwar können wir in unserer wirklichen Welt denken und davon sprechen, dass Dinge entweder möglich oder notwendig sind, aber in unserer wirklichen Welt können sich diese Möglichkeiten und Notwendigkeiten nicht befinden, da nur Dinge in der Welt sind, die auch beobachtet werden können. Damit die Rede von Möglichkeit und Notwendigkeit dennoch Sinn ergibt, geht Lewis davon aus, dass mögliche Welten existieren und in ihnen Individuen leben, die von den Individuen in der für uns wirklichen Welt verschieden sind, wenngleich wir mit manchen von ihnen in einer Ähnlichkeitsbeziehung stehen. Die Pluralität von Welten ermöglichte es Lewis, die Modallogik in die Philosophie integrieren zu können, ohne den im Zuge des naturwissenschaftlichen Fortschritts besonders in der anglo-amerikanischen Welt weit verbreiteten Physikalismus aufgeben zu müssen.

KATHOLISCHE PHILOSOPHIE

Philip Claytons gradualistischer Panpsychismus

Restriktiver Panpsychismus

Der an der Claremont School of Theology in den USA Theologie lehrende Philip Clayton (geb. 1955) vertritt einen, wie er sagt, "gradualistischen Panpsychismus". Dabei geht es um Fragen wie: Tritt Mentales zu irgendeinem Zeitpunkt in der kosmischen Evolution auf, so dass es zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht, zu einem anderen aber wohl existiert? Existieren separate mentale Dinge wie etwa die Seele, oder sind sie lediglich Manifestationen einer einzigen mentalen Wirklichkeit, die wir Gott nennen können?

Innerhalb der katholischen Philosophie Deutschlands trifft dieser Ansatz auf große Sympathie und war auch Thema auf der Jah-

restagung 2018 der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der Katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen. Dessen Beiträge liegen nun vor:

Göcke, Paul Benedikt Paul / Müller, Klaus / Schiefen, Fa (Hrsg.): *Welt-Geist-Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*. 177 S., Ln., € 36.—, 2020, Aschendorff, Münster.

Der gradualistische Panpsychismus sucht nach einer Theorie des Bewusstseins, die sowohl mit den Ergebnissen und Methoden der Naturwissenschaft wie auch mit der phänomenalen menschlichen Erfahrung kompatibel ist. Er geht davon aus, dass die Partikel und physischen Zustände etwa von Makrophysik und physikalischer Chemie nichts Mentales beinhalten und keine Absichten verfolgen. Im Gegensatz dazu verfügt bereits die erste sich selbst reproduzierende Zelle über ein primitives Gewahrsein ihrer Umwelt. Die zunehmende Komplexität, wie sie sich im Zuge der biologischen Evolution herausbildet, führt zu einem immer komplexeren Gewahrsein, von dem das menschliche Bewusstsein die bislang höchste bekannte Entwicklungsstufe darstellt.

Die Zeugnisse der Evolution legen für Clayton eine Emergenz der unterschiedlichen Phänomene nahe, die wir als Mentales bezeichnen. "Geist" in einer minimalen Form von Gewahrsein und zielgerichtetem Verhalten lässt sich zum ersten Mal bei der Emergenz von sich selbst reproduzierendem Leben beobachten. Selbst einzellige Organismen besitzen bereits eine rudimentäre Form des Gewahrseins, und dieses entscheidet bei der Zelle über Leben und Tod. Denn eine Zelle kann entweder am Leben bleiben und sich reproduzieren oder sterben. Aus der Perspektive der Evolution hat sie ein Interesse daran, am Leben zu bleiben. Es liegt im Interesse eines jeden einzelligen Organismus, einen Glukoseberg anzulegen, um mehr Nahrung zu erhalten. Clayton sieht diesen evolutionären Prozess von einem ersten primitiven Gewahrsein und zielgerichtetem Verhalten bis hin zu den komplexesten Prozessen bewusster Erkenntnis und

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

subjektiver Erfahrung verlaufen. Er sieht eine Zelle sich in dem Sinne potentiell bewusst werden, dass sie Teil eines Ganzen zu werden vermag, dem wir Bewusstsein zuschreiben, etwa einer menschlichen Person.

Was ist eine "mentale Entität"? Für Clayton fungiert dieser Term als Sammelbegriff für eine Reihe unterschiedlicher Vorstellungen, die alle zum Inhalt haben, dass es eine Grundlage für die graduelle Evolution von Mentalem geben muss. Diese Grundlage sieht er in der Vorstellung eines Gottes und einer göttlichen Schöpfung.

Paul Benedikt Göcke, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster, der einen "universalen Panpsychismus" vertritt, sieht jedoch große Schwierigkeiten für dieses Konzept. Denn der restriktive Panpsychismus gehe davon aus,

a) dass ein bestimmtes Level der physikalischen Komplexität der ontologischen Konstitution eines konkreten Einzeldinges hinreichend und notwendig für die Exemplifizierung mentaler Eigenschaften ist und

b) dass jedes konkrete Einzelding, das mindestens die Komplexität dieses Level erreicht, über mentale Eigenschaften verfügt.

Dagegen wendet Göcke ein,

- Die Emergenz von Mentalem aus nicht-mentalen Eigenschaften kann zwar als Faktum postuliert werden, entzieht sich aber "theoretischer Intelligibilität", da die emergenten mentalen Eigenschaften über keinerlei ontische Gemeinschaft mit ihrer nicht-mentalen physikalischen Emergenzbasis verfügen. Die Behauptung der Emergenz ist demnach obskur.

- Dass mentale Eigenschaften bereits vor ihrer Realisierung *in potentia* in den dieses Einzelding konstituierenden Entitäten existierten, verschleiert dieses Problem nur. Denn entweder sind potentiell vorhandene mentale Eigenschaften mentale Eigenschaften oder eben nicht. Im ersten Fall impliziert die These des

restriktiven Panpsychismus den universalen Panpsychismus, der jedes konkrete Einzelding mit einem Erfahrungssubjekt identifiziert und ihm mentale Eigenschaften zuschreibt. Wenn potentielle mentale Eigenschaften keine mentalen Eigenschaften sind, besteht das Problem, wie Mentales aus Nicht-Mentalem hervorgehen soll, weiterhin.

- Liegt der restriktive Panpsychismus richtig, dann muss es ganz spezifische Gesetze geben, denen zufolge konkrete Einzeldinge erst ab einer bestimmten Stufe ihrer ontologischen Komplexität mentale Eigenschaften exemplifizieren. Es kann sich hier aber nicht um physikalische Gesetze handeln, da in ihnen physikalische mit mentalen Eigenschaften in Verbindung gebracht werden, was den Bereich der theoretischen Physik übersteigt. Da es sich aber zudem weder um logische Gesetze noch um begriffliche Wahrheiten handelt, kann es sich höchstens um metaphysische Gesetze handeln, was für Göcke heißen würde, die mentalen Emergenzgesetze als göttliches Schöpfungsdekret zu verstehen.

Das Besondere an Claytons graduellen Panpsychismus ist, dass er sich mit einem evolutionärem Emergentismus verbindet. Denn, so der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt lehrende Heinrich Watzka SJ, in der heutigen Landschaft der Philosophie des Geistes steht der Panpsychismus in Konkurrenz zur Emergenztheorie.

Auch Godehard Brüntrup, Professor für Metaphysik, Philosophie des Geistes und der Sprache an der Hochschule für Philosophie in München, plädiert neuerdings für einen "emergenten Panpsychismus" und interpretiert die Relation zwischen der Mikro- und der Makroebene als nicht-superveniente kausale Relation. Dies erlaubt es ihm, höherstufige Individuen mit neuen kausalen Kräften auszustatten, die nicht über die kausalen Kräfte ihrer Teile supervenieren. Damit hat jede aktual existierende Entität eine physische Außenseite und eine mentale Innenseite.

Im Gegensatz dazu geht der universale Panpsychismus, wie ihn Göcke vertritt, davon aus, dass es kein solches Level braucht, dass vielmehr jedes konkrete Einzelding, unabhängig von der Komplexität seiner ontologischen Konstitution, mentale Eigenschaften exemplifiziert.

GESELLSCHAFT

Eva von Redeckers Philosophie der neuen Protestformen

Seit knapp zehn Jahren erleben wir neue Protestformen. In ihrer „Philosophie der neuen Protestformen“, so der Untertitel ihres Buches

Redecker, Eva von: Revolutionen für das Leben. 316 S., Ln., € 23.—, 2020, S. Fischer, Frankfurt,

sieht die 1982 geborene Philosophin Eva von Redecker darin weder eine Wiederaufnahme der sozialen Revolutionen von vor gut einhundert Jahren noch eine Fortsetzung der über fünfzig Jahre währenden Bürgerrechtsbewegungen. In den neuen Formen geht es vielmehr um eine Mobilisierung für akut bedrohtes Leben und für die Aussicht auf geteiltes, gemeinsam gewahrtes und solidarisch organisiertes Leben. Sie sieht einen Aufstand der Lebenden gegen die Lebenszerstörung, eine Revolution um des Lebens willen und für ein anderes Leben. Unter diesem Titel sieht Redecker verschiedene politische Gruppierungen versammelt, die für die Vorwegnahme einer anderen Ordnung stehen: Sie stehen dafür, dass wir anders leben könnten, dass wir in unseren alltäglichen Handlungen andere Muster reproduzieren könnten und dass wir Leben retten, statt zerstören könnten.

Eigentum

Das erste, was sie dabei in Frage stellt, sind die Eigentumsverhältnisse. Das besondere Merkmal modernen Eigentums sei die uneingeschränkte Verfügung über das vereinahmte Objekt. Das moderne Eigentum entstand aus der bröckelnden feudalen Ordnung und brach dem kapitalistischen System Bahn.

Im Code Napoléon ist die Despotie der Eigentümer erstmals explizit als Recht ausformuliert worden. Modernes Eigentum berechtigt den Besitzer nicht nur zu Kontrolle und Gebrauch, sondern auch zu Missbrauch und Zerstörung. Redecker sieht in diesem Denken grenzenloser Verfügung den Ursprung von Kolonialismus und kapitalistischer Globalisierung. Deren Prinzip der Sachherrschaft ist in unseren alltäglichen Weltbezug eingesickert, auch da, wo wir uns gar nicht explizit auf Eigentum beziehen.

Soziale Sachherrschaft ist die Verfügung über Aspekte lebendiger Gegenüber nach Maßgabe dieser modernen Eigentumsform, als sei alles eine Sache. Den liberalen Demokratien ist es zwar gelungen, das rechtlich gesicherte Eigentum an anderen Menschen abzuschaffen und das an Tieren durch Tierschutzbestimmungen einzuschränken. Übrig geblieben ist ein gespenstischer Schatten der überwundenen Herrschaft. Anstelle der Sachherrschaft sieht Redecker sich „Phantombesitz“ breit machen. Phantombesitz ist der Grundbaustein moderner Identitäten. Er besteht einerseits im Anspruch, über bestimmte andere zu verfügen, und andererseits darin, auf bestimmte Weisen als verfügbar zu erscheinen. Phantombesitz ist keine volle Sachherrschaft, denn er beruht nach der rechtlichen Emanzipation nicht mehr auf institutionell überschriebenem Eigentum. Als Beispiel nennt Redecker die Frauen. Sie haben einen Zugewinn an Gleichberechtigung erhalten. Aber sie müssen weiter der Welt mit rosaroter Schönheit aufwarten und weiter für andere aufräumen. Zugleich werden z. B. schwarze Deutsche und für muslimisch gehaltene Deutsche anders behandelt als weiße. Einen Menschen rassistisch zu sehen, heißt ihn in die Nähe des verfügbaren Eigentums zu stellen. Wo dieser Mensch sich aufhält, was er tut und worauf er Anspruch hat, ist plötzlich die Angelegenheit seines weißen Gegenübers – so äußert sich der weiße Phantombesitz.

Güter

Im modernen Eigentum werden die Dinge unter der absoluten Sachherrschaft als abge-

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

trennte Objekte fixiert. In ihrer völligen Verfügbarkeit können sie darauf von der kapitalistischen Verwertung exhumiert werden. Ihr Lebenselixier ist der Tausch. Solange sie gewinnbringend zu vermarkten sind, können die Güter weiterzirkulieren. Wo nicht, müssen sie sich radikalen Modernisierungskuren unterziehen. Dieses Prinzip, so kritisiert Redecker, zielt auf den Profit, nicht auf das Leben. Doch dabei entstehen weit mehr Dinge als profitträchtige Waren. Die Verwertung spaltet die Dinge in Waren und Ausschuss. Anders als der Mehrwert kehren die von den Waren abgespaltenen Dinge aber nicht zum Ausgangspunkt zurück. Freie Marktwirtschaft ist frei von Beschränkungen, die das Wüten der Märkte einschränken würden. Die Reste, Abgase und Verpackungen, werden preisgegeben und herrenlos zurückgelassen.

Die Sachherrschaft im Sinne des modernen Eigentums hat eine beispiellose Herrschaft der Menschen über die Dinge ermöglicht. Entstanden ist eine Logik, die zwischen Vielversprechendem und Nichtigem unterscheidet. Sie sieht das, was in der Verwertung als Ausschuss entstand, als nicht existent. Die Begeisterung für die ungeheure Produktivität des Kapitalismus lenkt davon ab, wie viel unerwünschtes Material dabei ausgeschieden wird. Regulierungen kommen dabei immer zu spät.

Arbeit

Arbeit ist das Zwischenglied, das aus Herrschaft Wirtschaft macht. Eine besondere Ausprägung der modernen Sachherrschaft ist das fiktive Eigentum an der eigenen Arbeitskraft. Dem Kapitalisten gehört die Arbeitskraft nie restlos als Eigentum, sondern nur als vertraglich gewährter Besitz. Nur in der Übereignung weiß sich der Arbeiter im Besitz seiner Arbeitskraft. Sie gehört ihm, aber nur als abzutretende. Der Selbstbesitz der Arbeitskraft wird diszipliniert durch das Regiment der zeitlichen Synchronisierung mittels Stechuhr. Diese Disziplinierung ist nie abgeschlossen, sie wird durch die Effizienz der konkurrenzgetriebenen Produktion nach oben offengelassen und durch Algorithmen bestimmt.

Der Kapitalismus ist die Wirtschaftsform, in der auf der Grundlage von Eigentumsfixierung profitorientiert produziert wird. Die sachliche Herrschaft – die Wette auf kommenden Profit – ist ein perpetuum mobile, ein scheinbar selbstlaufendes Gebilde. Auch der drohende Kollaps des Planeten stört den Kapitalismus als Kapitalismus nicht. Im Silicon Valley träumt man bereits von Headquarters auf dem Mars.

Redecker sieht in der besitzergreifenden Sachherrschaft das Konstruktionsmuster der modernen Wirtschaft. Alles muss Eigentumsform annehmen, damit die Verwertungsmühlen laufen. Ökosysteme und Lebensformen regenerieren sich, passen sich an, finden neue Kreisläufe. Doch der Kapitalismus wirkt ihnen mit immer neuer destruktiverer Macht entgegen. Die Natur erschöpft sich.

Leben

Wir sind allesamt in die Verwüstung des Lebens eingespannt. Der Kapitalismus, die Sachherrschaft, ist unsere Lebensform. Eine andere haben wir (noch) nicht. Die neuen Protestformen versuchen verzweifelt, das allgemeine Bewusstsein dafür zu schärfen, dass wir damit kaum noch Aussichten auf eine Zukunft haben. Deren Wissen um eine katastrophale Zukunft stammt nicht etwa aus religiösen Quellen, sondern aus naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen. Ihr Motor ist die Entrüstung darüber, dass deren Erkenntnisse im politischen Tagesgeschäft nicht in Rettungsmaßnahmen umgesetzt wurden, solange dafür noch Zeit war.

Redecker glaubt, dass wir uns die kommenden Verluste deshalb nicht vorstellen können, weil wir ohnehin schon weltlos leben. Sie führt diese Haltung auf die abendländische Innerlichkeit zurück, in der es dem Menschen mehr darum geht, die eigene Seele als die Welt zu retten. In der Selbsterhaltung durch die Sachherrschaft ist diese Weltabkehr durch die Gleichgültigkeit gegenüber dem „Stoff“ geradezu zementiert. Die Sachherrschaft lehrt, sich einzig um sein Eigentum als „eigene Welt“ zu kümmern, ohne jedes Gespür für

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

den lebendigen Gesamtzusammenhang. Und wir zerstören die geteilte Welt, deren drohenden Untergang wir jetzt nicht wahrhaben wollen, in Wahrheit seit Jahrhunderten. Für Redecker liegt es nicht am zukünftigen Ausmaß der Katastrophe, die wir sie so schwer zu fassen vermögen, sondern an unserer hergebrachten Beziehung zur Welt als Objekt.

Revolution für das Leben

In der demokratischen Politik zeichnen sich zwei gegenläufige Impulse ab. Der erste geht davon aus, dass es etwas gibt, was die Menschen gemeinsam besitzen und worauf alle einen Anspruch haben. Dieser Besitz kann auch in Form von Rechten und Identitäten gewährt werden. Der andere Impuls schafft eine Welt des Selbst, die der des Teilens entgegengesetzt ist. Es ist nicht mehr eine Politik des Waldes, sondern eine Politik der Parzelle. Weniger das, was noch am Gemeinsamen geblieben ist, sondern die Interessen der privaten Hoheitsgebiete werden zur Materie der Demokratie. Was bleibt, ist eine Freiheit im engen Rahmen der Sachherrschaft: das Versprechen, über einen fixierten Bereich nach Belieben schalten und walten zu können. Eine Demokratie der Teilenden, wie sie Redecker sieht und die in materiellen Zugangsrechten wurzelt, hat eine andere Form der Freiheit: Eine offene und bewegliche Freiheit, die Versorgung bietet und Selbstverwaltung verlangt. Aber wo diese Freiheit der Verbundenen ihre materielle Grundlegung, den geteilten Besitz der Gemeinen, verliert, droht ihre Auflösung.

Die politische Revolution der Menschenrechte hat nicht nur den garantierten Selbstbesitz installiert, sie hat auch das Feld für verschärfte sachliche Herrschaft bereitet, für die immer ungehemmtere Verwertung und Konkurrenz. Wir bestimmen nur sehr begrenzt, wie mit der gemeinsam bewohnten Erde und mit dem auf ihr erwirtschafteten Reichtum umgegangen werden soll. Politische Entscheidungsspielräume sind in den letzten Jahren sogar nachdrücklich dazu genutzt worden, dem Markt das letzte Wort zu erteilen. An den Finanzmärkten wird der Kapitalismus inzwischen ganz offiziell als Casino betrieben. Das

moderne Eigentum erlaubt nicht nur den Gebrauch, es berechtigt ebenso zu Missbrauch und Zerstörung. Eva von Redecker will dem Einhalt gebieten und plädiert für eine „Revolution für das Leben“, die sich der Zerstörungswut der kapitalistischen Gesellschaft entgegenstellt.

Diese Revolution hat bereits in Form eines neuen Aktivismus begonnen. Er begegnet uns in den verschiedenen Bereichen sozialer Bewegungen. Dazu gehören antirassistische Kämpfe in der Seenotrettung wie auch gegen mörderische Polizeigewalt, feministische Streiks gegen sexuelle Übergriffe, umweltpolitisches Aufbegehren gegen Artensterben und Erderwärmung oder Arbeitskämpfe im Gesundheits- und Nahrungsmittelsektor zu Zeiten einer Pandemie. Was alle diese Rebellionen vereint, ist die Verweigerung der Abstufung und Verknüpfung des Kampfs für das Leben mit dem für die geteilten Lebensgrundlagen, die allen gleichermaßen zustehen.

Eigentliche Arbeit

Oberste Priorität hat für Redecker eine Neuausrichtung unserer Grundtätigkeiten: „Wir müssen arbeiten können ohne ständige Erschöpfung; Güter tauschen können, ohne zu verwerten, besitzen, ohne zu beherrschen.“ Kurz: Wir müssen leben lernen, ohne dabei einander und die Welt zu zerstören. In den genannten sozialen Bewegungen sieht sie Anhaltspunkte dafür, wie ein anderes Arbeiten, Tauschen und Besitzen aussähe. Von diesen Anhaltspunkten aus sieht sie das Aufbegehren sich in eine Revolution zu verwandeln. Diese Revolution verwahrt sich dagegen, dass die Kräfte weiter auf die bisherige Weise aufgebraucht und Gewaltakte als Kraft verherrlicht werden. Sie greift gekappte lebendige Beziehungen auf, um sie in eine andere Wirtschaft zu überführen. Eigentliche bzw. andere Arbeit wird die Zeit, in der wir weder unsere Zeit verkaufen noch neue Räume beherrschen. Sie bietet den Anhaltspunkt zur Umgestaltung unserer derzeitigen desaströsen Produktion. Als Ziel sieht Redecker, dass alle Arbeit „andere Arbeit“ sein wird.

Die Zerstörung der Familie

Mörderische Gewalt ist nicht allein ein Problem des gesellschaftlichen Rands, sondern auch einer zentralen Institution: der heterosexuellen Paarbeziehung. Gewalt ist hier eine offizielle Währung, eine „Botschaft des Besitzums“, die dazu dient, Territorien abzugrenzen. Dadurch werden Frauen ihrer sexuellen Selbstbestimmung enteignet, intersexuelle Körper werden verstümmelt und transsexuelle Körper daran gehindert, ihre Geschlechtsidentität zu leben. Zur Revolution gehört es deshalb auch, gegen die Sachherrschaft zu revoltieren, die Männern beibringt, Weiblichkeit als tote Ressource zu beherrschen. Die Revolution ist deshalb auch eine feministische Revolution, die die Befestigungen der Sachherrschaft fortschwemmt und die Familie als Parzelle der Sachherrschaft zerstört.

Anarchismus

Redecker schwebt eine Art Anarchismus vor. Sie strebt eine Welt ohne Herrschaft an, die unser Zusammenleben auf der Vereinbarung, uns gemeinsam zu helfen, gründet, und zwar ohne Schuldigkeit und Entschädigung. Ein Anarchismus, der konkrete Beziehungen in den Blick nimmt, aber Solidarität nicht mit Vertrautheit vermengt. Wenn Geben und Nehmen ineinander aufgehen, entspricht das dem, was man als „Ökonomie der Fülle“ bezeichnet. Arbeit wird so vergesellschaftet, dass keiner allein vor einer Aufgabe steht und jeder seine Bedürfnisse anerkannt weiß. Erst wenn man wirklich spürt, dass alle ihre antrainierten Rollen verlassen könnten, ist die solidarische Arbeit frei. Frei nicht nur vom Verwertungszwang der sachlichen, sondern auch vom Verfügungszwang der Sachherrschaft. Menschen sollen sich ungestört holen können, was sie wollen. An diesem Anspruch will Redecker jede Fabrik, jede Institution, jeden Haushalt messen. Ansonsten müssen sie bestreikt werden.

Sowohl in der akademischen wie auch der nichtakademischen Philosophieszene wird Eva von Redecker merkwürdigerweise hoch

gehandelt. Die von den beiden größten philosophischen Gesellschaften betriebene Website *philpublica.de* hat sie interviewt, das *Philosophie-Magazin* nennt sie „eine der aufregendsten Nachwuchphilosophinnen des Landes“, die *Zeit* führte mit ihr ein Interview, *Deutschlandfunk Kultur* nennt das Buch nicht nur einen „wichtigen Entwurf“ sondern vermutet darin die „neue Bibel intellektuellen Widerspruchs gegen die Zumutungen des real existierenden Kapitalismus“ und selbst das Schweizer Fernsehen hat sie interviewt.

ANTHROPOLOGIE

Thomas Fuchs vertritt einen Humanismus des lebendigen verkörperten Geistes

Die menschliche Person als leibliches, als freies, sich selbst bestimmendes und als soziales, mit anderen verbundenen Wesen, kurzum das humanistische Menschenbild, das sieht Thomas Fuchs, Karl-Jaspers-Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der Universität Heidelberg in seinem Buch

Fuchs, Thomas: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. 332 S., kt., € 22.—. stw 2311, 2020, Suhrkamp, Berlin

bedroht. "Die Menschen werden sich nicht mehr als autonome Wesen betrachten, die ihr Leben entsprechend den eigenen Wünschen führen, sondern viel eher als eine Ansammlung biochemischer, die von einem Netzwerk elektronischer Algorithmen ständig überwacht und gelenkt werden", zitiert er die Prophezeiung des israelischen Historikers Yoav Noah Harari und plädiert für eine kritische Auseinandersetzung mit den szientistischen Grundlagen, auf denen das entsprechende Menschenbild aufbaut. Dazu gehören folgende Annahmen:

- *Naturalismus*: Aus der Sicht des reduktionistischen Naturalismus gibt es keine Phänomene, die sich einer vollständigen naturwissenschaftlichen Erklärung entziehen.

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

- *Eliminierung des Lebendigen*: Die Biowissenschaften betrachten Organismen prinzipiell als biologische Mechanismen, die von genetischen Programmen aus gesteuert werden.

- *Funktionalismus*: Bewusstseinsphänomene werden auf Prozesse neuronaler Informationsverarbeitung zurückgeführt, die einen Input nach algorithmischen Regeln in geeignete Outputs umwandeln.

Fuchs präferiert einen Gegenentwurf, nach der für die Person *Leiblichkeit* und *Lebendigkeit* konstitutiv sind. Die *konkrete leibliche Existenz* steht im Zentrum seiner humanistischen Anthropologie. Nur als leibliche Wesen sind wir füreinander wirklich, Empathie zwischen Gehirnen gibt es dagegen nicht. Empathie lernen wir nur im leiblichen Kontakt miteinander. Fuchs' Humanismus ist also weniger der klassische Humanismus, sondern ein *Humanismus des lebendigen verkörperten Geistes*.

Um Informationen zu verstehen, ist Bewusstsein notwendig. Als bewusste Wesen sind wir zwar "informiert", aber das Bewusstsein von allen diesen Informationen ist nicht selbst noch einmal eine Information (ansonsten wir in einen unendlichen Regress geraten würden). Informationen gibt es nur da, wo jemand etwas versteht (und das ist der Mensch, nicht sein Gehirn). Ganz anders im szientistischen Menschenbild. Dort wird das Gehirn als eine Art Festplatte gesehen, auf der ein Programm abläuft. Für transhumanistische Philosophen ist das Programm nicht einmal notwendig an ein Gehirn gebunden, es ließe sich auf jedem beliebigen Träger realisieren, "Mind uploading" nennt man das, und dessen Vertreter sehen darin den äußersten Triumph des Geistes über den Stoff: die digitale Unsterblichkeit.

In dem Gedanken, unser gesamtes Wissen von der Welt setze sich aus einzelnen Elementen bzw. kontextfreien Merkmalen zusammen, die durch formale, algorithmische Regeln miteinander verbunden sind, sieht Fuchs den Grundgedanken unseres Informationszeitalters. Ausgeblendet bleibt dabei das Charakteristische des Lebens, wie wir es aus un-

serer eigenen Erfahrung kennen, das *Erleben* oder die bewusste *Innerlichkeit*. Empfinden, Fühlen, Streben, Wahrnehmen, Denken, Lebendiges kann in einem von außen beobachtbaren System nicht adäquat dargestellt werden, sei es konzipiert als Mechanismus von Teilen, als kybernetischer Regelkreis oder als Algorithmus von Informationen. Die so verstandenen Informationen oder Bits sind ebenso pure Äußerlichkeiten wie die neuronalen Aktionspotenziale im Gehirn oder die Regelkreise des Körpers. So detailliert wir auch die Prozesse im Gehirn oder in einem Computer untersuchen, so bleiben sie für uns unabdingbar äußerlich – nirgends taucht dabei so etwas wie ein subjektives Erleben auf. Nur Lebewesen können Lebendiges erkennen.

Kritik des Funktionalismus

Die Bioinformatik versucht, das Lebendige durch eine äußere Struktur zu ersetzen und als Programm zu rekonstruieren, es zu simulieren. Dabei wird die Innerlichkeit ignoriert, und an die Stelle der Äußerungen des Lebendigen tritt der Output eines Systems, von Automaten oder Androiden. Dabei ist es durchaus möglich, dass wir diese emphatisch und auch erotisch wahrnehmen und ihnen damit so etwas wie Subjektivität zusprechen. Für Fuchs ist die entscheidende Frage, ob wir irgendwann die Unterscheidung von Simulation und Original aufgeben. Genügt uns am Ende die perfekte Simulation - der Schein des Anderen?

Im Funktionalismus sind funktionale Zustände nicht notwendig an bestimmte Träger wie Gehirne gebunden. „Werden wir nicht errechnet, so gibt es uns nicht“, schreibt Thomas Metzinger. Dabei, so kritisiert Fuchs, geht das entscheidende Merkmal von Schmerzen, Gefühlen oder Gedanken verloren: ihr Erlebtwerden. Fuchs führt verschiedene Gründe an, weshalb ein Vergleich des Hirns mit einem Computer irreführend ist.:

- Anders als beim Computer ist schon die Unterscheidung von „Hardware“ und „Software“ im Gehirn unmöglich. Denn jede Gehirnakti-

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

vität verändert zugleich die synaptischen Verknüpfungen und Gewichtungen.

- Die Annahme einer Datenspeicherung im Gehirn ist unzutreffend. Die neuronalen Aktivitätsbereitschaften, die sich im Zuge von Erfahrungen und Lernprozessen bilden, enthalten keine fixen „Daten“ oder „Programme“.
- Im Gehirn laufen viele Prozesse parallel und sie sind weit über das ganze Organ verteilt.
- Die Signalverarbeitung im Gehirn ist immer abhängig von einer Flut von Neuromodulatoren, die die synaptische Übertragung hemmen und verstärken und die vor allem für das Emotionserleben unerlässlich sind.

Dass sich Gehirnprozesse messen und in Zahlen quantifizieren lassen, heißt nicht, dass sie selbst rechnen. Das Gehirn ist kein informationsverarbeitender oder komputationaler Apparat, sondern ein höchst lebendiges, physisches und dynamisches Organ. Emotionen sind an die ständige Interaktion von Gehirn und Körper gebunden. Jedes Gefühlsleben ist untrennbar verknüpft mit Veränderungen der Körperlandschaft. Das Gehirn ist in der Lage, diese organismischen Funktionen zu integrieren und ist umgekehrt auf sie angewiesen. Es ist keine Kommandozentrale, die Informationen empfängt und Befehle ausgibt, sondern Teil des Funktionsganzen von Körper und Umwelt. Alle diese lebendigen Prozesse und integralen Funktionen sind weder durch hochkomplexe Computer noch durch künstliche neuronale Netzwerke simulierbar. Ein Computersystem versteht selbst bei einer perfekten funktionalen Input-Output-Umwandlung nicht das Geringste von dem, was es tut. Erst recht vermag es nicht, sich auf sich selbst zu beziehen, sich von außen zu verstehen. Daher kann es auch nicht intelligent genannt werden, selbst wenn es Fähigkeiten simuliert, die wir beim Menschen als Ausweis von Intelligenz sehen. Kein Schachcomputer weiß, dass er Schach spielt. Aus alldem folgt: Der Begriff einer entkörpernten Intelligenz ohne Leben und Bewusstsein ist selbstwidersprüchlich.

Aus dem gleichen Grund treffen Computer auch keine Entscheidungen. Sich zu entscheiden setzt das Bewusstsein von alternativen Möglichkeiten voraus, die in der Imagination vorweggenommen werden. So beinhaltet auch der Begriff *artificial life* einen Selbstwiderspruch. Denn das Wesen von Lebendigem besteht darin, dass es sich selbst organisiert, also von selbst „ins Leben tritt“. Das Charakteristikum von Leben ist, dass es sich im Moment seines Entstehens von seinen Entstehungsbedingungen „losreißt“ und eine autonome autopoietische Entwicklung verfolgt. Diese Entwicklung ist nicht etwa genetisch determiniert, sondern sie organisiert sich epigenetisch in ständiger Interaktion mit der Umwelt.

Leibliche Anwesenheit

Eine Kultur der Virtualisierung und Simulation bedeutet grundsätzlich eine „Entkörperung“, einen Rückgang leiblicher und zwischenleiblicher Erfahrung. Zugleich tendiert die Empathie dazu, sich von dieser Erfahrung abzukoppeln und in die Virtualität zu verlagern – in einen Raum, wo wir es mit Zwittergebilden zwischen dem *Erscheinen* und dem *Schein* des anderen zu tun haben. Fuchs sieht denn auch einen signifikanten Rückgang empathischer Fähigkeiten seit der Jahrhundertwende. Als wahrscheinliche Ursache dafür nennt er die Zunahme virtueller Beziehungen und fiktionaler Empathie, verbunden mit einer Verringerung zwischenleiblicher Erfahrung.

Fuchs vertritt einen lebensweltlichen Realismus der Wahrnehmung. Zu dessen Begründung führt er ein

- *enaktivistisches* Argument an: Wahrnehmen beruht weder auf einem bloßen Datentransport von außen nach innen noch auf einer internen Modellierung, sondern auf einer fortlaufenden sensomotorischen Interaktion von Lebewesen mit ihrer Umgebung.
- *sozialinteraktivistisches* Argument an: Menschliche Wahrnehmung überwindet die Perspektivität des zentrierten Umweltbezuges

durch eine implizite Intersubjektivität, d. h. durch eine Mitberücksichtigung der möglichen Perspektiven anderer.

Er plädiert für die Entwicklung eines verfeinerten Bewusstseins für die unterschiedlichen Qualitäten sozialer Kommunikation. Aus deren Kontrast ließe sich erkennen, was leibliche Anwesenheit wirklich bedeutet und dass soziale Kommunikation nicht nur im abwechselnden Austausch von Botschaften besteht, sondern *gleichzeitige* Kommunikation ermöglicht, nämlich das aktive *Zuhören* mit den Zeichen der Aufmerksamkeit, des Fragens oder des Bestätigens mit Blicken oder Nicken. Dazu kommt die emphatische Ausdruckswahrnehmung, die in digitaler Kommunikation trotz aller Emojis nicht mehr zu finden ist: die Möglichkeit der Berührung und des Berührtwerdens, des Blickens und Erblicktwerdens und schließlich das atmosphärische Spüren der Präsenz des anderen, das auf dem synästhetischen Zusammenwirken der Sinne beruht.

Für Fuchs ist es von zentraler Bedeutung für unseren künftigen Umgang mit virtuellen Welten, dass wir die ontologische Unterscheidung von Virtualität und Realität nicht aufgeben. Ein entscheidendes Kriterium dazu ist die *Widerfahrnis*: das, was uns zustößt, was wir nicht berechnen können. Wirklichkeit erschließt sich durch immer wieder neu zu überwindende Fremdheit, Unvorhersehbarkeit und Widerständigkeit.

Kritik der biotechnologischen Perfektionierung

Die biotechnologische Perfektionierung fördert die Sicht auf den Menschen als eine Maschine, die sich manipulieren und optimieren lässt. Individuelle Mängel und kollektive Missstände werden zusehends als Defekte der menschlichen Natur interpretiert, der gewissermaßen technologisch nachgeholfen werden muss. Das läuft den Bestrebungen entgegen, die den Gedanken der Verbesserung der menschlichen Welt bislang getragen hatten: den Bemühungen um gesellschaftliche, kulturelle und technische Fortschritte, die sich

nicht durch einen technischen Umbau des Menschen erreichen lassen, sondern durch Selbstbildung, Selbstentwicklung und die gemeinsame Gestaltung der Lebenswelt. Eine radikale Umgestaltung der menschlichen Natur würde zu einer neuen, posthumanen Art führen, für deren „Optimiertheit“ wir keine Maßstäbe haben. Dieser neue „homo optimus“ kann kein Ziel für uns sein, denn uns gibt es dann gar nicht mehr. Die Idee, wir sollten uns in posthumane Wesen umwandeln, beruht auf Werten, Wünschen oder Hoffnungen, die zu diesem Wesen gar nicht mehr passen, denn sie hätten andere Werte und Wünsche. Für Fuchs handelt es sich bei den transhumanistischen Utopien um recht naive Projektionen menschlicher Wünsche aus der Jetztzeit: Intelligenz, Schönheit, Gesundheit und Glück.

KULTUR

Robert Pfaller beklagt den Verlust der Formen

Gegen eine ganze Reihe von formalen Kulturpraktiken – angefangen vom Anbieten einer Zigarette bis hin zum Aussprechen von Komplimenten – ist in den letzten Jahren mit guten Gründen Stimmung gemacht worden. Der österreichische Philosoph Robert Pfaller, von 2009-2014 Professor für Philosophie an der Hochschule für Angewandte Kunst in Wien, sieht das in seinem Buch

Pfaller, Robert: Die blitzenden Waffen. Über die Macht der Formen. 283 S., Ln., € 22.—, 2020, S. Fischer, Frankfurt

anders. Damit sei, so klagt er, gerade das zum Feindbild gemacht worden, was zum Formenreichtum der Kultur gehöre und damit das Leben lohnenswert mache. Man hat sich dabei auf Gesundheit, Geschlechtergerechtigkeit oder auch Formen der Inklusion von Fremden berufen. Damit, so Pfaller weiter, ist einer ganzen Kultur ihre eigene Formbeherrschung und -kompetenz unverständlich geworden.

Diese Entwicklung zeigt sich auf vielen Feldern der Gegenwartskultur, besonders deut-

lich aber in der Kunst. Diese sehnt sich nun nach Wahrheit, vergisst dabei, dass ihr eigentliches Feld der Schein ist und dass ohne Schein keine Wahrheit zu haben ist. Schein(s)vergessenheit ist eine Form von Formvergessenheit. Das betrifft nicht nur die Kunst, sondern auch die Wissenschaften. „Kann es sein, dass die Waffen der Wissenschaft vielleicht nur dann scharf sein können, wenn sie auch blitzen?“, zitiert Pfaller Quintilian.

Pfaller ist ein Pop-Philosoph ähnlich wie Slavoj Žižek, den er auch bewundert und auf den er immer wieder hinweist. Wie dieser greift er wiederholt auf die Psychoanalyse, auf Freud und Lacan zurück, wechselt ständig die Themen und bezieht sich als Referenz auf die verschiedensten Autoren. „Formvergessenheit“ ist das Thema, das die Texte des Buches verbindet.

Der Witz

Quintilian hat, ähnlich wie Aristoteles, in der Gestaltung der Formulierung nicht nur eine nachträgliche, schmückende oder reizsteigernde Wirkung gesehen, sondern ihr eine erkenntnisleitende Funktion zugeschrieben.

Eine ähnliche Funktion spricht Pfaller dem Witz zu, der in der wissenschaftlichen Literatur ebenfalls verpönt ist. In den Rhetoriken der Antike und der frühen Neuzeit kam ihm jedoch eine wichtige Rolle zu. Und selbst Ludwig Wittgenstein hat einmal bemerkt, seiner Auffassung nach könnte eine gute und ernsthafte philosophische Arbeit zur Gänze aus Witzen bestehen. Diesem Ideal am nächsten sieht Pfaller Slavoj Žižek. Dieser braucht den Witz (oder den Film oder ein Beispiel aus der Alltagskultur) als Beispiel, um eine präzise philosophische Erkenntnis zu gewinnen. Das Beispiel gehört bei ihm zur Forschungsweise. Es ist selbst ein Theorem und illustriert nicht nur einen bereits vorhandenen Gedanken, sondern eröffnet einen neuen. Es liefert kein empirisches Material zur Aufstellung oder Bestätigung einer theoretischen Annahme, sondern ist der theoretische Gedanke selbst; ihm kommt bei Slavoj Žižek die

Würde eines philosophischen „a priori“ zu. Aus ihm werden dann die nachfolgenden Überlegungen, wie zum Beispiel eine Interpretation zur Dialektik bei Hegel, abgeleitet.

Wissenschaft

Jede Wissenschaft muss sich bei ihrer Entstehung gegen ein vorgängiges Netz an Gewissheiten, Denkgewohnheiten und Vorurteilen durchsetzen, indem sie allererst dort zu fragen beginnt, wo vorher nur Antworten waren. Der Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard hat gezeigt, dass das frühere, sich aus Gewissheiten gebildete Wissen sich als Widerstand gegen die neuen Erkenntnisse erweist. Fällt aber ein Hindernis weg, das das Denken festhielt, ist das Denken auf einmal frei. Von einem Moment auf den anderen kann es einen gegebenen Fall auf eine Weise betrachten, zu der ihm zuvor jeder Zugang fehlte. Dort, wo ein Denken durch bestimmte Kräfte festgehalten wird, braucht es andere, neue Kräfte, um es freizusetzen. In diesem Sinne kann das „Blitzen“ der Formulierungen epistemologische Effekte haben. Pfaller sieht auf der einen Seite Sprachen der *Erkenntnisgewinnung* und auf der anderen Seite Sprachen der *Erkenntnisverwaltung*. Auf der letzteren Seite die trockene und ermüdende Darstellungsweise der Sekundärliteratur, Sprachen, denen die Kraft verloren gegangen ist, die notwendig war, um das Denken aus seiner Verhaftung im Fraglosen seines sozialen Kontexts zu befreien.

Gesellschaft

Eine Wertschätzung der Formen dient der Geselligkeit, ja der Humanität. Diese Art von gestaltetem, gefälligem, unpersönlichem Umgang bildet die Grundlage für die Solidarität zwischen den Menschen, die nicht notwendigerweise ein Merkmal wie Verwandtschaft oder Zugehörigkeit zu einer Ethnie oder Religion gemeinsam haben müssen, das sie verbindet. Doch diese Form des zivilisierten Verhaltens ist den Menschen in westlichen Gesellschaften unter dem Einfluss der neoliberalen ökonomischen Umverteilung sowie der ihr dienenden postmodernen Propaganda zunehmend abhandengekommen. Einzig in Län-



Robert Pfaller

dern, in denen das Erbe der Antike und der Renaissancekultur noch erhalten geblieben ist, wie in Italien oder Spanien, wird das Geschlecht noch immer als äußere Rolle und nicht als innere Wahrheit verstanden. Es ist dort eine Form, keine Substanz. Der Vorteil ist enorm: Man hat nur mit Hilfe bestimmter, allgemein bekannter und verständlicher zarter Kunstgriffe eine Form zu bewahren.

Höflichkeit ist eine formale Praxis. Zu dieser Praktik gehört beispielsweise der Handschlag. Er kann erlernt und trainiert werden. Misslingt er, scheitert die höfliche Geste. Diese Höflichkeit ist reine Form. Es gibt keinen Inhalt, der mit ihr verglichen werden könnte, so dass man beurteilen könnte, ob die Form dem Inhalt entspricht oder nicht. Scheitert die Höflichkeit, öffnet sich eine Lücke zwischen dem, was gemeint war, und dem, wie es aussah. Pfaller unterscheidet dabei zwischen zwei Arten der gescheiterten Höflichkeit: auf der einen Seite die Bedeutung, auf die abgezielt wurde, und auf der anderen Seite die Bedeutung, die jemand hätte verstehen können. Die zweite Art nennt er objektive Bedeutung der Höflichkeit. Sie ist das, was bei der Höflichkeit zählt.

Wir haben es hier mit dem Feld der Illusion zu tun. Die Unterscheidung von dem, was die Sache für einen naiven Anderen bedeutet, ist das Feld der Illusionen der Anderen. Es geht immer darum, was der naive Andere verstanden hätte. Für Pfaller ist dies dasselbe wie die geläufige Unterscheidung zwischen Meinen und Sagen, oder, wie bei Frege, zwischen

„Sinn“ und „Bedeutung“. In der Terminologie Lacans heißt dies, dass der Sinn „imaginär“ ist, während die Bedeutung „symbolisch“ ist. Dasselbe können wir bei Künstlern erleben. Wenn ihre Arbeit beginnt, Gestalt anzunehmen, sagen sie so etwas wie „Jetzt fängt es an, nach etwas auszusehen“. Dies ist genau der Moment, in dem die Künstler bemerken, dass der unsichtbare naive Andere es für etwas halten würde. Letzterer würde vielleicht sagen „Ah, es ist etwas, jetzt kann ich es sehen“. Für Pfaller ist dies genau das, worauf die Theoretiker der Präsenz hinweisen. Es kommt dem nahe, was Benjamin „Aura“ nannte. Präsenz und Aura entstehen, wenn Dinge anfangen, etwas sagen, nicht zu uns, sondern zu einem virtuellen, naiven Anderen.

Die antiken Rhetoriker lehren, dass Zivilisiertheit nicht nur eine Tugend, sondern eine Verpflichtung im öffentlichen Raum ist. Genau diese Idee, dass der andere einer Verpflichtung folgt, sieht Pfaller im Verschwinden begriffen. Zunehmend wird der Andere nur noch als Agent seiner persönlichen Neigungen aufgefasst, aber nicht als jemand, der gerade deshalb mit einem Kontakt aufnimmt, weil er seine Neigung (zum Beispiel sein Desinteresse) zurückzuhalten und zu überwinden versucht.

Punctum

Pfaller nennt das Phänomen, das sich von einem Moment auf den anderen etwas ändern kann, „Punctum“. Das Punctum durchbricht Gefühle, trifft blitzartig und sorgt für heftige, momentane Leidenschaften. Pfaller nennt als Beispiel die Liebe. Alles, was den gängigen Normen entspricht, mag attraktiv sein. Doch eine Normverletzung kann ein zusätzlicher, noch stärkerer Grund für die Liebe sein. Sie ist einer bestimmten Beleuchtung geschuldet, die nur vom liebenden Subjekt herkommen kann.

Tasten

Es ist der Verstand, der in das Sehen eingreift und es trügerisch werden lässt. Das Tasten ist dagegen robuster und daher resistent gegen

solche Interventionen. Das Berühren bestätigt das Sein gegen das Wünschen oder Hoffen. Die Ausdrucksweise, was jemand „in einer Sache sehen möchte“, bestätigt dies. Man kann kaum davon sprechen, dass jemand „in einer Sache etwas berühren möchte.“ Im Unterschied zum Tasten produziert das Sehen über die gegebenen Tatsachen hinaus einen Überschuss. Wenn bei den psychoanalytischen Sitzungen Freuds sich der Patient nicht mehr an eine bestimmte Sache erinnern konnte, half ein kleiner Druck durch die Hand, dass der Patient sich wiedererinnern und erzählen konnte.

Kunst

In der Kunst ist die Lüge eine notwendige Bedingung für deren Wahrheit. Eine Kunst, die keine Sorgfalt für ihre Lügen kennt, ist nicht in der Lage, Wahrheitseffekte zu entwickeln. Ein Grund für diese Bedeutung der Lüge, dafür, dass „man hätte glauben können...“, ist, dass der durchschaute Schein das Lustprinzip der Kunst darstellt.

Die Zunahme der Bedeutung der Wahrheit anstelle der Lüge in der Kunst zeigt, dass die Inhalte wichtiger als die Formen geworden sind. Doch die Formen sind es, die es ermöglichen, dass unterschiedliche Menschen in gleicher Weise ihre jeweiligen Besonderheiten hinter sich lassen und in Austausch miteinander treten können. Indem sie auf der Ebene der Form miteinander spielen (etwa indem sie einander scherzend oder ironisch ansprechen), können Menschen sehr viel mehr Verbindlichkeit untereinander aufbauen, als wenn sie sich nur benennend auf Sachverhalte beziehen.

WIRTSCHAFT

Joseph Vogl analysiert den digitalen Kapitalismus

Der digitale Kapitalismus ist dadurch geprägt, dass sich neue unternehmerische Marktformen mit der Aushöhlung demokratischer Prozeduren verbinden. Das ist die These, die der an der Humboldt-Universität lehrende Litera-

tur- und Medienwissenschaftler Joseph Vogl in seinem Buch

Vogl, Joseph: Kapital und Ressentiment. 224 S., Ln., € 18.—, 3. Auflage 2021, C.H. Beck, München

entwickelt.

Noch 1968 hoffte man, mit den bestehenden wissenschaftlichen Institutionen und Instrumenten unkontrollierte Inflation und Depression in den Industriestaaten verhindern, Wirtschaftswachstum verstetigen und gesamtgesellschaftliche Prozesse optimieren zu können. Doch im Gegenteil: Turbulenzen und Crashes wurden zu Routinen. Die Trendumkehr sieht Vogl durch zwei hinreichend diskutierte Scheitelpunkte markiert:

- Zum einen das Ende des Abkommens von Bretton Woods in den Jahren 1971 und 1973. Dieses Abkommen beinhaltete die Bindung wichtiger Währungen an den Dollar und des Dollars an Gold. Es sollte damit Sicherheiten im internationalen Waren-, Kapital- und Zahlungsverkehr garantieren. Das Ende des Abkommens bedeutete den Übergang von Warengeld zu Kreditgeld, zu ungedeckten Währungssystemen mit fluktuierenden Wechselkursen. Damit wurde ein nahezu exponentielles Wachstum der umlaufenden Geldmenge initiiert.

- Zum anderen die drastischen Leitzinserhöhungen der amerikanischen Notenbank unter Paul Volcker in den Jahren zwischen 1979 und 1981. Damit wurden Handelsdefizite und Auslandsschulden der USA zu deren Vorteil gewendet und internationales Überschusskapital mit hochverzinsten Anlagen an die Wall Street gelenkt.

Die Folge war eine Funktionsänderung der Zentralbanken. Sie gerieten mehr und mehr in die Rolle von Regierungsenklaven, die gegenüber allen anderen Regierungsorganen unabhängig wurden und sich der Kontrolle durch die legislative Gewalt entzogen. Verpflichtet sahen sie sich höchstens jenen Investoren und Akteuren, die die Dynamik auf den Finanz-



Joseph Vogl

märkten diktieren. Damit waren die Voraussetzungen zum globalen Massenexperiment geschaffen, das seit vier Jahrzehnten auf eine „Finanzialisierung“ von Volkswirtschaften, von ökonomischen und sozialen Infrastrukturen insgesamt setzt. Begleitet wurde dies von einer Vervielfachung der Schulden in öffentlichen, vor allem aber in privaten Bereichen. Das Finanzregime installierte sich als eine inter- und transgouvernementale Handlungsmacht, die rechtlich und institutionell unklar verortet ist.

Dabei bewährte sich die systematische Stärkung von Finanzmärkten und deren Institutionen als Umverteilungsprogramme für Einkommen und Vermögen. Finanzökonomischer Risiken von Märkten wurden auf Staaten, Sozialsysteme und Bevölkerungen transferiert. Mit Unmengen billigen Geldes wurden Anreize dafür geschaffen, fragile Aktivitäten auszubauen, riskante Investitionen zu erhöhen und die Minimierung von Wachstumsrisiken mit der Erhöhung von spekulativen Risikopotentialen zu kompensieren.

Für Vogl lassen sich die Voraussetzungen solcher Wertschöpfung sowie die Dominanz des modernen Finanzregimes nicht ohne die Symbiosen und Konvergenzen zwischen Finanzkapital und Informationstechnologie erklären. Dabei sind es wieder die 1970er Jahre, in denen die Finanzmärkte durch einen konjunkturellen Zusammenschluss von Wirtschaftsinformation und Informationsökonomie expandieren konnten. Der Informationsbegriff wur-

de in die Modellierung von Kapitalmärkten integriert und die Hypothese von der Effizienz der Märkte modelliert. Preise verkörpern oder komprimieren Informationen über Information. Darin ist die Annahme eingebaut, dass sich die Unvorhersehbarkeit der Information nach der Streuung vergangener Unvorhersehbarkeiten verhalten wird. Die liberale Markttheorie verknüpfte mathematische Formalisierung und Informationstechnologie miteinander. Spätestens seit den 80er Jahren stellte sich eine wirkungsvolle Fusion zwischen Finanztheorie, Informationstechnologie und Mathematik ein. Informationstechnologie ermöglicht, wie Alan Greenspan feststellte, „die Schöpfung, Bewertung und den Handel mit komplexen Finanzprodukten auf globaler Basis, die man sich bisher nur in Lehrbüchern vorstellen konnte“.

Das Zusammenspiel von Finanzgeschäften, neuen Berechnungsverfahren und Informationstechnologien führte auf den Finanzmärkten zu einer historischen Transformation, die von den Währungsstandards jeglicher Art zu einem Informationsstandard als Basis der Weltfinanz führte. Die Stabilisierung von Kreditökonomie und Währungssystem wird nicht mehr durch eine Konvertierung in Gold oder Warengeld abhängig gemacht, sondern als fortlaufender Austausch zwischen Geld und Information gedacht und strukturiert. Zahlungen und Kapitalverkehr nehmen in einer als technisch implementierte Finanztheorie begriffene Finanzökonomie die Funktion eines Information produzierenden Apparats. Weil es stets unklar bleibt, welche genauen Effekte günstige oder ungünstige Nachrichten auslösen und ob und wie überhaupt bestimmte Ursachen diese oder jene Folgen im Börsengeschehen nach sich ziehen, hat sich eine finanzökonomisch inspirierte Theorie der Information ausgebildet. Das Ereignis der Information liegt weniger in diesem oder jenem Sachverhalt, sondern in jener Spannung, die sich zwischen bestehenden Erwartungen und den Überraschungseffekten von Nachrichten manifestiert. Der Markt als Subjekt verfügbarer und zirkulierender Informationen erweist sich als Maschine zur Erzeugung normalisierender Trends. Vogl sieht

FORSCHUNG – TRENDS – KONTROVERSE

darin den Grund für die Quantifizierbarkeit ökonomischer Prozesse: mit ihr werden die Mechanismen der großen Zahl und ihr konformistisches Glauben und Meinen erfasst. Sofern Preise die Informationen und Meinungen aller Marktteilnehmer versammeln und damit die beste Abschätzung der entsprechenden Werte bieten, fungieren sie als Informationen über Informationen und können alle möglichen Informationen auf die Form der Information selbst, nämlich auf Preisdifferenzen reduzieren. Damit können Kapitalmärkte als signalverarbeitende Systeme begriffen werden. Sie reduzieren Wissen auf Information, Information auf Preisdifferenzen, die zur Ausnutzung von Informationen und Preisdifferenzen aufrufen.

Durch die Einrichtung und Privatisierung des Internets wurden neue Möglichkeiten für das Finanzkapital eröffnet. Sie inspirierten strukturelle Allianzen von Finanz- und Plattformökonomie, deren Größe sich bald dem Marktumfang des Finanz- und Versicherungssektors annäherte. Vogl begreift den damit entstandenen Hegemonieanspruch als Realisierung des von Deleuze angekündigten Programms neuer Kontrollgesellschaften. Vogl sieht diese Festigung des Finanzregimes durch die Plattformindustrie nicht allein als ökonomisches Geschehen, sondern als eine wechselseitige Konvertierung von Macht und Kapital. Internetfirmen verfolgen rabiante Expansionsstrategien, erweitern das Spektrum ihrer Angebote kontinuierlich und erzielen über Netzwerkeffekte eine breite Inklusion von Nutzern und Konsumenten. Das geht so weit, dass, wie es Mark Zuckerberg forderte, Privatsphäre nicht mehr weiter als besondere soziale Norm beansprucht wird. Vogl sieht hier einen Angelpunkt für asymmetrische Machtverteilung und weist auf Dokumente hin, die belegen, dass Plattformunternehmen mit Geheimdiensten, Ministerien, Militär und Gesundheitsbehörden verbunden sind.

In den vielfältigen und informellen Fusionen zwischen öffentlichen und privaten Mächten im Zeichen des Finanz- und Informationsregimes zeichnet sich eine Dynamik ab, mit der sich im Bereich plattformkapitalistischer Un-

ternehmen pseudo- und parastaatliche Strukturen etablieren. Deren „privatisierter Merkantilismus“ ist davon geprägt, Investitionen auf Monopolbildung, auf die Beschränkung von Wettbewerb und damit auf die Beherrschung sozialer Infrastrukturen zu richten. Plattformunternehmen drängen ins Finanzgeschäft und übernehmen dabei in den profitablen Projekten zur Schaffung privater Zahlungs- und Geldsysteme eine leitende Funktion. Das „Internet des Geldes“ soll die Finanzachse zwischen Zentral- oder Geschäftsbanken umgehen und sich selbst dabei als dezentrales Netzwerk für private Zahlungs- und Dienstleistungen anbieten. Die geplante Währung ist dabei ein Geldwesen, das sich im Privatbesitz zahlreicher Kapitalgeber befindet – eine „parasitäre Technologie“, in der sich die Herstellung von Kanälen für Finanztransaktionen unmittelbar mit Interzeptionen und Entnahmen verknüpft. Solche neuen Geldformen können sich zum Angelpunkt großer Plattformen entwickeln, die schließlich die Architektur des internationalen Währungssystems sowie die Rolle von staatlichen Währungen umgestalten. Die Folge eine schleichende Abwanderung geldpolitischer Souveränität von den Zentralbanken hin zu den Finanzmärkten.

Die Erosion einer neuzeitlich territorial- bzw. nationalstaatlichen Ordnung samt damit verbundener Gesetzeskraft hat Platz für den konsequenten Aufbau privater para-staatlicher Autoritäten geschaffen. Diese wiederum haben effektive Bündnisse mit jener juristischen Vernunft geschlossen, die dem Wirtschaftsleben konzise Formen verleiht. Es wurde gefordert, dass die öffentlichen Aktivitäten von Unternehmen denselben Schutz wie die individuelle Rede genießen sollen und der „freie Fluss kommerzieller Informationen“ rechtlich nicht behindert werden dürfe. Damit entstand seit Mitte der neunziger Jahre ein neues Geschäftsmodell: von Unternehmen, die selbst weder Nachrichten noch Informationen oder sonstige Inhalte produzieren, begannen „freie Rede“ in skalierbaren Mengen zu vertreiben und präsentierten sich dabei als selbstbewusste Protagonisten freier Meinungsäußerungen. Unterstellt wurde dabei, dass die Relevanz von Inhalten jeglicher Art vom Maß

ihrer hypertextuellen Vernetzung oder Zitation abhängt. Außerdem werden algorithmische Entscheidungen darüber getroffen, wer welche Benachrichtigungen von wem mit welcher Priorität erhält und Informationen wurden an erkennbare, berechenbare Nutzenerwartungen angepasst.

Vogl sieht dabei die Produktion des Wirklichen selbst auf dem Spiel. Der ontologisch verwurzelte Kapitalismus schickt sich an, die Struktur elementarer Seinsbeziehungen zu prägen. Das Sammeln, Aggregieren und beliebige Korrelieren von Daten erhält den Titel von „Tatsachen“. Was nun „Wissen“ heißt und eigentlich „Information“ bedeutet, hat sich von der umständlichen Bindung an Logiken der Begründung und Rechtfertigung gelöst. Darum sind beliebige Gewissheiten noch gewisser geworden, auch wenn sie einander womöglich widersprechen.

Die Zirkulation von Information ist zur paradigmatischen Form kapitalistischer Ökonomie geworden. Hinzu kommt ein enthemmter Bereicherungstrieb, welcher das soziale Feld durchdringt und der Kapitalbewegung folgt, die sich mit keinem konkreten Bedürfnis, mit keiner episodischen Befriedung oder Erfüllung abgleichen lässt und ein unstillbares Verlangen dokumentiert. Vogl sieht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Begriff Ressentiment eine ähnliche Affektlage und einen verwandten Seinsmangel. Die kapitalistische Gesellschaft ist ressentimental strukturiert und das Ressentiment selbst ist die Moral des Ökonomischen. Es leidet am Diebstahl dessen, was nie besessen wurde, es laboriert an einer begehrliehen Unlust, und einer unzugänglichen, vermuteten und unterstellten Fülle im Anderen, die es nicht gibt und die gerade deshalb dazu führt, dass sich der eigene Mangel im Phantasma eines fremden Appetits oder Genießens spiegeln kann. Damit macht es sich zu hilfreichen Instrumenten für die Verwirklichung und den Erhalt des marktökonomischen Systems. Die List der ressentimentalen Vernunft zeigt sich darin, dass sie von den immanenten Zwecken des ökonomischen Systems, von der Wirksamkeit seiner Apparaturen, Infrastrukturen und Funktionsmechanismen konsequent ablenkt.

Zu “Rassismus und Kolonialismus in der Diskussion” (*Information Philosophie* 2021/4).

Die Diskussionsbeiträge zum Thema Rassismus sind äußerst interessant und vor allem auch sehr vielseitig. Zwei Fragen stellen sich: Auf welcher Informationsbasis haben Autoren wie Kant und Hegel ihre Äußerungen über Rassen gemacht, und in welchem Ausmaß waren sie sich des Rassismus gewahr? Bei den meisten Begriffen auf “-ismus” wird eine angenommene Sachlage als normativ und abschließend angesehen und dann bewertet. Zum Beispiel Materialismus geht von Materie aus, behauptet, dass es weiter nichts gebe, und sieht das als wissenschaftlichen Fortschritt. Oder Eurozentrismus (der beim Rassismus eine Rolle spielt, wie festgestellt) nimmt die dominante Rolle Europas für maßgeblich und degradiert andere Kulturen. Der Rassismus nimmt empirische biologische und ethnografische Daten, interpretiert sie als vollständige Beschreibung von Individuen, Gruppen oder Völkern und schließt von da aus auf den Wert dieser Menschen und Gesellschaften. Die erste Frage ist also, auf welchen ethnographischen oder historischen Quellen basieren vergangene Behauptungen über ‘Rassen’? Hinsichtlich der Wertung muss man bedenken, dass man erst vor relativ kurzer Zeit des Problems Rassismus gewahr geworden ist. Es ist durchaus legitim, solche Begriffe rückwirkend auf historische Quellen anzuwenden. So kann man zum Beispiel Texte psychoanalytisch interpretieren, ohne dabei unterstellen zu müssen, dass sie in psychoanalytischer Absicht geschrieben worden seien. Man muß also die Diagnose Rassismus vom Vorwurf Rassismus unterscheiden. Der Rassismus war bekanntlich nicht die Ursache für die Versklavung von Afrikanern und den Genozid an indigenen Völkern in Amerika; vielmehr wurden nachträglich nach den Menschheitsverbrechen biologische und ethnografische Daten zur Rechtfertigung vorgebracht. Es wäre also wichtig zu wissen, ob die kritisierten Autoren darüber informiert waren. Kannten Kant und Hegel z. B. die Debatte zwischen Las Casas und Sepúlveda (1551)?

Paul Richard Blum (*Loyola University Maryland*)