

HOLMER STEINFATH

Die praktische Grundfrage als Leitfaden

(vorgetragen in der Plenarsitzung am 23. April 2010)

Die Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ist für mich auch ein Anfang, der andere Anfänge abschließt. Nach der ersten Professur in Aachen und dem ersten Ordinariat in Regensburg brachte der Wechsel auf einen – durch das Wirken von Günther Patzig hoch angesehenen – Göttinger Lehrstuhl für Philosophie im Jahr 2006 für mich den dritten Universitätswechsel innerhalb kurzer Zeit und damit ein abermaliges Beginnen, nicht zuletzt mit neuen institutionellen Verpflichtungen. Inzwischen fühle ich mich jedoch als Göttinger, so dass ich die stets etwas heikle Aufgabe der Selbstdarstellung nutzen möchte, um gut sokratisch Rechenschaft darüber zu geben, was, wenn irgendetwas, meine philosophische Tätigkeit in den letzten Jahren zusammengehalten hat und sie wohl auch weiterhin anleiten wird.

Philosophie lebt von der fortgesetzten Beschäftigung mit für das Selbst- und das Weltverständnis von Menschen zentralen allgemeinen Fragen. Sicherlich nicht alle, aber doch viele dieser Fragen lassen sich systematisch auf die Frage beziehen, die Ernst Tugendhat, mein für mich wichtigster akademischer Lehrer, die „praktische Grundfrage“ genannt hat (Tugendhat 1976, 118). Sie bildet seit langem einen wichtigen Leitfaden meines Denkens (vgl. Steinfath 1998; 2010). Die Schwierigkeiten, die sie aufwirft, beginnen schon mit ihrer genauen Formulierung. Bei Platon, dessen gesamte Philosophie um sie kreist, ist sie irritierend subjektlos formuliert:



Holmer Steinfath, Professor der Philosophie an der Georg-August-Universität Göttingen, O. Mitglied der Göttinger Akademie seit 2010

πῶς βιωτέον; heißt es beispielsweise im *Gorgias*, also „Wie ist zu leben?“. Bei Aristoteles, über den ich in Berlin promoviert wurde (Steinfath 1991) und dessen Werk ich weiterhin bewundere, obwohl seine Bestimmung der Philosophie als Ontologie mich einmal in eine ernste Krise gestürzt hat, finden sich ähnlich allgemeine Wendungen. So wird in der *Nikomachischen Ethik* gefragt, was das höchste durch menschliches Handeln zu erreichende Gut oder das für Menschen beste Leben ist. Der englische Philosoph Bernard Williams hat dagegen den persönlichen Charakter der praktischen Grundfrage betont (vgl. Williams 1985, 1. Kap.). Sie werde stets aus der Perspektive der ersten Person Singular und aus der Mitte des jeweiligen Lebensvollzugs gestellt: „Wie soll – oder vielleicht auch: wie will – *ich* leben, und zwar von *jetzt* aus gesehen?“ Williams' Subjektivierung lässt die von Platon und Aristoteles offenkundig unterstellte Möglichkeit einer allgemein verbindlichen Antwort auf die praktische Grundfrage von vornherein zweifelhaft erscheinen. Und es ist ja auch schwerlich in Abrede zu stellen, dass es von den je besonderen – äußeren wie inneren – Lebensumständen abhängt, wie jemand im Leben am besten fährt. Der aufgeklärte Liberalismus hat daraus die politische Überzeugung gewonnen, dass Aufgabe staatlicher Ordnung die Sicherung eines Freiheitsraums ist, in dem jeder nach seiner Façon glücklich zu werden trachten muss. Damit scheint sich die praktische Grundfrage aber, kaum dass sie gestellt ist, dem philosophischen Zugriff auch schon wieder zu entziehen. Das philosophische Fragen und Überlegen bewegt sich notwendig im Medium allgemeiner Begriffe. Dort, wo es sich anheischig macht, dem Einzelnen konkrete Lebensratschläge zu geben, missversteht es sich selbst und überschreitet seine Kompetenzen. Die praktische Grundfrage muss folglich anders gewendet werden, soll sie philosophischen Untersuchungen als Leitfaden dienen können.

Einen Anlauf dazu habe ich in meiner Konstanzer Habilitationsschrift *Orientierung am Guten* unternommen (Steinfath 2001). Nicht die wechselnden substantiellen Antworten auf die praktische Grundfrage standen dort zur Erörterung, sondern die formale Struktur der praktischen Überlegungen, die wir unter Voraussetzung einer gewissen Vernünftigkeit anstellen, wenn wir uns fragen, was wir tun und wie wir leben sollen. Ausgangs- und Abstoßungspunkt bildete dabei das Modell instrumentellen Überlegens, das sich in seinen verschiedenen Varianten als äußerst flexibel und fruchtbar erwiesen hat. Wir nehmen einen bestimmten Zweck in den Blick und überlegen dann, wie wir ihn am besten verwirklichen können. In der Regel führt freilich nicht nur ein Strang zur Realisierung gewünschter Zwecke, weswegen wir aus einer Vielzahl von Mitteln die tauglichsten auswählen müssen, und zumeist geht es uns nicht nur um einen Zweck, son-

dern um einen ganzen Strauß von Zwecken. Im instrumentellen Überlegen wägen wir die Folgen von unterschiedlichen Handlungsverläufen ab und wählen jenen Verlauf, der sich für die Gesamtheit der uns jeweils präsenten eigenen Zwecke unserer Meinung nach am besten eignet. Die moderne Entscheidungs- und Spieltheorie hat diesen Gedanken in beeindruckender Weise formal ausgearbeitet. Ich gehöre nicht zu denjenigen, die darin eine kalt kalkulierende ökonomische Rationalität am Werk sehen, die den Reichtum und die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens verkennt und bedroht. Das Zweck-Mittel-Denken ist ein Grundzug menschlichen Lebens, und in Verbindung mit der Verarbeitung explizit generischer kausaler Informationen wie „As verursachen Bs“ oder konditionaler Informationen wie „Wenn A auftritt, wird auch B auftreten“ dürfte es einen der wichtigsten Unterschiede zwischen Menschen und Tieren darstellen (vgl. Papineau 2003).

Trotzdem ist die instrumentalistische Konzeption praktischen Überlegens verkürzt. Sie tendiert dazu, praktisches auf theoretisches Überlegen zu reduzieren. Die deliberative Tätigkeit erschöpft sich dann im Aufdecken vorgängig bestehender Zwecke und ihrer Gewichte sowie in der Exploration kausaler Verbindungen. Damit wird die Art und Weise, wie wir uns handelnd in der Welt zurechtfinden, nach dem Modell des distanzierten Erfassens objektiver Sachverhalte gedeutet, und das scheint phänomenal unangemessen zu sein. Unsere Zwecke sind uns nicht einfach gegeben. Sie entspringen einem Wollen, auf dessen Gestalt wir fortlaufend Einfluss nehmen. Anders, als die instrumentelle Konzeption suggeriert, besteht die wichtigste Aufgabe praktischen Überlegens weder im Auffinden von geeigneten Mitteln zu gegebenen Zwecken noch im Ordnen gegebener Zwecke, sondern in der Festsetzung und Revision der für unser Handeln und Leben maßgeblichen Orientierungen. Nicht die Umsetzung, sondern die Formung unseres Wollens ist unser Hauptproblem. Vom Glück, in dem die antiken Ethiker das höchste Ziel sahen, sagt Kant ganz zu Recht, dass sich der Mensch als endliches Wesen von ihm gar keinen bestimmten Begriff machen könne. Er wisse nicht, „was er hier eigentlich wolle“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV, 418). Und so wie mit dem Glück geht es ihm mit den meisten wichtigen Dingen. Wie können wir dann aber vorgehen, wenn die uns leitenden Ziele und Ideale noch nicht feststehen oder blind von anderen übernommen werden?

Ein Großteil der sich mit dieser Frage beschäftigenden philosophischen Literatur ist von einem unglücklichen Gegensatz zwischen Anhängern David Humes und Verehrern Immanuel Kants beherrscht. Erstere bekennen sich stolz zu Humes drastischem Diktum: „Reason is, and ought only to be, the slave of the passions“ (*A Treatise of Human Nature*, II.iii.iii). Die

Kantianer glauben dagegen, in der reinen praktischen Vernunft eine Garantie für die menschliche Freiheit jenseits der naturkausalen Determination durch kontingente Neigungen in Händen zu halten; sie meinen, wir könnten letztlich von allen uns bestimmenden Einflüssen reflektierend Abstand nehmen, um sie auf ihre Eignung zum formalen Gesetz der Moral zu prüfen. Doch während Hume den Spielraum vernünftigen Abwägens radikal verengt, nimmt Kant zu einer philosophischen Konstruktion Zuflucht, die zudem das Reich der Freiheit auf seltsame Weise mit dem der Moral zusammenfallen lässt. In meinen eigenen konstruktiven Anstrengungen bin ich stärker Hume als Kant gefolgt. Humes „passions“ (bzw. eine Teilkategorie von ihnen) erschienen mir durchaus als der richtige Ansatzpunkt zur Rekonstruktion unserer willens- und zweckbildenden Überlegungen. Unsere praktischen Orientierungsbemühungen nehmen ihren Ausgang von Gefühlen, die uns sowohl etwas über die Welt wie uns selbst verraten. Intentionale – im Sinn von: gerichtete – Emotionen wie Furcht, Scham und Bewunderung haben formale Objekte wie das Gefährliche, das Schändliche, das Bewundernswerte. Da diese einen wertenden Charakter haben, manifestiert sich in den entsprechenden Gefühlen ein wertender Welt- oder Selbstbezug. Züge dessen, was uns begegnet, erscheinen uns im Licht unserer evaluativen Gefühle als in der einen oder anderen Weise bedeutsam. Aber man muss kein Emotionsverächter sein, um zu wissen, dass Gefühle selten gute Ratgeber sind. Oft sind sie flüchtig und diffus. Sie bedürfen deswegen der Artikulation und Interpretation. Hinzu kommt, dass sie auch dort, wo sie klar und unzweideutig auftreten, angemessen oder unangemessen sein können. Furcht ist nur angemessen, wo eine tatsächliche Gefahr droht, Scham nur dort, wo es etwas zu schämen gibt, Bewunderung nur dort, wo etwas wirklich bewundernswert ist. Ich habe mir ziemlich – und ich fürchte, nicht sehr fruchtbar – den Kopf darüber zerbrochen, welcher Art die Wertungsstandards, anhand derer wir emotionale und andere Reaktionen als angemessen oder unangemessen beurteilen können, sind und woher sie kommen. In manchen Fällen, wie etwa der Furcht, ist diese Frage nicht so schwer zu beantworten. Doch was machen wir mit einem Fall wie dem der Bewunderung?

Seit kurzem beteilige ich mich an einem interdisziplinären Promotionsstudiengang „Biodiversität und Gesellschaft“, in dem es um einen nachhaltigen Naturschutz geht. Für einen schonenden Umgang mit der Artenvielfalt gibt es viele gute instrumentelle Gründe. Der Wunsch, die natürliche Umwelt in ihrer Vielfalt zu erhalten, wird jedoch auch von der Bewunderung für den Reichtum, die Komplexität und die Schönheit von Flora und Fauna getragen. Ist diese Bewunderung angemessen? Haben uns die Romantiker

die Erhabenheit des Hochgebirges vor Augen geführt, oder haben sie uns nur dazu verführt, in aufgetürmten Gesteinsmassen etwas Besonderes zu sehen, die ich als Norddeutscher lange nur als lästige Sichthindernisse auf dem Weg zum geliebten Meer wahrzunehmen vermochte? Wir haben es hier sicherlich wesentlich mit kulturellen Deutungsmustern zu tun, die ihre eigene Geschichte und sozialen Kontexte haben. Und doch scheinen diese Muster einen in ihrer unhintergehbaren kulturellen Prägung nicht aufgehenden Erfahrungsgehalt haben zu müssen, um auf Dauer überzeugen zu können. Im Fall der Begegnung mit einer vielfältigen Natur könnte man beispielsweise argumentieren, dass sie uns einen Resonanzboden für die Erfahrung unserer eigenen inneren Vielfalt und Lebendigkeit liefert. Wir würden so den fraglichen Erfahrungsgehalt auf die Struktur unserer Subjektivität zurückführen und darüber vermittelt eine wohl nicht notwendige, aber mögliche Dimension eines für uns guten Lebens kenntlich machen.

Eine weitere wichtige Linie des Nachdenkens über die Struktur praktischer Überlegungen führt auf das Ideal der Selbstbestimmung. In der sokratischen Tradition ist es dem Interesse an der praktischen Grundfrage von Anfang an mitgegeben, denn Sokrates' bekanntes Wort, ein ungeprüftes Leben sei nicht wert, gelebt zu werden, ist Ausdruck eines bestimmten Autonomieideals. Sind uns unsere Zwecke nicht einfach vorgegeben, sondern Produkt unserer eigenen willensbestimmenden Überlegungen, und bestimmt sich über unsere Ziele und Ideale wesentlich, wer wir sind, dann sind wir als so oder so überlegende Wesen stets mitverantwortlich für das, was wir geworden sind, für unsere qualitative „Identität“. Aber der Modus, in dem dies geschieht, kann ein mehr oder minder aufgeklärter und selbstbestimmter sein. Ich bin im letzten Kapitel meiner Habilitationsschrift und in einer Reihe kleinerer Arbeiten den weitgehend formalen und prozeduralen Bestimmungen personaler Autonomie gefolgt, die in der analytisch geprägten Philosophie heute vorherrschen. Selbstbestimmt ist eine Person danach, grob gesprochen, in dem Maße, in dem sich ihr handlungsleitendes Wollen ihren hinreichend informierten und von äußeren wie inneren Zwängen freien Überlegungen verdankt. Ganz falsch ist das sicherlich nicht. Aber für viele praktische Kontexte ist es zugleich unterbestimmt und fragwürdig überintellektualisiert. Nachdem die VW-Stiftung einer Forschergruppe zum Thema „Autonomie und Vertrauen in der modernen Medizin“, in der ich als Philosoph mitarbeite, grünes Licht gegeben hat, werde ich Gelegenheit haben, unterschiedliche Autonomieverständnisse auf ihre Tauglichkeit für existentielle Situationen zu überprüfen, in denen wie im Krankenhaus Autonomie gerade prekär wird. Wie steht es z. B. mit dem ei-

genen Willen von Alzheimerpatienten, und wie kann die zu einem früheren Zeitpunkt getroffene Willensverfügung eines Patienten bindend für einen späteren Zeitpunkt sein, zu dem der Patient nicht mehr einwilligungsfähig ist?

In den letzten Jahren hat für mich freilich ein anderer Fragenkomplex im Vordergrund gestanden. Die praktische Grundfrage nach dem guten Leben aufzunehmen, war mir von Anfang an auch ein Anliegen, um die einseitige Konzentration von Vertretern der Praktischen Philosophie auf Fragen der Moral aufzubrechen. Das erschien mir lohnend, weil die praktische Grundfrage eben nicht nur die persönliche Seite hat, die Williams betont, sondern von sich aus ebenso auf allgemeine Aspekte des menschlichen Lebens wie Tod, Endlichkeit, Angewiesenheit auf Anerkennung usw. führt, deren Thematisierung aus der Philosophie verdrängt worden ist, sich aber durchaus einer von Gründen geleiteten Beschäftigung zugänglich erweisen sollte. Nur hat dies in meinem eigenen Fall einem Ausweichen vor den dornigen Fragen der Moralphilosophie Vorschub geleistet, das ich jetzt mit einem Buch eben zur Moral und ihren Begründungen korrigieren möchte.

Im Zentrum steht dabei das Bemühen, die Rede von moralischen Verpflichtungen und Forderungen aufzuklären. Wer wie ich ursprünglich von den antiken Ethiken herkommt, muss darin eine besondere Herausforderung sehen, denn der Gedanke, dass wir zu etwas moralisch verpflichtet sind und einander etwas schulden, scheint so gar nicht zu unserem Interesse an einem guten Leben zu passen und spielt deswegen im antiken Eudämonismus keine tragende Rolle. Nietzsche hat mit dem ihm eigenen psychologischen Scharfsinn nicht zufällig im ganzen Syndrom von Pflicht, Schuld, Verbindlichkeit usw. das größte Hindernis zu einem reicheren Leben für „freie Geister“ gesehen. Aber die Idee, dass wir einander etwas schulden, ist mit einer Reihe weiterer Vorstellungen verbunden, die wir nicht ohne Not fröhlich über Bord werfen sollten. Am Begriff der moralischen Verpflichtung hängen unter anderem Überzeugungen wie die, Menschen hätten einen Anspruch auf einen bestimmten Umgang, sie seien für ihr Tun verantwortlich und als eigenverantwortliche Subjekte ihres Lebens ernst zu nehmen. Um so erstaunlicher ist, dass in Teilen der gegenwärtigen moralphilosophischen Literatur die Rede von moralischen Verpflichtungen kaum mehr als eine Floskel ist, die mit wechselnden Intuitionen inhaltlich gefüllt wird.

Meine eigenen Überlegungen, die ich wieder nur andeuten kann, beruhen auf der Annahme, dass moralische Verpflichtungen ein konstitutiv soziales oder intersubjektives Phänomen sind, das sich aus den Implikationen spezifischer Interaktionen zwischen Personen erklären und rechtfertigen lässt. Dass wir überhaupt eine Moral im Sinn eines Geflechts wechsel-

seitiger und allgemeiner Forderungen und Erwartungen haben, erklärt sich meines Erachtens daraus, dass wir uns die praktische Grundfrage wie auch einzelne praktische Fragen nicht nur aus der Ich-, sondern auch aus der Wir-Perspektive stellen können (Steinfath 2003). Ich kann mich fragen, was ich erreichen will, und in sozialen Kontexten werde ich dabei mit den Interessen der anderen, die mit meinen harmonieren mögen oder nicht, rechnen müssen. Durch den Einbezug der anderen bekommt mein Überlegen einen sozialen Bezug, doch solange ich die Interessen und Pläne der anderen nur als weitere Daten in meine Erwägungen einbeziehe und allein darauf achte, was ich unmittelbar handelnd bewirken kann, bleibe ich der Ich-Perspektive verhaftet. Die klassische Spieltheorie hat gezeigt, dass dies regelmäßig in Gefangenendilemmata führt, in denen die Akteure nicht das für sie zusammen optimale Kooperationsergebnis erzielen können. Das Bild ändert sich, wenn ich zusammen mit anderen überlege, was wir gemeinsam erreichen wollen. In diesem Fall gehen wir nicht von individuell gegebenen Zielen aus, sondern wir betrachten uns gemeinsam als Handlungseinheit. Ein Fest beispielsweise richte nicht ich aus, sondern wir sind es, die es ausrichten. Mit Blick auf das gemeinsame Handlungsziel betrachtet dann jeder Einzelne sein Tun nicht primär auf seine unmittelbaren kausalen Wirkungsmöglichkeiten, sondern mereologisch als Teil des Ganzen; jeder überlegt sich in Abstimmung mit anderen, wie sein Beitrag zum Gelingen des Ganzen aussehen könnte (vgl. Postema 1995). Es gibt inzwischen eine Reihe von Studien zum Mensch-Tier-Vergleich, in Deutschland sind am bekanntesten die Arbeiten von Michael Tomasello, die glauben zeigen zu können, dass die Entwicklung einer Wir-Perspektive und von genuin geteilten Absichten ein Proprium des Menschen ist, das unsere Art der Kultur wesentlich ermöglicht (vgl. Tomasello 2009). Mein spezifisches Interesse gilt den normativen Implikationen gemeinsamer Überlegungen und Handlungen. Haben wir gemeinsam das Fest geplant und erste Schritte zu seiner Verwirklichung unternommen, sind wir gemeinsam auf dieses Ziel festgelegt (vgl. Gilbert 1999). Wenn Ihnen dann mitten in der Festvorbereitung einfällt, dass Sie eigentlich lieber etwas anderes machen möchten, und Sie deswegen alles stehen und liegen lassen, werden wir anderen nicht erfreut sein. Aber das ist nicht alles. Vielmehr könnten wir anderen Sie zu Recht rügen, weil durch die gemeinsame Festlegung spezifische Verpflichtungen und Berechtigungen entstanden sind, die jedem Teilnehmer am gemeinsamen Projekt so etwas wie eine besondere normative Autorität verleihen. Dies ist der erste Schritt in eine Moral wechselseitiger Verbindlichkeiten.

Aber natürlich ist es nur ein erster Schritt, denn eine Gruppe, ein Wir, das gemeinsam auf etwas festgelegt ist, ist auch eine Rotte von Söldnern, die sich

gemeinsam aufs Plündern und Morden verlegt haben. Gruppenbildungen im Rahmen geteilter Absichten und Einstellungen liegt die Anerkennung der Einzelnen als „einer von uns“ zugrunde. Mich beschäftigt die Frage, was in dieser Anerkennung eingeschlossen ist (welche normativen Präsuppositionen in sie eingehen) und wie sie sich argumentativ sukzessive erweitern lässt. In der Tradition der Aufklärung ist es üblich, alle Menschen in den Schutzbereich der Moral einzubeziehen und ihnen die gleichen grundlegenden Rechte zuzuerkennen. Aber was zwingt uns zu diesem Schritt? Kant würde sagen, die reine praktische Vernunft, doch die habe ich vorhin als philosophisches Konstrukt zurückgewiesen. Ich glaube, dass hier, ähnlich wie bei der Bewunderung für die Vielfalt der Natur, zweierlei zusammenkommt: besondere kulturelle und historische Prozesse, wie sie sich in Europa konzentriert im 18. Jahrhundert, der Gründungszeit der Georgia Augusta und dieser Akademie, beobachten lassen einerseits und die damit verbundene Freilegung einer generelleren Erfahrungsstruktur, die der menschlichen Sozialität von Anfang an mitgegeben ist, andererseits. Dass wir uns und anderen einen besonderen normativen Status zuschreiben, ist immer schon Teil von für die menschliche Lebenswelt typischen Interaktionen (vgl. Darwall 2006). Wer sich beispielsweise über das Verhalten eines anderen empört, unterstellt damit *eo ipso*, dass er dazu berechtigt ist, dass sich andere ebenfalls empören sollten und dass er selbst die berechtigte Empörung der anderen auf sich zöge, würde er sich so wie der kritisierte Übeltäter verhalten. In einer weniger theorielastigen Sprache könnte man auch sagen, dass wir in unserem Sozialleben immer schon die Erfahrung des anderen als Mitpersonen und als Mitmenschen machen. Aber welchen Wert wir der allgemeinen Struktur wechselseitiger und allgemeiner Verpflichtungen und Berechtigungen oder der Mitmenschlichkeitserfahrung sowie ihrer Erweiterung auf alle Wesen, die mit uns entsprechend interagieren können, zumessen, ist keine Frage der überzeitlichen Rationalität, sondern betrifft am Ende die Frage, wie wir zusammen leben wollen und was wir unter einem gemeinsamen guten Leben verstehen. Der entscheidende Schritt zur Ausweitung der Moral auf alle Menschen, hin zu einer Moral der gleichen moralischen Achtung aller, besteht in der Entwicklung eines Selbstverständnisses, in dem wir – zumindest für unsere Interaktionen im öffentlichen Raum – unserer Identität als Person und Mensch Vorrang vor unseren partikularen Identitäten als Professor, Mann, Deutscher o. ä. geben. Für diesen Schritt sprechen viele Gründe und Erfahrungen, von denen die Entdeckung der Vorzüge eines selbstbestimmten und selbstverantwortlichen Lebens nicht der geringste ist, aber keiner dieser Gründe und Erfahrungen dürfte als Basis für einen zwingenden Rationalitätsausweis ausreichen.

Anlässlich meiner Aufnahme in die Akademie, für die ich ebenso dankbar bin, wie sie mich überrascht hat, bin ich gefragt worden, wo die Schwerpunkte meiner Forschung liegen. Mir fällt es jedes Mal schwer, darauf eine befriedigende Auskunft zu geben, weil meine Interessen quer zu den Standardrubrizierungen meines Faches liegen. Aus einer gewissen Verlegenheit gebe ich manchmal an, es gehe mir um Probleme einer „philosophischen Anthropologie“. Damit laufe ich Gefahr, mich in die Nähe von Denkern zu begeben, deren philosophischer Stil mir fremd ist, ich denke etwa an Max Scheler und Arnold Gehlen. Trotzdem weiß ich nichts Besseres zu nennen. Und tatsächlich bin ich überzeugt, dass die Philosophie mit ihren eigenen begrifflichen Mitteln und gestützt auf eine lange Tradition der argumentativen Klärungsbemühungen Wesentliches zum Verständnis dessen, was uns als Menschen ausmacht, beizutragen in der Lage ist. Will sie sich dabei nicht in lebensferne Spekulationen verlieren, wird sie freilich gut beraten sein, den Austausch mit anderen Wissenschaften zu suchen. Aufgrund der Forschungsinteressen, die ich hier nur andeuten konnte, liegt mir zur Zeit sowohl an der Verbindung zu Untersuchungen zum Mensch-Tier-Vergleich und zu einzelnen Zweigen der Psychologie als auch an Kontakten zu den historischen und den philologischen Fächern, die den Reichtum der menschlichen Kultur in ihrer geschichtlichen und sozialen Kontingenz zum Gegenstand haben. Ich wüsste kaum einen besseren Ort für das gemeinsame Gespräch über das, was uns ausmacht und was wir von unserem individuellen wie gemeinsamen Leben begründet wollen können, zu nennen als die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Literatur

- Darwall, Stephen (2006) *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Mass.
- Gilbert, Margaret (1999) *Obligation and Joint Commitment*, in: M. Gilbert, *Sociality and Responsibility*, Lanham: 50–70.
- Papineau, David (2003) *The Roots of Reason*, Oxford.
- Postema, Gerald (1995) *Morality in the First Person Plural*, in: *Law and Philosophy* 14: 35–64.
- Steinfath, Holmer (1991) *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt a. M.
- Steinfath, Holmer, Hg. (1998) *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M.
- Steinfath, Holmer (2001) *Orientierung am Guten. Praktische Überlegungen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a. M.

- Steinfath, Holmer (2003) „Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen“, in: A. Leist (Hg.), *Moral als Vertrag?*, Berlin: 71–96.
- Steinfath, Holmer (2010) *Philosophie und gutes Leben*, in: K. Meyer (Hg.), *Texte zur Didaktik der Philosophie*, Stuttgart: 103–126.
- Tomasello, Michael (2009) *Why We Cooperate*, Cambridge, Mass.
- Tugendhat, Ernst (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Williams, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.