

**Aristoteles**, griech. Philosoph und Naturforscher, neben ↑Platon der bedeutendste Repräsentant der antiken Philos., \* 384 v. Chr. Stagira (daher auch »der Stagirite« genannt), † 322 v. Chr. Chalkis auf Euböa.

**Leben:** A., Sohn eines am Hof des makedonischen Königs tätigen Arztes, ging 367 nach Athen an die ↑Akademie, wo er (zunächst als Schüler) bis zu Platons Tod (348/347) arbeitete; nach Aufenthalt an wechselnden Orten und einem Zwischenspiel am makedonischen Hof (als Erzieher des jungen Alexander) kehrte er 335 nach Athen zurück und lehrte dort im sog. ↑Lykeion. Nach dem Tod Alexanders d. Gr. musste er 323 vor den Nachstellungen der anti-makedonischen Partei, die ihn der Gottlosigkeit beschuldigte, nach Chalkis fliehen, wo er bald darauf starb.

**Schriften:** A. ist der eigentliche Begründer der Philos. als formal eigenständiger ↑Disziplin. Sie erscheint bei ihm zum ersten Mal als systematische, selbst in verschiedene Fachbereiche einzuteilende Wissenschaft. Ein großer Teil der technischen Terminologie der abendländischen Philos. geht auf ihn bzw. seine Schule zurück. Die Ausnahmestellung von A., wie die von ↑Platon, erkennt man schon daran, dass von ihnen weitaus mehr Schriften überliefert sind als von anderen antiken Philosophen. Während von Platon mit seinen Dialogen v. a. die exoterischen Schriften erhalten, die esoterischen Texte hingegen verloren gegangen sind (↑esoterisch/exoterisch), ist es bei A. umgekehrt: Die von ihm verfassten Dialoge und andere für die Öffentlichkeit bestimmte Schriften sind verloren gegangen, während die sog. Lehrschriften (Pragmatien), die weitgehend den Charakter von Notizen haben und als Grundlage für Lehrvorträge gedacht waren, in großem Umfang erhalten sind. Sie machen den weitaus größten Teil des *Corpus Aristotelicum* aus, der Gesamtheit der von A. verfassten bzw. der ihm traditionell zugeschriebenen Schriften. Zum *Corpus Aristotelicum* gehören seitdem:

(1) im weiteren Sinne logische Schriften, das sog. ↑*Organon*:

*Categoriae* (*Cat.*), »Kategorien«;  
*De interpretatione* (*De int.*);  
*Analytica priora* (*An. pr.*), »Erste Analytiken«;  
*Analytica posteriora* (*An. p.*), »Zweite Analytiken«;  
*Topica* (*Top.*), »Topik«;  
*Sophistici elenchi* (*Soph. el.*), »Sophistische Widerlegungen«.

(2) Physikalische Schriften:

*Physica* (*Phys.*), »Physik«;  
*De caelo* (*De cael.*), »Über den Himmel«;  
*De generatione et corruptione* (*De gen. et corr.*), »Über Entstehen und Vergehen«;  
*Meteorologica* (*Meteor.*), »Meteorologie«.

(3) Psychologische Schriften:

*De anima* (*De an.*), »Über die Seele«;  
 die sog. *Parva naturalia* (*Parv. nat.*), u. a. *De memoria et reminiscencia*, »Über Gedächtnis und Erinnerung«; *De somnu* (*De somn.*), »Über den Schlaf«; *De sensu et sensatu* (*De sens.*), »Über Empfindung«.

(4) Naturgeschichtliche Schriften:

*De partibus animalium* (*De part. an.*), »Über die Teile der Tiere«;  
*De motu animalium* (*De mot. an.*), »Über die Bewegung der Tiere«;  
*De generatione animalium* (*De gen. an.*), »Über die Entstehung der Tiere«.

(5) Philos. Schriften:

*Metaphysica* (*Met.*), »Metaphysik«;  
*Ethica Nicomachea* (*E. N.*), »Nikomachische Ethik«;  
*Ethica Eudemia* (*E. E.*), »Eudemische Ethik«;  
*Magna Moralia* (*M. M.*), »Große Ethik«;  
*Politica* (*Pol.*), »Politik«;  
*Rhetorica* (*Rhet.*), »Rhetorik«;  
*Poetica* (*Poet.*), »Poetik«.

Stellen in aristotelischen Werken werden wie folgt nachgewiesen: Titel, ggf. in Abk.en, Buch in röm. Ziffern, Kap. in arab. Ziffern, sowie die Seiten- und Zeilenzahl in der von Bekker besorgten Akad.-Ausg. Bsp.: »Der Mensch ist ein politisches

Tier« (*Pol.*, I. 2, 1253a2–3; d. h. *Politik*, Buch I, Kap. 2, in der Ausg. von Bekker, S. 1253, linke Sp., Zeile 2–3). Der uns heute zugängliche Text des *Corpus Aristotelicum* beruht auf Handschriften, deren älteste aus dem frühen MA stammen, und lässt sich aufgrund anderer Zeugnisse zurückverfolgen bis zu einer Ausgabe der Werke des A. durch Andronikus von Rhodos, einen Peripatetiker aus der 10. Schülergeneration des A., im 1. Jh. v. Chr.

**Lehre:** Die Lehre des A. steht wie die Philos. Platons in der weiteren Auseinandersetzung mit der antiken Sophistik (↑Sophisten). Während die Sophistik auf vielfältige Art und Weise versuchte, mit Hilfe von Sprache rhetorische Scheinwelten zu erzeugen, ging es Platon und A. umgekehrt darum, in ihrer Philos. zu einer Klärung unseres Wirklichkeitsbezuges in der Sprache zu kommen. Philos. wichtig sind demnach die prinzipiellen Möglichkeiten, den Unterschied von ↑Sein und ↑Schein im Medium der Sprache (↑Logos) zu klären.

Mit den Werkteilen, in denen das Vorhaben einer sinnvollen Klärung der Sprache auf formale Weise umgesetzt wurde, ist A. der Begründer der formalen ↑Logik geworden: A. lieferte mit seiner Syllogistik in den *Analytica priora* das erste uns bekannte Bsp. für die Darstellung schlüssiger ↑Argumente unter Bezugnahme auf Satzformen, in denen Re-deteile durch Schemabuchstaben (↑Variablen) ersetzt sind. Wie seine Syllogistik der traditionellen Logik bis in die frühe Neuzeit als Vorbild diente, so waren auch die übrigen Schriften seines *Organon* lange Zeit maßgeblich für Form und Inhalt der ↑Dialektik und ↑Rhetorik (*Top.*, *Soph. el.*), für das Verständnis der Struktur von Wissenschaften (*An. p.*) sowie für die Sprachphilos., insbes. für die Lehre vom Begriff (*Cat.*) und die Lehre vom ↑Satz (*De int.*).

Mit den Werkteilen, die eine Klärung des Unterschieds zwischen Sein und Schein auf inhaltlicher Ebene vorsehen, gab A. der ↑Metaphysik als der »ersten Philos.« eine bis heute prägende Gestalt, wenngleich der Ausdruck (griech. *metà tà physiká*, »nach der Physik«) von Andronikus möglicher-

weise nur zu Zwecken der ↑Ordnung gebildet wurde. In den unter diesem Titel versammelten 14 Büchern, die wohl nicht alle von A. selbst verfasst wurden, skizzierte A. eine Prinzipienlehre, die in zwei Hinsichten, als ↑Ontologie und als ↑Theologie, erscheint. Die Ontologie ist die Wissenschaft vom »Seienden als Seiendem« (*Met.* IV. 1). Sie fragt nach den ersten Gründen, warum überhaupt »etwas als etwas« erscheint und als solches erkennbar ist. Die Theologie fragt dagegen nach dem höchsten Seienden, das bei A. im Zusammenhang mit der Physik (als der Lehre von wandelbaren Gegenständen) als Ursprung aller Veränderung im ↑Kosmos erscheint. Gott ist ein »Prinzip, dessen Wesenheit Aktivität« ist (*Met.* XII. 6), und weil er oberstes ↑Prinzip ist, ist er »unbewegter ↑Beweger« (*Met.* XII. 8). Die Begriffe, die A. zur Beantwortung dieser Fragen in vielen Fällen überhaupt erstmals geprägt hat, z. B. ↑Substanz und ↑Akzidens, Form und ↑Materie, ↑Akt und Potenz, Wesen, ↑Entelechie, sind zum Grundbestand des begrifflichen Instrumentariums der abendländischen Metaphysik geworden. Unumstritten ist, dass A. seine Metaphysik in kritischer Auseinandersetzung mit den Thesen seines Lehrers Platon entwickelt hat, die Einzelheiten über Stoßrichtung und Umfang dieser Kritik wurden in der Forschung jedoch kontrovers diskutiert. Es ist sowohl die Meinung vertreten worden, A.' Denken habe sich schrittweise von seinen eigenen platonischen Anfängen entfernt, als auch die These, dass gerade in den vermutlich spätesten Texten von A. die größte Nähe zu Platon zu erkennen sei. Generell kann man sagen, dass sowohl die Metaphysik des A. wie auch seine in den physikalischen, psychologischen und naturgeschichtlichen Schriften dokumentierte Naturauffassung geprägt ist durch den Versuch, die ↑Begründungs- und Erkenntnisleistung der ↑transzendenten Ideen Platons durch ein in der Welt ↑immanent wirkendes Prinzip wiederzugeben. Dabei werden Wandel und Veränderung als Ausdruck lebendiger Kräfte verstanden, wie sie beim Entstehen und Vergehen und in der Interaktion von Organismen zu

beobachten sind. Paradebeispiel eines im primären Sinne Seienden, einer Substanz, ist nicht einfach ein gewöhnliches Ding, sondern ein lebendiges ↑Individuum, das vermöge seiner Seele oder seines Wesens (*eídos*) aus sich selbst heraus zu der ihm eigentümlichen Gestalt (*morphē*) kommt und schließlich zur Erzeugung anderer Individuen derselben ↑Art befähigt ist. Im Rahmen dieser Naturauffassung, die A. nicht nur auf natürliche Arten von Lebewesen, sondern auch auf den Kosmos im Ganzen bezogen hat, spielen teleologische Erklärungen (↑Teleologie) eine herausragende Rolle. Nicht zuletzt deshalb geriet die aristotelische Philos. mit dem Aufkommen der neuzeitlichen ↑Naturwissenschaft, die ohne die Inanspruchnahme von natürlichen Zwecken allein auf Kausalerklärungen ausgerichtet war, in Verruf.

Die ↑Ethik und Handlungstheorie des A., die in der *Ethica Nicomachea* ihren reifsten Ausdruck gefunden hat, ist ausgerichtet an den Begriffen der ↑Glückseligkeit und eines guten Lebens (Eudaimonismus). ↑Tugend (*aretē*) bestimmte A. nicht nur als das Mittlere zwischen einem Zuviel und Zuwenig (*mesotēs*-Lehre), sondern v. a. als die durch die Wechselfälle des Lebens nicht so leicht zu erschütternde ↑Disposition (↑Habitus), das zu tun, was für ein insgesamt gelungenes Leben nötig ist. Ein solches Leben vollendet sich in der politischen Teilnahme in einem wohlgeordneten Staat (Polis). Deshalb schließt die Ethik für A. die ↑Politik mit ein. In der betreffenden Schrift versucht er, im Rückgriff auf die natürliche Tendenz der Menschen, sich in Staaten zusammenzufinden, diejenige Staatsform zu ermitteln, die jenem natürlichen ↑Zweck am meisten entspricht. Die Sphäre des Ethisch-Politischen bildet so zuletzt im Kosmos einen eigenen Geltungsbereich der Gründe aus, indem der Mensch den politischen ↑Raum aus eigenen Kräften für ihn als Individuum wie für die ↑Gemeinschaft als Ganze bestmöglich entwickelt. Die Polis wird so eine Art »zweite ↑Natur«.

**Wirkung:** Den überragenden Einfluss von A. auf die nachfolgende Philos., insbes. auf die des abendländischen MAs (↑Aristotelismus), kann man daran

ermessen, dass er von deren prominentestem Vertreter, ↑Th. v. Aquin, oft nur *Philosophus*, »der Philosoph«, genannt wurde.

*Ausg.:* Aristotelis Opera, hg. v. I. Bekker, I–V, 1831–70, Repr. 1960–63; A., Werke in dt. Übers., I–XX, 1956ff.; The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Transl.), I–II, 1984.

*Lit.:* W. Jaeger, A. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923, <sup>2</sup>1955, Repr. 1967; W. D. Ross, Aristotle, 1923; E. Kapp, Greek Foundations of traditional Logic, 1942, dt. 1965; G. Patzig, Die aristotelische Syllogistik, 1958, <sup>3</sup>1969; W. Wieland, Die Aristotelische Physik, 1962, <sup>2</sup>1970; I. Düring, A., 1966; F.-P. Hager (Hg.), Metaphysik und Theologie des A., 1969; Ders. (Hg.), Ethik und Politik des A., 1972; Ders. (Hg.), Logik und Erkenntnislehre des A., 1972; E. Hartmann, Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations, 1977; A. Kenny, The Aristotelian Ethics, 1978; J. L. Ackrill, Aristotle the Philosopher, 1981; H. Schmitz, Die Ideenlehre des A., 2 Bde., 1985; D. W. Graham, Aristotle's two Systems, 1987; M. Furth, Substance, Soul and Psyche, 1988; O. Höffe, A., Nikomachische Ethik, 1995; C. Rapp, Metaphysik V–VII, 1996; J. Ritter, Metaphysik und Politik, 1969, 2003; F. Ricken, Gemeinschaft, Tugend, Glück. Platon und A. über das gute Leben, 2004; W. Detel, A., 2005; O. Höffe, A. Lexikon, 2005.

\*\*\*

**Ästhetik** (v. griech. *aistánesthai*, »wahrnehmen«), Bezeichnung für die philos. ↑Theorie von der Herstellung und Erfahrung des Schönen in Kunst und ↑Natur. Formal wird gemäß den Hinsichten von Herstellung und Erfahrung eine Produktionsästhetik von der Rezeptionsästhetik unterschieden. Im ersten Fall geht es um die Entstehungsbedingungen von Kunstwerken, im zweiten um die Wahrnehmungsbedingungen ästhetischer Gegenstände. Während der Produktionsästhetik seit der aristotelischen Poetik die künstlerischen Traktate zuzurechnen sind, die v. a. Anleitungen zur Herstellung geben, beschränken sich die Rezeptionsästhetiken darauf festzustellen, wann ein Gegenstand in seiner ↑Wahrnehmung als ästhetisch (d. h. schön, ↑er-

haben oder interessant bzw. deren jeweiliges Gegenteil) gelten darf. Inhaltlich wird dann weiter unterschieden zwischen einer Werkästhetik, einer Formästhetik und einer Gehaltsästhetik. Die Werkästhetik versteht das Kunstwerk v. a. als die Verkörperung eines philos. ausgezeichneten ↑Prinzips, die Formästhetik dagegen als das Zusammenspiel rein formaler Gestaltungsmerkmale. Die Gehaltsästhetik sieht das Verhältnis von Kunstwerk und seinem (geschichtlichen, sozialen, ↑ontologischen) Kontext als ↑konstitutiv an.

**Geschichte:** Der Begriff wird von A. ↑Baumgarten in seinem Werk *Aesthetica* (2 Bde., 1750/58) geprägt und meint zunächst eine die Rolle der ↑Sinnlichkeit aufwertende Theorie der Erkenntnis; in diesem Sinne verwendet I. ↑Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) den Titel einer »transzendenten Ä.«. Da mit der Aufwertung der Sinnlichkeit die bildende Kunst und die Poesie philos. Bedeutung bekommen, versucht schon Baumgarten, die spezifische Erkenntnisleistung der Kunst zu erfassen. Sein zentraler Gedanke ist der einer »Metaphysik des Schönen«: Was subjektiv in der sinnlich bestimmten Erfahrung des Schönen erschlossen wird, ist die ↑Welt in ihrer wahrnehmbaren Vollkommenheit. Dieser Gedanke wird von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) aufgenommen. Die »Analytik des Schönen« im ersten Teil des Buches ist die Vorbereitung für den Versuch, die Natur im Ganzen nicht unter den Prinzipien der mathematisch geprägten ↑Naturwissenschaften zu bestimmen, sondern als in sich zweckvollen Bereich zu denken: Die Natur erscheint als in sich zweckmäßig geordnet und so organisiert, dass unser Denken und das, was uns von der Natur durch ↑Anschauung zugänglich ist, grundsätzlich miteinander übereinstimmen. Schön ist demnach ein Gegenstand, wenn er in der Anschauung bereits eine innere Harmonie von Denken und ↑Sein erkennen lässt, noch bevor das Wesen des Gegenstandes durch einen bestimmten Begriff und damit durch Verstandestätigkeit gefasst wird. Fr. ↑Schiller gibt dem Programm Kants eine anthropologische Wendung, indem er die Erfahrung des Schö-

nen als »ästhetische Erziehung« deutet und als ihr Ziel die Einheit von ↑Freiheit und Natur, von ↑Vernunft und Sinnlichkeit im menschlichen Leben formuliert. Demgegenüber nimmt G. W. F. ↑Hegel eine radikale Neubestimmung der Ä. vor: Ä. gilt ausschließlich als »Philos. der schönen Kunst« und wird damit praktisch durch eine Kunstphilos. ersetzt, in der philos. Inhalte zuletzt wichtiger sind als die Art und Weise, wie der Mensch Kunst erfährt. Zwar versteht Hegel die Kunst als Darstellung der »freien Individualität«, so dass hier der Bezug zu Schillers umfassenderen anthropologischem Ansatz noch gewahrt bleibt. Aber trotzdem ist mit Hegels Entscheidung für die Kunstphilos. das Schicksal der philos. Ä. im 19. Jh. im Grunde besiegelt. Sie gilt ihm als die ausgezeichnete Form, wie philos. Wahrheit in konkrete Anschauung übersetzt werden kann. Mit dem Zusammenbruch des ↑deutschen Idealismus und des Glaubens an die Möglichkeiten philos. ausgezeichneten Erkenntnis ändern sich auch Funktion und Stellenwert der Ä. Für Fr. ↑Nietzsche ist Ä. nicht mehr ein privilegierter Zugang zur ↑Wahrheit wie ihn ↑Theologie und Philos. bieten, sondern umgekehrt deren bloßer Abglanz in einer Zeit der ↑Dekadenz, in der an die Vorstellung von Wahrheit selbst nicht mehr geglaubt werde. Ä. wird damit paradoxerweise zum Abglanz einer Wahrheit, die es nicht mehr gibt. Immerhin behält sie einen Stellvertretercharakter, der philos. fruchtbar bleibt, insofern die Welt nur noch als »ästhetisches Phänomen ... gerechtfertigt« sei (*Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, S. 47). Die Auffassung der Ä. als einer Art Ersatz-Wahrheit reicht über M. ↑Heidegger (*Der Ursprung des Kunstwerks*) und die ↑Hermeneutik H.-G. ↑Gadamer (*Wahrheit und Methode*) bis weit ins 20. Jh. Auch die ↑Kritische Theorie knüpft prinzipiell noch an solche Vorstellungen an, wenn sie sich wie Th. W. ↑Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* auf die Erfahrung großer Kunst als Indiz für das »Wahre im Falschen« gesellschaftlicher Zustände beruft. W. ↑Benjamins Würdigung der ↑»Aura« ästhetischer Gegenstände als ihrer uns heute nicht mehr zugänglichen

Wahrheit gehört in einen vergleichbaren Zusammenhang. Zusammen mit der Loslösung der Ä. vom Denken des Idealismus eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, Kunst nicht mehr als anschaulichen Ausdruck philos. Wahrheit, sondern als anschauliche Ausprägung des Lebens und der Schöpferkraft des Menschen zu sehen. Diesem Ansatz folgen nach Nietzsche v. a. pragmatische Kunstbetrachtungen von J. ↑Dewey bis zu R. ↑Rorty. Die Wende von einer »Ä. von oben« zu einer »Ä. von unten« (G. T. ↑Fechner) bietet im 20. Jh. auch Raum für empirisch-psychologische (vgl. auch F. ↑Brentano) und phänomenologische Zugänge (E. ↑Husserl, M. ↑Merleau-Ponty). Der *linguistic turn* wird sprachanalytisch prominent durch N. ↑Goodman und A. Danto vollzogen, poststrukturalistisch von J. ↑Derrida und J.-F. ↑Lyotard. Neuere Tendenzen lösen vor dem Hintergrund weit fortgeschrittener und hochreflektierter Kunstproduktion bzw. -diskussion die Ä. aus dem klassischen Kanon der Philos. und verstehen sie im Rahmen einer allgemeinen Kultur- und Medientheorie neu. Künstlerisches Schaffen und ↑Verstehen ist demnach in der Struktur prinzipiell in Analogie zu anderen kulturellen Hervorbringungen zu verstehen und wird wie diese medial bewirtschaftet.

*Lit.:* A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, 2 Bde., 1750/58, Repr. 1961; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; Fr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in einer Reihe von Briefen, 1795; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ä.*, 3 Bde., 1835–38; G. Th. Fechner, *Vorschule der Ä.*, 2 Bde., 1876; J. Dewey, *Art as Experience*, 1934, dt. 1980; M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *Holzwege*, 1950; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960; N. Goodman, *Languages of Art*, 1968, dt. 1973; Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 1970; W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: *Gesammelte Schriften I*, 2 (Werkausgabe, Bd. 2), hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, 1980, S. 471–508; A. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, 1981, dt. 1984; Ders., *The philosophical Disenfranchisement of Art*, <sup>2</sup>1986, dt. 1993; R. Bubner, *Ästhetische Erfah-*

*ung*, 1989; J. Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei*, hg. v. P. Engelmann, 1992; R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 1992; J.-F. Lyotard, *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, 1994; M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 1994; J. Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, 1996; F. Brentano, *Grundzüge der Ä.*, hg. v. F. Mayer-Hillebrand von Hain, <sup>2</sup>1998; J. Nida-Rümelin, *Ä. und Kunstphilos. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen*, 1998; M. Seel, *Ä. des Erscheinens*, 2000; H. Blumenberg, *Ästhetische und metapherologische Schriften*, 2001; M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ä. Vorlesungen*, <sup>4</sup>2002; Th. Hecken/A. Spree (Hg.), *Nutzen und Klarheit. Anglo-amerikanische Ä. im 20. Jh.*, 2002; A. Kern, *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philos. Ä.*, 2002; D. Mersch, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ä. des Performativen*, 2002; R. Wiehl, *Philos. Ä. zwischen Immanuel Kant und Arthur C. Danto*, 2005; W. Krohn, *Ä. in der Wissenschaft. Interdisziplinärer Diskurs über das Gestalten und Darstellen von Wissen*, 2006; J. Tanizaki/E. Klopfenstein, *Ä. und die Philos. der Kunst*, 2007; J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ä.*, 2007; P. Sloterdijk, *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, 2007; E. Liebau (Hg.), *Die Sinne und die Künste. Perspektiven ästhetischer Bildung*, 2008; L. Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ä.*, 2008.

\*\*\*

**Chinesische Philosophie**, erscheint von Anfang an als ein vollkommen weltbezogenes Denken, in dessen Mittelpunkt der Mensch, sein Verhältnis zu sich selbst, seiner Gesellschaft, dem Staat und zuletzt zum natürlichen ↑Kosmos stehen. Metaphysische Fragen erscheinen am Rande, eine eigenständige Sprach- und ↑Erkenntnistheorie gibt es nur in Ansätzen. Der Weltnähe der chines. Philos. entspricht ihre anschauliche Argumentationsweise, die anstelle von Traktaten und Abhandlungen mit lehrreichen Anekdoten und Sentenzen und Anspielungen auf historische Begebenheiten operiert. Weiterhin ist eine Vorliebe für die Darstellung der Kombinatorik

von Grundprinzipien und ↑Kategorien in graphischen Schemata und überschaubaren Tabellen charakteristisch. Das Vokabular entstammt der Volkssprache und wird systematisch als ein Raster gebraucht, in das alle Vorkommnisse, ↑Ereignisse und ↑Erlebnisse eingeordnet werden können.

1. Vorzeit der ch. Ph. bis Anfang des 6. Jh.s v. Chr.: Grundlegend ist die Vorstellung vom Wirken zweier Urprinzipien, ↑Yin und Yang (dargestellt im Buch *I Ging*), die alles in der ↑Welt hervorbringen und durchwirken, zusammen mit den fünf Elementen Metall, Erde, Holz, Wasser, Feuer die fünf ↑Naturzustände Nässe, Wind, Wärme, Trockenheit, Kälte erzeugen und zugleich fünf menschlichen Grundfunktionen zugeordnet sind: Gebärden, Sprache, Gesicht, Gehör, Denken. Yin steht für das Passive, Rezeptive, Weibliche, Dunkle; Yang für das Aktive, Hervorbringende, Männliche, Helle. Yin und Yang werden in allen Dingen gleichzeitig angenommen, wobei sie sich dort zugleich gegenseitig bekämpften und ergänzten. Das Schicksal von Menschen und Staaten ist unter dieser Voraussetzung analog zu jenem aller Vorgänge in der ↑Natur zu deuten.

2. Altertum der ch. Ph., 600–200 v. Chr.: In der Zeit der »streitenden Reiche« (475–221 v. Chr.) ist China nicht nur von politischer ↑Anarchie geprägt, sondern auch philos. vom Streit der »hundert Schulen« um Fragen der ↑Religion und des Staates. Im 6. Jh. v. Chr. treten zwei Denker auf, deren Einfluss bis in die Gegenwart reicht: ↑Lao-tse oder Laotse/Laozi und Kung-fu-tse oder (latinisiert) ↑Konfuzius (551–479 v. Chr.). Der an Konfuzius anschließende ↑Konfuzianismus legt das Augenmerk auf humanistische Fragen und lehnt metaphysische und religiöse ↑Spekulationen ab. Die Schriften des Konfuzius, die sich hauptsächlich mit ↑sozialen Tugenden und ↑Pflichten befassen, sollten in China zur Grundlage einer religiös imprägnierten Staatsdoktrin werden (↑Konfuzianismus, Neo-Konfuzianismus). Die beiden von Konfuzius geforderten Haupttugenden, Nächstenliebe und Pietät, erweitert Me Ti zur allgemeinen Menschenliebe, was ihn soziale Reformen verlangen lässt. Konfuzius' ↑Ethik wird im optimistischen

Sinne durch ↑Mong-tse, im pessimistischen durch Hsün-tse (3. Jh.) ausgebaut. Im Gegensatz dazu wendet sich der an Lao-tse anschließende ↑Taoismus gegen eine Vermenschlichung der Natur und fordert gemäß dem Weltprinzip des ↑Tao, das einen den Dingen und dem Menschen gleichermaßen vorgezeichneten Weg meint, ein naturgemäßes Handeln, das sich als ein Nicht-Tun (*wu wei*) und spontanes Sich-mitreißen-Lassen oder Sich-Entschließen äußert. Seine Lehre kennzeichnen auch heute noch unorthodoxe Lehrmethoden philos. Fragens und die Kunst des richtigen Schweigens. Die Spruchsammlung *Daodejing* (oder *Tao Te King*) wird Lao-tse zugeschrieben und bildet die Grundlage der Religion des Taoismus.

3. MA der ch. Ph., 200 v. Chr. bis 960 n. Chr.: Nach langen Auseinandersetzungen wird im 2. Jh. v. Chr. der Konfuzianismus in China Staatsreligion, nimmt im Laufe der Zeit aber Elemente des konkurrierenden Taoismus wie des von Indien kommenden ↑Buddhismus auf. Bedeutsame Denker sind: Kaiser Han Wu Ti (2. Jh. v. Chr., Konfuzianer, er macht den Konfuzianismus erstmalig zur Staatslehre) sowie die Taoisten Yang Hsiung und Ko Hung, die eine mystische Naturphilos. vertreten. Im 1. Jh. n. Chr. tritt zudem ↑Wang-tschung als radikaler Materialist auf. Im 6. Jh. blüht der Buddhismus auf, vom 7. Jh. an wird er verfolgt.

Im Neukonfuzianismus des 10. Jh.s (zur Zeit der Sung-Dynastie) bildet sich eine realistische Schule heraus, die von dem Ordnungsprinzip Li ausgeht, das aus der Klassikerlektüre zu erschließen und an der Wirklichkeit zu erproben sei, sowie eine ihr entgegenstehende idealistische Schule, Xin (Hsin), die auf moralische Introspektion und die Kultur reiner Herzengüte setzt.

4. Neuzeit der chines. Philos., ab 960: Sie ist gekennzeichnet durch Dogmatisierung des Konfuzianismus, der samt seinem Stifter religiöse Verehrung erhält (1055 Erhebung der Familie Kung-tse in den Herzogsstand, 1503 »Heiligsprechung« des Kung-tse, dem – bilderlose –

Tempel errichtet werden). Zugleich wird der Taoismus unterdrückt (formelles Verbot 1183). Bedeutendere Denker treten nur wenige auf; zu erwähnen ist der zwischen Taoismus und Konfuzianismus vermittelnde ↑Wang Yang Ming (16. Jh.). Die Berührung mit dem Christentum durch Missionare im 17. Jh., deren Rückkehr nach Europa G. W. ↑Leibniz zu seinen Chinoiserien inspiriert, bleibt folgenlos. Ende des 19. Jh.s kommen mit der Anbindung Chinas an die internationalen Handelswege auch Einflüsse des Westens in Form eines ↑Pragmatismus, Sozialdarwinismus oder Anarchismus in das Reich der Mitte. Der ↑Marxismus wird erst mit der russ. Oktoberrevolution wahrgenommen. Unter dem Stichwort eines »Neuen Lebens« wird in den 1920er und 30er Jahren eine Wiederbelebung des Konfuzianismus versucht, mit der Gründung der Volksrepublik China 1949 wird die marxistisch-leninistisch-maoistische Lehre zum dogmatischen Filter für alles Gedankengut, das aus der klassischen chines. Philos. überliefert ist. Mit der Öffnung Chinas seit den 1990er Jahren ist das Bedürfnis nach Besinnung auf ältere Kulturtraditionen spürbar. Eine Wiederbelebung steht allerdings heute unter dem Zeichen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem westlichen ↑Liberalismus.

*Lit.:* A. Forke, Geschichte der alten chines. Philos., 1927, <sup>2</sup>1964; H. Hackmann, Chines. Philos., 1927; A. Forke, Geschichte der mittelalterlichen chines. Philos., 1934, <sup>2</sup>1964; W. J. Durant, Our Oriental Heritage, 1935, dt. 1946; Y. Lin, The Importance of Living, 1937, dt. 1979; A. Forke, Geschichte der neueren chines. Philos., 1938, <sup>2</sup>1964; Y.-L. Fung, A History of Chinese Philosophy, 2 Bde., 1952–53; A. Eckardt, Laotsees Gedankenwelt, 1957; G. Schmitz, Der dialektische Materialismus in der chines. Philos., 1960; C. B. Day, The Philosophers of China, 1962; A. F. Wright (Hg.), Studies in Chinese Thought, 1967; O. Graf, Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchines. Monismus, 1970; W. T. De Bary (Hg.), The Unfolding of Neo-Confucianism, 1975; W. Münke, Die klassische chines. Mythologie, 1976; C. W. Fu, Guide to Chinese Philosophy, 1978; H. Schleichert, Klassische chines. Philos., 1980; M. Granet, Das chines. Denken. Inhalt, Form,

Charakter, 1985; L. Geldsetzer/H.-d. Hong, Chines.-deutsches Lexikon der chines. Philos., 1986; H. Schleichert, Klassische chines. Philos., <sup>2</sup>1990; L. Geldsetzer/H.-d. Hong, Chines.-deutsches Wörterbuch der Klassikerwerke der chines. Philos., 1995; J. Hirschberger, Geschichte der Philos., 1996; H. J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philos., 1999; K. Flasch, Das philos. Denken im Mittelalter, 2000; W. Bauer, Geschichte der chines. Philos., 2006; B. Russell, Philos. des Abendlandes, 2006.

★ ★ ★

**Ironie** (v. griech. *eironeía*, »Verstellung«; lat. *ironia*, aber auch *simulatio* u. *dissimulatio*), bezeichnet eine Haltung des Sprechens, in der jemand sein Wissen, seine ↑Meinung oder seine Gefühle nur indirekt, oft sogar durch die Bekundung des Gegenteils, zum Ausdruck bringt. Das Verständnis ironischen Sprechens ist deshalb davon abhängig, dass man die in ihm gegebenen I.-Signale versteht bzw. ironische Sätze aus ihrem Kontext als solche erkennt. I. in diesem Sinne ist seit der griech. Antike als wirkungsvolles Mittel der ↑Rhetorik bekannt. Durch ↑Cicero wurde sie in die juristische bzw. forensische Rhetorik eingeführt. Zu einer philos. bedeutsamen Erscheinung wurde die I. durch den platonischen ↑Sokrates: Seine I. ist der Verzicht auf die Mitteilung philos. Einsicht und der sie tragenden Frömmigkeit, um so ein philos. Gespräch zu ermöglichen und die bloß dogmatische oder bekenntnishafte Rede zu vermeiden. In der dt. Frühromantik, bes. bei Fr. ↑Schlegel, wird der Begriff der I. im philos. Sinne zum Ausdruck der Vorläufigkeit und ↑Endlichkeit aller bestimmten Einsicht und Formulierung aufgenommen. Die sog. »romantische I.« hat dabei v. a. den Sinn, eine negative Erfahrung des »Unendlichen« freizusetzen. Während also die I. innerhalb der antiken Rhetorik nur die Brechung und Umwertung einer ↑Aussage innerhalb eines bestimmten Redekontextes betrifft und einzelne Aussagen inhaltlich oder geltungstechnisch in ihr Gegenteil verkehrt, zielt die romantische I. auf eine ebenso re-

flexive wie künstlerische Infragestellung unseres Weltverhältnisses im Ganzen.

*Lit.:* S. Kierkegaard, Über den Begriff der I. mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 1841; I. Strohschneider-Kohrs, Die romantische I. in Theorie und Gestaltung, 1960; W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, 1982, S. 61ff.; U. Japp, Theorie der I., 1983; R. Rorty, Kontingenz, I. und Solidarität, 1989; G. Figal, Sokrates, 1995; Chr. Menke, Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel, 2005.

★ ★ ★

**Maieutik** (v. griech. *maieutikḗ* [téchnē], »Hebammenkunst«), metaphorische Kennzeichnung der Gesprächskunst des ↑Sokrates in Platons Dialog *Theaitetos* (149a–151d, vgl. 184b, 210b–c). Sokrates sagt dort von sich, es sei ihm nicht vergönnt, Gedanken und Einsichten selbst hervorzubringen, vielmehr nötige der Gott (Apollon) ihn, anderen bei der Geburt ihrer Gedanken und Einsichten beizustehen. Dem sokratischen Vorbild nachempfunden ist das, was S. ↑Kierkegaard die »indirekte Mitteilung (Maieutik)« nennt, nämlich seine bes. Art, philos. Texte zu schreiben, die den Leser das dargestellte Problem als eines seiner eigenen Lebensführung entdecken lassen soll.

*Lit.:* M. Landmann, Elenktik und M., 1950; R. E. Anderson, Kierkegaards Theorie der Mitteilung, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), Materialien zur Philos. S. Kierkegaards, 1979, S. 437–460.

★ ★ ★

**Medizinethik** ist wie die ↑Bioethik keine allgemeine ↑Ethik, vielmehr ist sie ein Teilgebiet der angewandten Ethik, d. h. sie ist aus medizinischen Spezialproblemen hervorgegangen, die einer ethischen Bewertung bedürfen. M. beschäftigt sich mit den sittlichen Normsetzungen, welche im Gesundheitswesen, d. h. sowohl für alle dort tätigen Institutionen, Organisationen, Ärzte und das Pflegepersonal als auch für Patienten und deren Angehörige gelten sollen. Sie muss von dem Bestreben ausgehen, das Wohlergehen des Menschen zu fördern, wie auch von dem Verbot, einem Menschen

zu schaden. Weiterhin orientiert sie sich an dem Recht des Menschen auf Selbstbestimmung oder – allgemeiner formuliert – am Prinzip der Menschenwürde. Durch immer neue Entwicklungen in der Medizin, aber auch im Umgang mit knappen Ressourcen im Gesundheitswesen entwickelte sich die medizinische Ethik zu einem sehr weitläufigen Gebiet, das einer zunehmenden Differenzierung und rechtlich-moralischen Kodifizierung unterliegt. Aufgrund dieser inhaltlichen und normativen Vielfalt bietet sich für eine Übersicht eine Darstellung an, welche am Lebensverlauf orientiert ist.

1.) Stammzellenforschung, die Forschung an polypotenten menschlichen Körperzellen, stellt ein Problemfeld dar, mit dem sich die M. in bes. Maße konfrontiert sieht. Bei der Entnahme der benötigten Zellen aus kurz zuvor befruchteten Eizellen entsteht die Frage, ob es sich bei diesen frühen Embryonen um menschliche Wesen handelt und diese somit dem Würdeschutz unterliegen. Verteidiger dieser Forschung sehen das Potential, möglicherweise schwere Krankheiten wie Morbus Parkinson zu heilen oder aber irreversibel geschädigte Organe wiederherzustellen, als ein pro-Entnahme-Argument. Gegner hingegen, wie sie bspw. in der kath. Kirche hervortreten, stehen auf dem Standpunkt, dass es sich bei befruchteten Eizellen bereits um Menschen handelt, da von einer ↑Kontinuität, Potentialität und damit auch einer ↑Identität ihres Wesens ausgegangen werden muss, sie somit die Kriterien für eine Zuschreibung von ↑Würde erfüllen und folglich schützenswert sind.

2.) Ein weiteres Problemfeld der M. ist die künstliche Befruchtung wie z. B. die in-vitro-Fertilisation. Hierbei sind die genetischen Eltern nicht unbedingt auch die sozialen Eltern, was zur möglichen Folge hat, dass es zu Identitätsproblemen bei den Kindern kommen kann. Der sich hieraus ergebende Konflikt zwischen dem Recht der Eltern, sich fortzupflanzen, und der Pflicht des Staates, alle seine Bürger zu schützen, ist Ursache ethisch-rechtlicher Kontroversen. Hiermit verbunden ist die Problematik der Prä-

implantationsdiagnostik (PID). Mittels dieses Verfahrens kann am dritten Tag nach der Befruchtung im Reagenzglas eine Zelle des Embryos entnommen und auf genetische Defekte hin untersucht werden. Gegner der PID befürchten, dass es hierdurch zu einer Selektion kommen könnte, die moralisch nicht vertretbar wäre. Befürworter sehen in dem Verfahren dagegen eine Möglichkeit, bessere Erfolge bei der künstlichen Befruchtung zu erzielen. Die PID ist derzeit in der Bundesrepublik Deutschland gesetzlich verboten. Schwangere haben jedoch die Möglichkeit, mittels Pränataldiagnostik (PND), z. B. durch Ultraschalluntersuchung, Entwicklungsschwächen des Embryos feststellen zu lassen und ggf. auf dieser Diagnose beruhende Entscheidungen zu treffen, wobei zuletzt auch ein Schwangerschaftsabbruch in Betracht gezogen werden kann. Nach Maßgabe der ›goldenen Regel‹ folgt daraus eine Ablehnung der PND. Befürworter der PND sind dagegen der Auffassung, dass es Situationen geben kann, in denen das Selbstbestimmungsrecht der Mutter über dem Interesse des Ungeborenen steht.

3.) Die Arzt-Patienten-Beziehung ist ein weiterer Fokus der M. Durch Spezialisierung und Fortschritt unterliegt sie einem ständigen Wandel. Ein Konflikt zwischen der Selbstbestimmung des Patienten und der Fürsorgepflicht des Arztes kommt im Zuge dieser Veränderungen immer häufiger vor. Als bes. schwierig und sensibel erweist sich das Arzt-Patienten-Verhältnis, wenn es um den Umgang mit Behinderten bzw. psychisch kranken Menschen geht. So kommt es bspw. bei Fällen von Pädophilie zu einem Konflikt zwischen der ↑Freiheit des Patienten und dem Anspruch der Gesellschaft, vor ihm geschützt zu werden.

4.) Ein weiteres, wichtiges Teilgebiet der M. ist die ethische Haltung gegenüber medizinischen Versuchen an Tieren. Gegner wie Peter ↑Singer fordern eine vergleichbare Bewertung der Bedürfnisse von Menschen und Tieren. Befürworter von Tierversuchen hingegen schreiben menschlichen Bedürfnissen, v. a. medizinischen, einen höheren Wert zu. Es stellt sich in der Folge der Debatte auch die Frage, ob Versuche am Menschen moralisch ver-

tretbarer sind. Wichtig sind für alle diese Themen die Entscheidungen von Ethikkommissionen, in denen der institutionelle Versuch gemacht wird, die Abwägung bes. heiklen Fragen auf den Konsens einer breiten gesellschaftlichen Basis zu gründen und damit die ↑Verantwortung auf ›möglichst viele Schultern‹ zu verteilen.

5.) Im Hinblick auf den ↑Tod des Menschen rückt das Thema der aktiven und passiven Sterbehilfe in den Mittelpunkt der M. Als Priorität erscheint hier wie bei allen Entscheidungen in der Medizin v. a., den ↑Willen des Patienten zu respektieren. Deshalb bedürfen alle Maßnahmen, welche möglicherweise den Tod des Patienten betreffen, dessen eigener Zustimmung oder aber derjenigen seiner Angehörigen. Schwierigkeiten bereitet bei genauerer Betrachtung insbes. die detaillierte Abgrenzung von aktiver Sterbehilfe – dem Töten – gegenüber passiver Sterbehilfe – dem Sterbenlassen infolge einer Krankheit. Einen bes. Punkt bildet hier die indirekte Sterbehilfe in Form einer Verabreichung von schmerzlindernden Mitteln, die unter Umständen eine lebensverkürzende Wirkung haben können. Die M. beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage, ob der Hirntod als hinreichendes Kriterium für das Ableben des Menschen zu sehen ist, sowie mit den Problemen rund um die postmortale Organentnahme, wobei die Zustimmung des Patienten, bspw. durch einen Organspendeausweis, die Grundlage für die Legitimität der Entnahme darstellen kann.

Bei den Problemstellungen im Zusammenhang mit dem menschlichen Leben stellt sich gerade in der ↑Moderne neben Fragen der ethischen Zulässigkeit von Verfahren immer häufiger auch die Frage der Machbarkeit, d. h. u. a. der Finanzierbarkeit eines technisch hochentwickelten Gesundheitswesens.

*Lit.:* H.-M. Sass (Hg.), *Medizin und Ethik*, 1989; A. Leist (Hg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, 1990; B. Schöne-Seifert/L. Krüger (Hg.), *Humangenetik – ethische Probleme der Beratung, Diagnostik und Forschung*,

1993; S. Reiter-Theil (Hg.), Vermittlung medizinischer Ethik. Theorie und Praxis in Europa, 1997; C. Kaminsky, Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik, 1998; B. Gordijn (Hg.), M. und Kultur. Grenzen medizinischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden, 2000; O. Höffe, Medizin ohne Ethik?, 2002; A. T. May (Hg.), Passive Sterbehilfe: besteht gesetzlicher Regelungsbedarf? Impulse aus einem Expertengespräch der Akademie für Ethik in der Medizin e. V./Münster, 2002; P. Singer, Animal Liberation, 2002; U. Wiesing (Hg.), Die Ethik-Kommissionen. Neuere Entwicklungen und Richtlinien, 2003; S. Sahm, Sterbebegleitung und Patientenverfügung. Ärztliches Handeln an den Grenzen von Ethik und Recht, 2006; B. Schöne-Seifert, Grundlagen der M., 2007; H.-J. Kaatsch (Hg.), M., 2008; M. Klekamp, Lücken im Lebensschutz. Humane Vorkernstadien und Präimplantationsdiagnostik aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre, 2008.

\*\*\*

**Neurophilosophie**, ist urspr. ein Ansatz der *philosophy of mind*, Bewusstseinsphilos. mit den Mitteln der Neurobiologie auf eine wissenschaftlich gesicherte Basis zu stellen. Die N. wurde von P. M. Churchland und P. Churchland Mitte der 1980er Jahre ins Leben gerufen und verfolgt ihr Projekt im Sinne eines eliminativen ↑Materialismus, d. h. alle Bewusstseinsphänomene sollen zuletzt aus den neuronalen Zuständen unseres Gehirns und seinen Veränderungen erklärt werden. Spätestens seit dem Ende der 1990er Jahre ist die Diskussion um die ↑Willensfreiheit ins Zentrum der Auseinandersetzung der N. mit klassischen Ansätzen der Philos. gerückt. Anstoß waren die Experimente von B. Libet, in denen empirisch nachgewiesen wurde, dass in einem Areal außerhalb der Großhirnrinde der ↑Impuls zu einer ↑Handlung gegeben wird, noch bevor er als Handlungsentschluss bewusst wird, die ↑Entscheidung demnach schon vor ihrer rationalen ↑Begründung gefallen sein musste. Gegen die These einer Widerlegung der Willensfreiheit wurde u. a. eingewandt, dass sich komplexe Entscheidungen

z. B. in Lebensfragen experimentell nicht in gleicher Weise nachvollziehen lassen und unmöglich zu vergleichbaren Ergebnissen führen könnten, weil keine einfachen Handlungsimpulse im Spiel sind und eine langwierige Abwägung verschiedener Optionen kaum in einfache motivationstechnische Raster zu bringen ist. Prinzipiell hat J. ↑Habermas unter Berufung auf I. ↑Kant dafür plädiert, die Willensfreiheit nicht im Widerspruch zu hirneurophysiologischen Vorgängen zu denken (hier würde der Mensch, so hatte schon Kant argumentiert, eine Ausnahme vom ↑Kausalgesetz in der Natur machen, was einem Wunder gleichkäme), die Sphäre der ↑Freiheit aber in einem Raum der Gründe anzusetzen, in dem grundsätzlich eine Rechenschaft gefordert wird, die nicht aus einer Kausalerklärung folgen könne. Es gelte den Unterschied zwischen ↑Ursachen und Gründen zu verstehen. P. Bieri hat dagegen normative Fragen in der Debatte hintangestellt und für eine Gleichberechtigung der Beschreibungsvokabulare argumentiert. Phänomenologische Ansätze betonen die Vielschichtigkeit des Problems und sehen die Alternative ›Freiheit oder ↑Determinismus‹ als einseitig an, insofern zwischen der moralischen Selbstgesetzgebung eines vernünftigen ↑Subjekts und der Totaldeterminierung durch hirneurophysiologische ↑Kausalitäten eine ganze Bandbreite von Vermittlungsstufen und Sinngebungen bis hin zu leiblichen Weltverhältnissen übersehen werde. Die analytische *mindbody*-Diskussion verbindet mit der Freiheitsfrage auch metaphysische Ansätze und unterstellt z. B. mit D. ↑Dennett jeder Erklärungsform, die über rein funktionalistische Rekonstruktionen des Geistes hinausgeht, mit fragwürdigen ↑Entitäten wie ›Seele‹ zu operieren.

*Lit.:* P. S. Churchland, Neurophysiology. Toward a unified Science of the Mind-Brain, <sup>2</sup>1986; P. M. Churchland, A neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science, 1992; A. Damasio, Descartes' Error. Emotion, Reason, and the human Brain, 1994; P. Gehring, Es blinkt, es denkt. Die bildgebenden und die weltbild-

gebenden Verfahren der Neurowissenschaft, in: Philos. Rundschau 51 (2004), S. 273–293; Chr. Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, 2004; G. Northoff, Philosophy of the Brain. The Brain Problem, 2004; J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philos. Aufsätze, 2005; P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, 2006; E. Oeser, Das selbstbewußte Gehirn. Perspektiven der Neurophilos., 2006; D. Dennett, Süße Träume, 2007; B. Libet, Mind Time. Wie das Gehirn Bewußtsein produziert, 2007; G. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern, 2008.

★ ★ ★

**Seele** (v. ahd. *seola*, abgel. v. *seo*, ›der (die) See, das Meer‹; griech. *psychḗ*, *pneûma*, lat. *animus*, *spiritus*, ›Hauch, Atem, Seele‹), das belebende Prinzip aller Kreaturen, das in verschiedenen Kulturen, Religionen und philos. Systemen auf vielfältige Weise gedacht wird und entweder als individuelles Lebensprinzip oder als ↑Weltseele angenommen wird.

**Geschichte:** Die Annahme einer vom ↑Körper getrennten S. gibt es bereits in frühen Kulturen und ist dort an religiöse Vorstellungen gebunden (↑Animismus). In der Philos. beginnt mit ↑Platon und ↑Aristoteles in Auseinandersetzung mit den ↑Vorsokratikern eine Ausdifferenzierung nach Funktionen, die in rationalen und ↑irrationalen S.nteilen lokalisiert werden. Platon unterscheidet in seiner ↑Psychologie einen begehrenden von einem muthaften und einem vernünftigen Teil der S. Im ↑Mythos erscheinen sie als ein Gespann aus zwei Pferden, von denen eines nach oben, eines nach unten strebt. Beide werden kontrolliert und koordiniert von einem Wagenlenker. Die Seele ist dann in guter Verfassung, wenn der Mensch gut handelt, d. h. der ›Wagen‹ auf der rechten ›Spur‹ bleibt. Von ↑Pythagoras übernimmt Platon die Vorstellung von der S.nwanderung, die er erkenntnistheoretisch in Anspruch nimmt. Die vom Körper befreite S. schaut im Himmel die Ideen in

Reinform an, so dass alle Erkenntnis nach Wiedereintritt in die Körpersphäre nur Wiedererinnerung ist (↑*anámnēsis*). Kosmologisch wird die S. im Dialog *Timaios* zum Weltprinzip. Aristoteles naturalisiert Platons Annahmen grundsätzlich, indem er die S. als ↑Entelechie des lebendigen Körpers ansetzt, also als die Form, auf die das Wachstum ausgerichtet ist und von der aus der Verfall beginnt. Sie ist das Ziel aller Entwicklung und Bewegungsprinzip des Körpers. Es gibt eine vegetative S., die bereits in der Pflanze vorhanden ist und für Lebendigkeit überhaupt steht, eine sensitive S., die ↑Wahrnehmung, ↑Begehren und Selbstbewegung ermöglicht, eine Geistseele, die nur beim Menschen vorkommt: den ↑»*noûs*« (↑»Vernunft«), bei dem zwischen einem rezeptiven und einem produktiven S.nteil unterschieden wird. Die niederen S.nformen sind vergänglich, die tätige Geistseele ist unvergänglich, verliert allerdings mit der Bindung an den Körper nach dem ↑Tod auch ihre Individualität und geht in einer allgemeinen S. auf. In der ↑Stoa wird die S. als Teil der Weltseele stofflich gedacht, ebenso wie zuvor schon bei ↑Epikur und später noch bei frühen ↑Kirchenlehrern.

In der Neuzeit wird die S.nthematik grundsätzlich aus der antiken ↑Kosmologie und einer objektiven Schöpfungsordnung des MAs gelöst und mit R. ↑Descartes auf das denkende ↑Subjekt zurückbezogen. Seitdem steht sie im Zusammenhang mit dem ↑Leib-S.-Problems, bei dem es um die Frage geht, wie die ↑ontologische Kluft zwischen der denkenden ↑Substanz (↑*res cogitans*) und der ausgedehnten Substanz (*res extensa*) überbrückt werden soll. Descartes schlägt eine psychophysische Wechselwirkung vor, bei der die S. ihren Ort in der »Zirbeldrüse« als der Schnittstelle von Körper und Geist haben müsste. B. d. ↑Spinoza geht von einer Denken und ↑Natur umfassenden Weltsubstanz aus, innerhalb derer die Körperseele als eine Individuation gedacht wird. G. W. ↑Leibniz setzt eine metaphysisch »prästabilisierte ↑Harmonie« im Verhältnis der Einzelseelen (↑»Monaden«) zur Weltseele (»Zentralmonade«) voraus. Im engl. ↑Empiris-

mus und ↑Sensualismus zerfällt die S. in ein Bündel von Vorstellungen (D. ↑Hume). I. ↑Kant erscheint die Annahme einer S. als metaphysisch und unabweisbar, da das Pro und Kontra in der Argumentation für ihre Annahme in einen Paralogismus (↑Fehlschluss) führe. An der Vorstellung von der Unsterblichkeit der S. hält er dennoch in Form eines ↑»Postulats« fest, um in seiner ↑Ethik glaubhaft machen zu können, dass die S. zur sittlichen Vollkommenheit fähig sei, obwohl die menschliche Natur aus »krummem Holz« geschnitzt ist, solange wir leben.

Während die S. in den Systemen des ↑deutschen Idealismus noch einmal eine intellektuelle Begründung und ontologische Stufung erfährt, v. a. in G. W. F. ↑Hegels Natur- und Geistphilos., wird sie im nachfolgenden ↑Realismus und nach der ↑»Entzauberung der Welt« durch die Wissenschaft nur noch als romantische Reminiszenz behandelt. F. W. J. ↑Schelling, A. ↑Schopenhauer und Fr. ↑Nietzsche entwerfen mit der Instanz des ↑Willens eine triebdynamische Alternative zur Begründung menschlichen Verhaltens wie auch des Weltgeschehens im Ganzen, und in der Weiterführung dieser triebdynamischen Alternative wird schließlich bei S. ↑Freud auch die wissenschaftliche Behandlung der S. von allen vormalig metaphysischen und teleologischen Bestimmungen abgelöst. L. ↑Klages spricht später zusammenfassend vom »Geist als Widersacher der S.«. Für die Anthropologie und die ↑Phänomenologie ist die S. im 20. Jh. nicht mehr Ausgangspunkt der Philos., weil die Daseinsanalyse bei komplexen Strukturen des ↑»In-der-Welt-seins« (M. ↑Heidegger) ansetzt. Eine letzte Widerlegung wird von den Vertretern der Neurophilos. anvisiert mit dem Ziel, seelische Vermögen vollkommen auf biochemische oder elektrochemische Steuerungsprozesse zurückzuführen. In der analytischen Philos. wird seit den 1970er Jahren über die mögliche Existenz der S. debattiert (D. ↑Dennett, Th. ↑Nagel).

*Lit.:* Platon, Politeia IV. 2; Aristoteles, De Anima; I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, transzendente Dialektik, II. Buch, 1. Hauptstück, 1781/1787; L. Klages, Der Geist als Widersacher der S., 1929; P. Bieri, Ana-

lytische Philos. des Geistes, 1981; C. Castoriadis, Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, 1981; J. N. Bremmer, The early Greek Concept of the Soul, 1983; R. Swinburne, The Evolution of the Soul, 1986; W. Barrett, Death of the Soul, 1987; G. Jüttemann u. a. (Hg.), Die S. Ihre Geschichte im Abendland, 1991; I. Hacking, Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory, 1995; J. M. Rist, Man, Soul and Body. Essays in ancient Thought from Plato to Dionysius, 1996; J. M. Cooper, Reason and Emotion, 1999; M. J. C. Crabbe (Hg.), From Soul to Self, 1999; J. P. Wright (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, 2000; U. Lorenz (Hg.), Philos. Psychologie, 2003; A. Hilt, Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philos. der Lebendigkeit, 2005; H.-D. Klein (Hg.), Der Begriff der S. in der Philos.geschichte, 2005; M. F. Peschl (Hg.), Die Rolle der S. in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der S., 2005; F. Hermann (Hg.), Das Leib-S.-Problem, 2006; P. Baumanns, Die S.-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller, 2007; D. Dennett, Süße Träume, 2007; T. Metzinger (Hg.), Grundkurs Philos. des Geistes, Bd. II, 2007.

★ ★ ★

**Transzendent** (zu lat. *transcendere*, »hinübergehen«), gilt allgemein als etwas, dessen Annahme alle Seins- oder Erfahrungsbereiche überschreitet. Seinen Ursprung hat die Zuschreibung t. in der ontologischen Zweiteilung der ↑Welt in immaterielle, sich immer gleichbleibende Ideen und deren Abbilder, die materiellen, wandelbaren Dinge in der Welt. Während bei ↑Platon noch die platonischen Ideen als Erkenntnisgründe der Dinge t. genannt werden, ist es im ↑Neuplatonismus das s ↑Eine als das metaphysische Prinzip aller weltlichen Prinzipien. Im Zusammenhang mit der christlichen Schöpfungslehre wird das t.e Prinzip auch als jenseitig bezeichnet. Im MA geht die ↑Scholastik von »Transzendentalien« als allgemeinsten Begriffen jenseits aller speziellen Art- und Gattungszuschreibungen aus,

in der Neuzeit wird der Begriff von der ↑Ontologie und ↑Logik auf die ↑Erkenntnistheorie übertragen und steht für all das, was nicht mehr in der Reichweite unseres Erkenntnisvermögens liegt, wie bspw. die »Dinge an sich« bei I. ↑Kant. In der ↑Existenzphilos. des 20. Jh.s meint t. den Bereich, der jenseits des endlichen Horizonts lebensweltlicher Verständnisweisen als Sinnleere erscheint, auf die z. B. M. ↑Heidegger mit seiner Formel vom »Hineingehaltensein in das Nichts« anspielt als der Grundsituation des menschlichen Daseins.

*Lit.:* I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781/87; Ders., Prolegomena, 1783, §§ 33ff.; M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927; K. Jaspers, Philos., Bd. 3: Metaphysik, 1932; J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, 1992; L. Honnefelder (Hg.), Transzendenz, 1992; H. Holz, Immanente Transzendenz, 1997.

★ ★ ★

**Utilitarismus** (v. engl. *utilitarianism*, v. lat. *utilis*, »nützlich«), Position in der ↑Ethik und Sozialphilos., bei der die Güte einer Handlung nach der Nützlichkeit ihrer Folgen bewertet wird. Ansätze für utilitaristisches Denken finden sich historisch meist dort, wo gegen eine Gesinnungsethik (↑Verantwortungsethik) Position bezogen wird, z. B. bereits in der ↑Antike bei ↑Epikur, in der Neuzeit im engl. ↑Empirismus, bes. bei den schott. Moralphilosophen (D. ↑Hume, A. ↑Smith, A. ↑Ferguson). Zu einem philos. System wird der U. bei J. ↑Bentham, der von den Gefühlen von ↑Lust und Unlust ausgeht und auf sie das Streben nach ↑Glück bezieht, wobei Glück für ihn in der Bedürfnisbefriedigung besteht und die Chancen auf Bedürfnisbefriedigung schließlich das ↑Kalkül für die Nützlichkeit einer Handlung bestimmen. Um so kalkulieren zu können, wird der zu erwartende Lustgewinn hinsichtlich seiner Intensität und ↑Dauer, seiner ↑Wahrscheinlichkeit sowie seiner zeitlichen und räumlichen Nähe abgeschätzt. In das Kalkül geht auch die Einschätzung darüber ein, ob aus einem unmittelbaren Lustgewinn weitere Lust oder Unlust folgt. Der ↑kollektive Nutzen ergibt sich für Bentham aus der Summe der indivi-

duell errechneten Lustgewinne, wobei als ↑nützlich gilt, was »das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl (der Betroffenen)« hervorbringt. Im Vergleich zu Bentham liberalisiert später J. S. ↑Mill den U. und räumt der Lust an der geistigen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit Priorität über andere Möglichkeiten des Lustgewinns ein. Einwände gegen den U. beziehen sich klassischerweise auf technische Probleme wie die Vergleichbarkeit und Quantifizierung von Lust und die Einschätzung, was zu ihrer Befriedigung beiträgt. Ein spezielles ethisch-politisches Problem ergibt sich aus dem Umstand, dass sich aus dem Nutzenkalkül selbst kein Minderheitenschutz ableiten lässt, generell wird das Fehlen allgemeinverbindlicher Normen und Prinzipien kritisiert.

*Lit.:* J. Bentham, An Introduction into the Principles of Morals and Legislation, 1789; J. S. Mill, Utilitarianism, 1861/1975; J. J. C. Smart/B. Williams, Utilitarianism: For and against, 1973; D. Lyons (Hg.), Mill's Utilitarianism. Critical Essays, 1996; B. Gesang, Eine Verteidigung des U., 2003; O. Höffe, Einführung in die utilitaristische Ethik, 2003, <sup>2</sup>2008; T. Mulgan, Understanding Utilitarianism, 2006.