



PUBLISHERS' AREA

DISCOVER ISSN SERVICES

SEARCH OPEN ACCESS RESOURCES

KEEPERS REGISTRY

ISSN INTERNATIONAL CENTER

Home Record

ALL, ISSN, Title	All
------------------	-----

[Advanced search](#) [ROAD search](#) [The Keepers search](#)

Identifiers

ISSN :0170-057X
Linking ISSN (ISSN-L): 0170-057X

Links

Wikipedia: de.wikipedi...
FATCAT: fatcat.wiki/co...
Google: www.google....
Bing: www.bing.com/s...
Yahoo: search.yahoo....
CROSSREF: search.c...
Pubmed: pubmed.ncb...

Key-title Gestalt theory

Identifiers

ISSN :0170-057X
 Linking ISSN (ISSN-L): 0170-057X

Resource information

 Title proper: Gestalt theory.
 Other variant title: An international multidisciplinary journal
 Other variant title: Official Journal of the Society for Gestalt Theory and its Applications (GTA)
 Country: Austria
 Medium: Print

My Tools

-
-
-
- Enjoy Premium features**
-

Teil III Erfahrungsdimensionen des Menschen als soziales Wesen

Alice Pugliese

**Der Spannungsbogen von Autonomie und Verletzlichkeit.
Eine phänomenologisch-anthropologische Reflexion*****1. Einführung: Anthropologie und Phänomenologie**

Als “*sui generis* theoriegeschichtliches Phänomen”, wie sie Joachim Fischer in seiner umfassenden Rekonstruktion definiert (2008, S. 15), zeichnet sich die philosophische Anthropologie durch ihren intensiven interdisziplinären Dialog aus. Sie leistet damit einen interpretatorischen Beitrag, der darin besteht, aus Einzeldaten komplexe Gesamtbilder zu entwerfen und die Vorbedingungen der Naturforschung zu enthüllen. Die dann entstehenden Menschenbilder funktionieren wie vielschichtige und jedoch kohärente Selbsterzählungen, in die die verschiedenen Aspekte der Menschenforschung sich einordnen und einen für den Menschen selbst verständlichen Sinn ergeben. Zur Charakterisierung der Anthropologie als philosophische und nicht bloß empirische Disziplin soll dieser Sinn nicht in den einzelnen wissenschaftlichen Resultaten der Naturforschung schon vorgegeben sein, sondern durch an Menschen orientierter Reflexion geschaffen werden. Das erscheint mir als die mögliche Grundlage für die Zusammenarbeit von philosophischer Anthropologie und Phänomenologie auf der Basis des gemeinsamen Auftrags einer theoretisch kreativen Auseinandersetzung mit den Wissenschaften.

Zu dem systematischen Rekurs auf umfassende Menschenbilder in der menschlichen Selbstreflexion bekennt sich ausdrücklich Max Scheler in seinem 1926 erschienen Aufsatz *Mensch und Geschichte* (1995). In seiner Rekonstruktion enthüllt er den universalistischen Anspruch und die vereinheitlichende Funktion jedes Menschenbildes in Bezug auf die verschiedenen Instanzen einer Kultur. Dennoch wird gerade durch seine Darstellung die unüberwindliche Partialität und Historizität solcher Menschenbilder aufgedeckt. Mit der Absicht einer “Bewusstmachung des geistesgeschichtlichen Ursprungs” des philosophisch-anthropologischen Unternehmens nimmt er sich eine “Geschichte des Selbstbewusstseins des Menschen von sich selbst, eine Geschichte der idealtypischen Grundarten” vor (Scheler, 1995, S. 120). Er präsentiert folglich fünf Grundtypen

* Bei den Herausgebern eingegangen am 23.01.2013 – Anm. d. Hrsg.

der Selbstauffassung des Menschen: die auf das Judentum zurückbezogene Idee des religiösen Glaubens, die von den Griechen entdeckte Idee des *homo sapiens*, die Ideologie des *homo faber*, die abseitige und dennoch einflussreiche Idee der Dekadenz des Menschen und die Übermenscheneidee des "ernsten Atheismus" (*Ibid.*, S. 142). Ohne hier dem Inhalt und der Konsistenz der einzelnen Anthropologien auf den Grund gehen zu können, lässt sich jedoch etwas Wichtiges über die Methode eines solchen Ansatzes bemerken. Die von Scheler selbst eingeräumte Voraussetzung einer "wachsenden Steigerung des menschlichen Selbstbewusstseins" impliziert, dass die Gültigkeit des jeweilig aktuellen Menschenbildes durch das Entstehen einer neuen kulturellen Konstellation abgelöst und ersetzt wird (*Ibid.*, S. 121). Jedes Bild würde also das ganze Selbstverständnis einer Epoche in sich vollkommen synthetisieren, ja die ganze Wahrheit des Zeitalters erschöpfen, jedoch nur bis geänderte historische und kulturelle Bedingungen eine neue Selbstauffassung hervorrufen, die wieder eine ungeteilte universale Gültigkeit beanspruchen kann.

Es scheint also, dass jedes anthropologische Gesamtbild zwar historisch bedingt ist, jedoch in sich eine absolute, also unabhängige Gültigkeit genießt. Es würde also nicht nur den Bezug auf andere, kollidierende Interpretationen des Menschen entbehren, sondern diese faktisch ablösen und ausschließen. Gerade die von Scheler gelieferte Beschreibung zeigt jedoch, wie jede *Menschenidee* in sich genauso kohärent und aufschlussreich wie partiell ist. Jedes anthropologische Modell erfasst und erleuchtet wirkungsvoll einen zentralen Aspekt des Menschen. Es kann sich jedoch nur aufgrund einer effektvollen Zuspitzung auf das menschliche Selbstverständnis kraftvoll auswirken. Diese fungiert als Abgrenzung von fremden Menschenbildern und zugleich als Hervorhebung anderer, zu ihnen komplementären oder mit ihnen kollidierenden Ideen des Menschen.

Auf dieser Basis lässt sich das Verhältnis zwischen philosophischer Anthropologie und Phänomenologie näher bestimmen. Beide Denkrichtungen teilen sowohl die Aufgabe, ja teilweise die "Berufung" zu interdisziplinären Auseinandersetzungen, als auch die zugrundeliegende Überzeugung, dass eine philosophische Interpretation der wissenschaftlichen Ergebnisse nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, um die Selbstauffassung des Menschen sinnvoll zu entwickeln. Wie von Husserl in der *Krisis* behauptet, gehören die Fragen der Naturwissenschaften und die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins verschiedenen Frageordnungen zu. Beide behalten jedoch ihre Berechtigung (vgl. Husserl, 1962, S. 4). Während die Anthropologie die sukzessiven Menschenbilder als Etappen einer sich steigernden Bewusstmachung versteht, die schließlich die Herausstellung des "*Wesens und Wesensaufbaus* des Menschen" anstrebt, lassen sich diese Modelle phänomenologisch als Variationen deuten, die sich zwar um einen zentralen Kern herum entwickeln, sich jedoch nicht gegenseitig ablösen (vgl. *Ibid.*, S. 120). Sie bilden vielmehr eine

Art Spiegelkammer, in der jedes Modell auf andere verweist und ein zentrales Bild durchschimmern lässt, ohne es dennoch vollständig zu definieren.¹ Das invariante Wesen fungiert dabei als Leitfaden, der die einzelnen Variationen zusammenhält, ohne eine strenge Reihenfolge der Gültigkeit zu bestimmen. Es erscheint dadurch nicht ein abstraktes Wesen des Menschen, sondern Abschattungen, die wie verschiedene Perspektiven auf denselben nicht ergreifbaren Kern verweisen.

Die verschiedenen Selbsterzählungen oder Selbstbilder der Menschheit ähneln einem Hypertext, in dem Kohärenz und Einstimmigkeit zwar als Prinzipien in jedem einzigen Partialmodell gelten, im Gesamtbild jedoch nicht unmittelbar im Mittelpunkt stehen. Unter diesen Bedingungen kann die Phänomenologie mit Gewinn auf die Beschreibungen der philosophischen Anthropologie zurückgreifen, ohne jedoch das Streben nach einem streng einheitlichen Menschenbild zu teilen. In diesem Sinn scheint es mir fruchtbar, keinen bestimmten Zug des Menschen als Basis einer phänomenologisch orientierten anthropologischen Reflexion auszuwählen, sondern ein Spannungsfeld, einen Bogen, der sich zwischen zwei Begriffspolen spannt und in sich eine Vielfältigkeit von theoretischen Optionen und phänomenalen Nuancen fasst. Ein derart inklusiver Bogen scheint sich mir zwischen Autonomie und Abhängigkeit zu spannen und unterschiedliche Formen der Selbstbestimmung und Selbstkonstitution, der Verletzlichkeit und des Mangels zu umfassen.

2. Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstkonstitution

Sowohl in der Ethik als auch in der Moralphilosophie wird die Autonomie als Charakteristikum des Menschen als eines freien Subjekts herausgestellt. Der Begriff verbirgt jedoch eine Vielfalt von Nuancen, die ebenso viele interpretatorische Richtlinien eröffnen. Um einige 'Variationen' der Autonomie zu beschreiben und einen möglichen gemeinsamen Leitfaden herauszuarbeiten, bietet sich die Kantische Ethik als notwendiger Ausgangspunkt.

Im IV. Lehrsatz der *Kritik der praktischen Vernunft* legt Kant die Autonomie des Willens als "das alleinige Prinzip" der Moral fest (Kant, 1990, S. 39). Die Unabhängigkeit von den Naturgesetzen der Erscheinung, also von der Kausalität, wird als "Prinzip" und nicht als "Grundsatz" bezeichnet, da es keine Vorschrift – wenn auch nur rein formell – enthält. Die Autonomie setzt vielmehr einen 'Lebensstandard' für den Menschen (und für jedes vernünftige Wesen); eine 'Höhe' der Selbstauffassung, auf die jeder sich hin entwickeln muss. Sie lässt sich als eine allgemeine Einstellung beschreiben, die eine neue Welt eröffnet. Mit der Ausübung der Autonomie wird ein neuer Raum umgrenzt, in dem alle

¹ Das Bild des Panoptikums ist in den Manuskripten Husserls immer wieder zu finden. Vgl. z.B. Husserl, 1966, S. 346f.

Stellungnahmen und Handlungen in etwas Eigenes umgewandelt werden. Sie erhalten eine spezifisch moralische und nicht-kausale, nicht-empirische Bedeutung. Mit der in-Kraft-Setzung der Autonomie wird die "Situation" der Moralität gestiftet – um einen existentialistischen Ausdruck zu gebrauchen –, der die Radikalität und Komplexität der Umwandlung deutlich vermittelt. Bevor es zu einer Reihe von Vorschriften, Vergeltungsmomenten und Motiven kommt, besteht die Moralität in einer neuen, spezifischen Situation, in der alle theoretischen und praktischen Elemente des vernünftigen Lebens zusammenwirken, um die radikale Eigenständigkeit des fungierenden Subjekts zum Ausdruck zu bringen.

In der kantischen Beschreibung artikuliert sich das Autonomieprinzip in zwei zusammenhängenden Momenten. Zunächst ist die "Unabhängigkeit von aller Materie" vorausgesetzt (*Ibid.*). Damit ist nicht unmittelbar die faktische Materialität der Welt gemeint, sondern vielmehr all das, was uns durch die notwendige Vermittlung unserer Begierden bestimmt und bindet. Das Wünschen fügt uns dem Mechanismus der Natur ein, nicht, weil wir automatisch alles begehren müssen, was sich uns zeigt, sondern vielmehr, weil die Begierde eine eigene spezifische rekurrierende Zeitlichkeit aufweist, die unsere Handlung und praktische Intention durch einen Wiederholungsdrang gefährdet. Wir streben dann immer etwas an und bleiben insofern auch immer unerfüllt. Deswegen trägt die Autonomie zunächst die Bedeutung einer 'negativen' Freiheit und wird als Unabhängigkeit von den Neigungen und ihren Objekten beschrieben. In dieser Form fordert sie eine gewisse Indifferenz, eine grundlegende Gleichgültigkeit den nicht moralischen Motivationen gegenüber, die ihre Quelle außerhalb von uns haben und deren Zwecke über unsere moralische Selbstrealisierung hinaus auf etwas Konkretes hinzielen.

Schon die komplementäre Formulierung des Moralgesetzes, die uns gebietet, die Anderen nicht nur als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zweck an sich zu betrachten, setzt jedoch voraus, dass ich gegenüber den Motiven und Intentionen des Anderen nicht indifferent bleibe, sondern sie wahrnehme und respektiere (Kant, 1990, S. 102). Das scheint mir die vorher geschilderte Bedeutung der Autonomie als bloße Indifferenz einzugrenzen. Die zweite "positive" Bedeutung, die Kant schon im zitierten IV. Lehrsatz auslegt, verspricht weitere Fortentwicklungen. Wie der Terminus selbst impliziert, setzt die Autonomie die Fähigkeit und zugleich die Bürde voraus, sich selbst das Gesetz zu geben. Sie begründet deswegen die Verbindlichkeit des Moralgesetzes als Alternative zu Gewalt und Zwang. Indem wir uns vor uns selbst verpflichten und uns an selbst bestimmte Prinzipien binden, schenken wir einem Gesetz Anerkennung, das uns nicht durch autoritäre Strukturen oder Gewalt auferlegt wird. Die Verbindlichkeit des Gesetzes, eines der Hauptprobleme der modernen Moralphilosophie, beruht auf freier Anerkennung. In einem existentiellen

Sinne beruht die "positive" Bedeutung der Autonomie auf der menschlichen Fähigkeit der Selbstfindung und Selbstrealisierung. Da das Moralgesetz keine vorbestimmte Vorschrift enthält, besteht die Selbstnormierung in einem höchst kreativen Prozess, der sowohl eine raffinierte Selbstkenntnis als auch ein starkes Umwandelungspotential voraussetzt. Ich muss meine Neigungen kennen, um ihren Einfluss zu überwachen und zu beherrschen. Ich muss sogar die Fähigkeit haben, mich vom Reich der Natur frei zu machen und auf das Reich des Geistes zu richten, damit die Situation, in der ich entscheide und handle, in einem ganz anderen Licht erscheinen kann.

Durch die Hervorhebung von Selbstfindung und Selbstrealisierung in der Dimension der Moral wird ein letzter entscheidender Punkt verdeutlicht. Die Autonomie bezeichnet keinen substantiellen Wert. Sie deutet weder auf eine ideelle Eigenschaft, die vorgelegt werden kann, noch auf einen privilegierten Zug, der z.B. als Ausschluss-Maßstab wirken kann oder es ermöglicht, Menschen von Tieren zu unterscheiden. Die Autonomie stellt keine substantielle Auszeichnung unserer Menschlichkeit dar. Sie bildet vielmehr eine praktische Vorbedingung des moralischen Handelns, die erst durch unsere aktive Übernahme und Betätigung real und sinnvoll wird. Sie bezeichnet eine Dimension und eine Forderung, die meistens unbemerkt bleiben, bis sie gefährdet, bestritten oder eingeschränkt werden. Wir leben sie nicht thematisch aus, ungeachtet ihrer Zerbrechlichkeit und des komplizierten Ausgleichs, der für ihre Realisierung erforderlich ist. Obwohl die höchste Form der Autonomie selten erreicht wird, werden wir dennoch seit der Kindheit dazu erzogen, mit einem gewissen Grad von Selbstständigkeit zu rechnen und danach zu handeln. Wir bemerken diese tiefgreifende, praktische Voraussetzung erst, wenn sie bedroht wird, wenn wir nicht mehr unmittelbar unsere Umwelt und unsere Person als unproblematische Mittel unserer Selbstrealisierung verwenden können, wenn Konflikte entstehen oder, wie wir in Bezug auf die menschliche Verletzlichkeit auslegen werden, wenn unser eigener Körper und unsere Umwelt uns nicht mehr unmittelbar zur Verfügung stehen.

Die Autonomie erweist sich also nicht als ein beständiger Wert, sondern als ein *Sensorium*, als ein spezielles Sinnesorgan, das uns ermöglicht, die praktischen Sachverhalte als spezifisch menschliche, wertbeladene Situationen zu erkennen. Wenn unsere Autonomie bei jeder Herausforderung zur Stellungnahme und zur Handlung gefordert wird, werden wir auf eine nicht-naturalistische Situation aufmerksam gemacht. Selbst wenn keine thematische Setzung vollzogen wird, verhalten wir uns – sowohl uns selbst als auch der Welt gegenüber – nach einer spezifisch 'praktischen' Modalität. Wir verlassen uns nicht auf die reine Kausalität, sondern 'wissen', dass Intentionen und Motivationen im Spiel sind. In der durch unsere Autonomie eröffneten Perspektive erscheint die Welt nicht als bloße

Natur, sondern als ein Spannungsfeld der Motivationen und wir gelten nicht als bloße Teile des natürlichen Reichs, sondern als Subjekte.

Des selbstkonstitutiven Potentials der moralischen Selbstnormierung scheint sich Kant schon bewusst zu sein, wenn er die Autonomie als das Prinzip unserer Persönlichkeit beschreibt, das den Menschen über sein "empirisch bestimmbares Dasein" erhebt (Kant, 1990, S. 101). Diese selbstkonstitutive Funktion des Subjekts wird in der phänomenologischen Perspektive ausdifferenziert und als definitorischer Moment der Subjektivität thematisiert. In der IV. *Cartesischen Meditation* bezeichnet Husserl das Ich als "zentrierendes" Subjekt (Husserl, 1950, S. 100). Seine kennzeichnende Funktion besteht darin, dem Strom der Erlebnisse ein Zentrum zu verleihen und dadurch einen "bleibenden Stil", einen "personalen Charakter" zu stiften (*Ibid.*, S. 101). Die Zentrierung der Erlebnisse bleibt kein momentanes Ereignis, sondern ermöglicht einen Verwandlungsprozess, in dem jeder vom Ich ausstrahlende Akt das Ich selbst prägt und eine "neue bleibende Eigenheit" gründet.²

Der doppelseitige Prozess, in dem das Ich die Erlebnisse um einen Null-Punkt zusammenfließen lässt und zugleich selbst davon immer mehr geprägt wird, scheint mir die Selbstkonstitution in bester Weise zu beschreiben. Es handelt sich weder um eine Selbstschöpfung noch um eine Selbstdarstellung oder eine abstrakte Selbstsetzung. Es ist vielmehr eine "transzendente Genesis" (Husserl, 1950, S. 100), die einer eigenen Gesetzmäßigkeit unterliegt. In der fortgehenden Bildung des persönlichen Stils, der als Gültigkeits- und Sinnhorizont der persönlichen Entscheidungen und Handlungen wirkt, können auch Durchstreichungen vorkommen. Es handelt sich dabei nicht um eine strenge, lineare Logik. Dennoch betont Husserl die stetige Entwicklung des Ich, das sich langsam immer mehr an sich selbst bindet, an seine eigenen Stellungnahmen und Habitualitäten, und sich "als *stehendes und bleibendes* personales Ich" (*Ibid.*) konstituiert.

Das Argument bezieht sich nicht nur auf einen bloß theoretischen, sondern auf einen praktischen Kontext. Die Beschreibung der Entwicklung eines bleibenden Habitus geht nämlich von "Entscheidungen, Wert- und Willensentscheidungen" (*Ibid.*) aus. Wie Husserl schreibt, "besagt offenbar das Verharren, das zeitliche Dauern solcher ichlichen Bestimmtheiten und das ihnen eigentümliche Sich-Verändern keine kontinuierliche Füllung der immanenten Zeit mit Erlebnissen" (*Ibid.*). Der Prozess läuft zwar in der Zeit ab, es ist jedoch kein mechanisches Sich-Anreihen von Erlebnissen. Entscheidend dabei ist vielmehr die

² *Ibid.* In den *Ideen II* präzisiert Husserl, dass es sich nicht um empirische Dispositionen, die auf Gewohnheit beruhen, handelt: "Der Habitus [...] gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich" (Husserl, 1952, S. 111).

praktische, aneignende Wirkung des Ich, das sich selbst konstituiert und sich in jeder Wahrnehmung, Handlung und Entscheidung an sich selbst bindet, sich um sich selbst herum in einer unerschöpflichen Dialektik zwischen dem ichlichen Zentrum und den Erlebnishorizonten entwickelt. Das Ich besteht weder in einem Erlebnis noch im gesamten Erlebnisstrom. Es konstituiert sich vielmehr allmählich durch ständigen, wenngleich nicht thematischen Rückbezug auf den Bewusstseinsstrom und die Selbstbestimmung. Durch die operative Verbindung zur selbstkonstituierenden Subjektivität lässt sich herausstellen, *wie* die Autonomie konkret funktioniert, wie sie subjektiv, zunächst ungeachtet ihrer moralisch-ethischen Bedeutung, ausgelebt wird. Es klärt sich also, was es aus der Ersten-Person-Perspektive heißt, die Autonomie als Aufgabe und Funktion des Subjekts und nicht als substantiellen Wert zu verstehen.

Die husserlsche Beschreibung ergibt weitere aufschlussreiche Hinweise, die eine nähere Bestimmung der Motivationsstruktur der Autonomie ermöglichen. Da das Subjekt primär in seinen intentionalen Erfahrungen lebt und deswegen ursprünglich in einem "universalen Korrelationsapriori" (Husserl, 1962, § 46) mit der Welt steht, impliziert die Selbstkonstitution immer notwendigerweise die Konstitution der Welt. Die eigenen Wahrnehmungen immer wieder neu in ein relativ stabiles Gesamtbild zusammenfließen zu lassen heißt nämlich, das Fürmich-Sein der Welt zu gestalten, Vordergrund- und Horizont-Verhältnisse zu bestimmen, Relevanzen zu setzen, Typen zu definieren usw. Das beschreibt allerdings keinen bloßen Erkenntnisprozess. Die Konstitution eines dauernden personalen Charakters impliziert die Sedimentierung von "permanenten Meinungen", die z.B. die selbstverständliche Anerkennung von Institutionen oder Gebrauchsobjekten gewährleisten. Deswegen – wie Husserl in den *Ideen II* ausführlich zeigt – läuft die Konstitution der personalen und geistigen Welt parallel zur Selbstkonstitution der Person (vgl. Husserl, 1952, § 49). Die kreative und sinnstiftende Selbstbezogenheit des Subjekts bleibt also nicht eine bloß private Frage, sondern wirkt sich aktiv auf die Strukturierung der Welt aus.

Das führt uns zu einer weiteren Entfaltung des Problems von Autonomie als Selbstkonstitution. Die oben skizzierte Verwicklung von Selbst- und Weltkonstitution impliziert unmittelbar sowohl die Mitwirkung Anderer als auch die zentrale Rolle der Leiblichkeit. Damit die Konstitution der Welt nicht eine wirkungslose Träumerei bleibt, muss sie von Anfang an den mit-konstituierenden Blick der Anderen enthalten und auf eine immer harmonischere und effektivere Zusammenwirkung der Perspektiven hinzielen. Husserl betont deswegen sowohl in den *Cartesischen Meditationen* als auch in der *Krisis*, dass jede Konstitution ursprünglich intersubjektiv ist (vgl. Husserl, 1950, § 43; Husserl, 1962, § 54). Schließlich lässt sich die unentbehrliche Rolle der Leiblichkeit in der Erfüllung der Autonomie durch die Selbstkonstitution erkennen. Sowohl die

Selbsterfahrung als auch die Positionierung in einer Umwelt fordern nämlich leibliche Leistungen, beruhen auf dem Wahrnehmungs- und Reflexionsvermögen des Leibes und können schließlich nicht von der doppelten Konstitution des Leibes als lebendiger Leib und physischer Körper absehen. Der Leibkörper ist Nullpunkt der Orientierung der Welt und des Subjekts in der Welt, und insofern grundlegend in der zentrierenden Leistung des Ich.

Durch eine nähere Beschreibung der Autonomie als konstituierende Selbstbestimmung stoßen wir also auf einige Momente, die das Bild eines autonomen, im Sinne von vollständig selbstgenügenden, rein geistigen und isolierten Subjekts in Frage stellen. Ohne die Grundthese der Person als selbstbestimmende Subjektivität zu widerlegen, verweist diese Auslegung des Autonomiebegriffs auf den Gegenbegriff der Abhängigkeit. Beide Begriffe erweisen sich als Pole eines umspannenden Motivationsfeldes, das zu untersuchen bleibt.

3. Abhängigkeit und Verletzlichkeit als anthropologische Bedingungen

Im Exkurs über Kants und Husserls Auffassungen des Autonomiebegriffs hat sich gezeigt, dass die Autonomie selbst nicht als substantieller Wert, sondern im konkreten Rückverweis auf die erlebende und praktisch tätige Person, Elemente von Abhängigkeit und Verletzlichkeit – wie das Verhältnis zur Welt, die Verwicklung mit Anderen und die Leiblichkeit – nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Es soll nun untersucht werden, wie die Abhängigkeit als Motivationskomponente des spezifisch menschlichen Lebens konkret funktioniert. Wie bei dem philosophisch bedeutsamen Terminus 'Autonomie' lassen sich auch im Gegenbegriff 'Abhängigkeit' verschiedene Nuancen herausstellen. Im Folgenden werde ich versuchen, drei davon zu umreißen, ohne damit das semantische Feld erschöpfen zu wollen: 1. Die biologisch strukturelle Verletzlichkeit des Menschen in der Interpretation von Gehlen; 2. die Abhängigkeit in unserer Entwicklung als Moralsubjekte bei MacIntyre; 3. die Verletzlichkeit durch Krankheit, die dem erwachsenen und vollständigen Subjekt widerfahren kann und seine Selbst- und Weltwahrnehmung gründlich verändert.

Die grundlegende Auffassung, die durch die drei genannten theoretischen Ansätze erläutert wird, aber nicht erschöpft werden soll, ist, dass Abhängigkeit und Verletzlichkeit selbst keine reine Niederlage des autonomen Subjekts darstellen. Sie bedeuten nicht bloß einen unglücklichen Sturz, sondern einen manchmal sogar fatalen, jedoch immer unwesentlichen Zwischenfall. Abhängigkeit und Verletzlichkeit tragen vielmehr als positive Fakta der menschlichen Existenz eine wirkungsvolle heuristische Bedeutung. Sie stellen wesentliche Momente des Selbstverständnisses und der Entwicklung des Menschen dar und gerade in dieser bezeichnenden Funktion lösen sie das Autonomieprinzip nicht ab, sondern bilden mit jenem eine untrennbare Dialektik, deren Figuren wir im Folgenden zu umreißen versuchen.

3.1 Biologische Entbehrung

In seinem Hauptwerk *Der Mensch* wirft Gehlen, einer der Gründer der philosophischen Anthropologie des letzten Jahrhunderts, eine These auf, die zwar einer langen Tradition entstammt (von Anaximander bis Plato, Protagoras, bis Uexküll und Herder), jedoch immer noch heftige Debatten anstoßen kann, nicht nur aufgrund der politischen Verwicklungen des Autors mit dem NS-Regime, sondern auch, weil sie das mit dem Evolutionismus sich etablierte Selbstverständnis des Menschen in seinen tiefen biologischen Wurzeln umzuwälzen droht.

Gehlen erfüllt die interdisziplinäre Forderung der philosophischen Anthropologie, indem er die vom herrschenden Darwinismus abweichenden biologischen Ansätze von Bolk und Portmann in eine kohärente und philosophisch polarisierende Alternative einfließen lässt. Im Vordergrund steht das Bild des Menschen als *Mängelwesen*. Der Mensch ist, so Gehlen, ein „unfertiges“ Wesen, das „sich zu etwas machen muss“ (Gehlen, 1993, S. 4). Sein biologisches Dasein enthält eine ungelöste Aufgabe, die genauso unumgebar wie offen ist. Während kein einziges positives Merkmal den Unterschied zur Tierwelt und die Sonderstellung des Menschen in der Natur untermauern kann, unterscheidet ihn die negative Eigenschaft des Mangels von allen sonstigen Lebewesen, die sich jeweils durch eine eigentümliche Anpassung zur eigenen Umwelt charakterisieren lassen. Durch diese Bemerkung wird jedoch klar, dass die Theorie Gehlens aus zwei meiner Ansicht nach trennbaren Momenten besteht. Einerseits haben wir die detaillierten Beschreibungen, die die Befunde der Biologie, Zoologie und Archäologie ernsthaft und originell diskutieren. Andererseits greift der Autor auf ein – wie es mir scheint – ideologisches Vorurteil, auf eine unbegründete Vorentscheidung über die Stellung des Menschen in der Natur als Motivationsgrund seiner Untersuchung zurück. Dieser entblößt sich als theoretische Last, die von der Theorie getrennt werden kann, ohne deren Fruchtbarkeit und Konsistenz zu gefährden. In dieser Hinsicht wende ich mich von den Interpretationen ab, die die These der Sonderstellung des Menschen als notwendige Kompensation für den angeblichen Pessimismus der gehlenschen Anthropologie deuten.³ Vielmehr versuche ich zu zeigen, dass die Thematisierung der menschlichen Mängel im Grunde keinen Pessimismus impliziert, sondern die Basis für eine komplexere Auffassung des Menschen als autonom handelndes Wesen liefert. Insofern benötigt die Theorie des Mängelwesens keiner Kompensation. Der biologisch und ideologisch fragwürdige Antievolutionismus kann ohne Schaden des Gesamtbildes beiseitegelassen und eventuell als historisch bedingte Reaktion auf die kulturelle Krise vom Anfang des 20. Jahrhunderts angesehen werden.

³ Vgl. Rehberg, 1993. Thies vertritt dagegen auch die Meinung, dass die Theorie der biologischen Sonderstellung des Menschen, als Sonderentwurf der Natur, sich vom Mängelwesen-Konzept analytisch unterscheiden lässt (Vgl. Thies, 2011, S. 37).

Der Mensch definiert sich also nicht durch das, was er hat und vermag, sondern durch das, was ihm fehlt. Seine Mängel sind "jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen" (Gehlen, 1993, S. 31). Die strukturelle Verletzlichkeit des Menschen ist offenbar: Er ist nicht spezialisiert genug, um effizient mit der Umwelt umzugehen. Er ist "unangepasst", also ständig mit Natursituationen konfrontiert, die er nicht unmittelbar, nicht instinktiv bewältigen kann. Er ist "unterentwickelt", so dass sein eigenes Wesen ihn vor den zerstörerischen Drohungen der Natur nicht schützt. Diese biologisch fundierte Verletzlichkeit, seine "exponierte und riskierte Konstitution" (Gehlen, 1993, S. 34) ist aber nicht (nur) ein Verhängnis. Durch den Mechanismus der Entlastung entwickeln sich aus derselben Quelle die kompensatorischen Vermögen des Denkens, der Phantasie und der Sprache. Es entsteht dadurch die Möglichkeit der bewussten und freien Handlung, ja sogar einer autonomen Neuschaffung der Welt. Die Verletzlichkeit des Menschen stellt also keinen zufälligen, umgeharen Zustand dar, sondern ein nie vollständig und endgültig überwindbares Grundmerkmal. Dennoch entsteht gerade aus dieser Quelle die Energie, die zur Entwicklung einer prägnanten Autonomie notwendig ist. Gehlen charakterisiert diese als die "*Eigentätigkeit*, die für die fortschreitende symbolische Aneignung und Verwandlung der Welt verantwortlich ist" (Gehlen, 1993, S. 41).

Der Mensch ist und bleibt verletzlich und ausgesetzt. Diese wesentliche Bedingung lässt sich weder leugnen noch je vollständig aufheben. Sie stellt dennoch keine endgültige Widerlegung des Menschen als ein autonomes Subjekt dar. Sie fungiert vielmehr als Antriebskraft der Emanzipierung und zeigt damit, dass die Autonomie viel weniger eine Gabe als eine Aufgabe ist. In diesem Sinne scheint mir die ergänzende Bemerkung Gehlens wesentlich: der Mängelwesen-Begriff darf nicht als "Substanzbegriff" (Gehlen, 1993, S. 16) gesehen werden. Trotz seiner biologischen Unterlage hat ein solcher deskriptiver Begriff nur einen Sinn, indem er eben keine statische Eigenschaft erfasst, sondern vielmehr eine Motivationsrichtung enthüllt.

3.2 Moralische Abhängigkeit

In der gehlenschen Perspektive kann der Spannungsbogen von Autonomie und Verletzlichkeit in das Begriffspaar 'Entbehrung/Belastung' (durch eine unfreundliche Natur) und 'Aufgabe/symbolische Eigentätigkeit' übersetzt werden. Gehlens Ausführungen belegen die Annahme der Mangelhaftigkeit des Menschen auf der biologischen Ebene und führen zugleich zur Darstellung eines handelnden und denkenden Subjekts. Um dem prägnanten Begriff der praktischen Autonomie jedoch näher zu kommen, müssen wir einen weiteren Schritt machen und die spezifische Entwicklung eines "*independent practical reasoner*" in Betracht

ziehen. So bezeichnet Alasdair MacIntyre das reife Moralsubjekt in seinem 1999 erschienenen Essay *Dependent Rational Animals* (MacIntyre, 2001).

Nach dem Erfolg von *After Virtue* (1981) nimmt die moralische Reflexion MacIntyres neuen Anlauf und zwar von der Einsicht, dass eine umspannende ethische Perspektive von einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Biologie nicht absehen kann. Aus der – aufgrund der Beobachtungen der Ethologie – erneuten Überzeugung, dass der Mensch im Grunde und trotz seiner spezifisch menschlichen Charakteristika doch als Tier zum Reich der Natur gehört, geht MacIntyre den Vergleich hauptsächlich mit sozialen Tieren wie Delphinen ein. Er stellt die These auf, dass der Mensch in seinem Wesen von Anderen, bzw. von seiner Gruppe und Gemeinschaft, bei der Entwicklung seines eigentümlichen Vernunftvermögens abhängig ist. Die menschliche Abhängigkeit betrifft also nicht nur – wie bei Gehlen – unsere Überlebenschancen, sondern auch das höhere Niveau der praktischen Vernunft. Nicht nur das reine Überleben wird in Betracht gezogen, sondern das spezifische “Gedeihen”, das in der individuellen Erfüllung unseres eigenen spezifischen Gutes besteht. Ein vollständiges Moralsubjekt muss primär vor sich selbst frei und von sich selbst, d.h. von seinen Begierden und unreflektierten Neigungen unabhängig sein (vgl. MacIntyre, 2001, S. 83). Mit dieser Voraussetzung nähert sich MacIntyres Ansatz dem kantischen, indem er das Moralleben vornehmlich als Unabhängigkeit von inneren Zwängen charakterisiert. Während aber Kant alles auf das Selbstbestimmungsvermögen der Vernunft zurückführt, kommt MacIntyre zu dem Schluss, dass wir von Anderen abhängig sind, gerade um selbstständig zu werden.

Die moralische Fähigkeit – und damit die Erfüllung unseres vollständigeren Daseins als unabhängige Subjekte, die praktische Überlegungen anstellen können – setzt einige korrelierende Fertigkeiten voraus. Wir müssen uns von unseren unmittelbaren Wünschen distanzieren können; uns durch vernünftige, mitteilbare Gründe zur Handlung motivieren lassen und schließlich an der gemeinsamen Praxis des Gründe-Gebens aktiv und sinnvoll teilnehmen können. Dieser artikulierte Prozess impliziert das dauerhafte und verantwortliche Engagement von Anderen, die in verschiedenen Phasen des Lebens die emotionalen und kognitiven Vorbedingungen unserer Entwicklung gewähren. Wir werden damit durch Verhaltens- und emotionale Muster geprägt, die sich über das gesamte individuelle Leben erstrecken und nicht nur prädikativen Lehrmaßnahmen entstammen. Vieles wird durch die emotionale Beständigkeit der Fürsorger vorprädikativ, und dennoch nicht weniger effektiv vermittelt.

In Anbetracht der zentralen Rolle der sozialen Fähigkeiten für die Entwicklung eines unabhängigen praktischen Vernunftsubjektes stellt die Figur eines autarkischen Ichs nicht nur eine aleatorische Illusion, sondern einen ernsthaften Denkfehler dar. In Hinsicht auf seine spezifisch moralische Konstitution trägt der

Mensch nicht *trotz* seinen vielen Abhängigkeiten Verantwortung für sich selbst, sondern gerade *dank* dieser ursprünglichen Abhängigkeit, die ihn von seinen unmittelbaren Wünschen und Zwängen befreit.

3.3 Das erkrankte Subjekt

MacIntyres Untersuchung zeigt die Verwurzelung des menschlichen moralischen Vermögens in der radikalen Abhängigkeit von Anderen. Seine Analyse fokussiert sich jedoch hauptsächlich auf die früheren Lebensphasen, die Eltern-Kind-Beziehung und die Ausbreitung der ursprünglich individuellen Bindungen und sozialen Kompetenzen auf kollektiven Institutionen. Ein solcher Ansatz könnte jedoch zu der Annahme führen, dass die Abhängigkeit, trotz ihrer fundierenden Bedeutung, eine begrenzte Wirkungsspanne besitzt und dazu bestimmt ist, von höheren Formen der Selbstbestimmung restlos überholt zu werden. Das Verhältnis von Autonomie und Abhängigkeit in der menschlichen Verfassung lässt sich allerdings nicht in einer linearen Sukzession abwickeln und als die chronologische Reihenfolge von notwendigen, jedoch voneinander getrennten Momenten interpretieren. Um das zu zeigen, wenden wir uns der dritten Dimension des Themas der menschlichen Verletzlichkeit zu, die uns in den Bereich der phänomenologischen Forschung zurückführen kann.

Die Schülerin von Richard Zaner, Kay Toombs, schlägt eine phänomenologisch-orientierte Herangehensweise vor, um die Phänomene der Erkrankung, der chronischen Krankheit und deren Folgen in der sozialen Umwelt zu behandeln. Ihre besondere Perspektive gestattet uns, einen Aspekt der spezifischen Verletzlichkeit des erwachsenen, sozial-entwickelten, praktischen Subjekts zu thematisieren und dadurch diese besondere Form der Motivation nicht auf ein altersbedingtes Randphänomen zu reduzieren. Es wird sich vielmehr zeigen, dass gerade die eigentümliche Konstitution des Menschen als leibliches Bewusstseinssubjekt die Verletzlichkeit zur permanenten Möglichkeit seines Daseins macht und ihre Interpretation als Grenzsituation nicht zulässt.

Toombs Ansatz beruht auf der phänomenologischen Einsicht, dass das konstitutive Subjekt leiblich ist und seine sinnstiftende Leistung nur durch und dank seines Leibes erfüllt werden kann (vgl. Toombs, 2001). Sie wendet sich der konstitutiven Dynamik von Leib und Körper wieder zu, die bei Husserl, Merleau-Ponty und dann immer wieder in der Geschichte der Phänomenologie behandelt worden ist. Ihr besonderer Blickwinkel ermöglicht darüber hinaus einige strukturelle Züge des Leibes und der Krankheit im Ausgang von einer Erste-Person-Perspektive herauszustellen. Dem Bild eines isolierten und scheinbar unschlagbaren Subjektes wird dadurch ein leidendes und doch in gewisser Weise wirkendes Subjekt entgegengesetzt, das neue Formen der Konstitution erlebt.

Die einfühlsame und präzise Beschreibung Toombs betont die Verwandlung des Körpers von einem unbemerkten, fügsamen Instrument zu einem heiklen Hindernis durch einen schmerzhaften Prozess der Entfremdung (*alienation*) (vgl. Toombs, 2006, S. 122). Diese betrifft nicht nur das Selbstbild und die Grenzen des *Ich-kann*, sondern die Welt selbst, die unter neuen räumlichen, zeitlichen und sozialen Bedingungen erscheint und wahrgenommen wird. Distanzen, Relevanzen, Prioritäten und soziale Rollen werden in der Krankheit umgewälzt, so dass in dieser konkreten Erfahrung der menschlichen Verletzlichkeit die personale Identität selbst in Frage steht. Das stellt einerseits eine dramatische Zäsur im personalen Leben dar. Andererseits entsteht dadurch ein entscheidendes Verwandlungspotential. Unsere wesentliche Forderung nach Autonomie kann aber nicht – und wird in der Tat nicht – in dieser neuen Situation einfach überholt werden.

Solange die Person im Spiel ist, konkurrieren die entgegengesetzten Momente der Autonomie und der Verletzlichkeit stetig miteinander um die Bestimmung der Subjektivität. Die Anerkennung der Anderen, ihre Entscheidung oder Neigung, sich auf den einen oder den anderen Motivationszug zu konzentrieren, spielt eine entscheidende Rolle. Das kranke Subjekt ist jedoch kein bloß passiver Empfänger einer anderweitig bestimmten Identität. Die lebendige Beschreibung von Zaner zeigt vielmehr, wie sogar Sterbende eine starke zentrierende Wirkung auf die Umwelt ausüben.⁴ Die Funktion des leidenden Körpers erschöpft sich nicht darin, das unbewegliche Zentrum seiner räumlichen Umgebung zu sein, sondern bestimmt die Aufmerksamkeits- und Interaktionsrichtungen, die die Bedeutung der erlebten Situation ausmachen. Als konkrete Erfahrung der menschlichen Verletzlichkeit bricht die Krankheit oft unerwartet in das erwachsene, stabile, bewusste und scheinbar selbstgenügsame Leben ein. Sie stellt jedoch nicht eine bloße Bedrohung dar, sondern erfüllt auch eine heuristische und enthüllende Funktion. Letztlich ist dies nur der Fall, *weil* wir bewusste Subjekte sind, die sich über die eigene Selbstständigkeit definieren, so dass die Krankheit selbst nicht als bloße funktionelle Störung gilt, sondern zu einer tiefen Umwandlung unseres Selbst- und Weltverständnis führen kann. Nur weil die vielfältige Selbstbestimmung unsere eigenste Möglichkeit ist, fordert die Krankheit keine rein materielle Anpassung, sondern stellt eine radikale Herausforderung an unsere Person dar.

McIntyres Darlegung der Entwicklung einer vollen Autonomie in der Kindheit hat gezeigt, inwiefern dieser wesentliche Prozess von der Fürsorge von Anderen abhängt. Nun können wir hinzufügen, dass unsere Selbstauffassung als

⁴ “The’ room is *her* room; entering, I move into her (temporary) domain even though I think (mistakenly) that her notice is too diffuse to support later recall” (Zaner, 2006, S. 144).

autonome Personen eine zentrale Vorbedingung dafür ist, um uns gegenüber der authentischen Bedeutung der eigenen Verletzlichkeit und die von anderen zu öffnen.

4. Abschließende Bemerkung

Die Ausgangsfrage meines Beitrags betraf eine mögliche phänomenologische Auslegung der ursprünglich anthropologischen Frage nach einer einheitlichen Definition des Menschen. Als deskriptiver Boden der Untersuchung hat sich das Spannungsfeld von Autonomie und Abhängigkeit als entgegengesetzte und jedoch untrennbare Dimensionen des Menschen angeboten. Die Diskussion der verschiedenen Bedeutungen, die in der Philosophie jeweils beiden Begriffen zugeschrieben worden sind, zielte auf die Enthüllung sedimentierter Sinnschichten ab. Dadurch dürfte sich gezeigt haben, dass beide Pole des menschlichen Spannungsfeldes weder als abstrakte Begriffsoptionen noch als substantielle Werte oder als starre Merkmale der Person betrachtet werden dürfen. Sie sollen vielmehr als fungierende Motivationsquellen auf die lebendige Erfahrung der Subjektivität, auf ihre konstitutiven Leistungen und ihre leibliche und biologische Konstitution zurückbezogen werden.

Viel muss noch in dieser Richtung erforscht werden. Der vorliegende Beitrag versteht sich nur als Ansatz, die Frage nach dem Menschen unter Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit der konkreten Modi seiner Selbstkonstitution anzugehen. Der phänomenologische Gesichtspunkt zeigt, dass Forderungen und Tendenzen nicht isoliert vorkommen, sondern in spannungsvollen Konstellationen gegeben sind. Diese zwingen den Menschen zu einem unerschöpflichen Streben nach Ausgleich und versperren damit der Anthropologie den Weg zu einseitigen und endgültigen Definitionen, um viel komplexere Untersuchungsfelder freizulegen.

Zusammenfassung

Eine phänomenologische Anthropologie kann nicht eine statische Definition des Menschen formulieren. Sie soll vielmehr die verschlungenen Motivationen untersuchen, die den Menschen charakterisieren. Der Artikel versucht, den Spannungsbogen von Autonomie und Verletzlichkeit als menschlicher motivationaler Horizont darzulegen. Dabei werden entscheidende Momente der Abhängigkeit als Elemente der Autonomie als selbst-bestimmende Vernunft (Kant) sowie als Selbst-Konstitution (Husserl) entdeckt. Zugleich werden die Begriffe von Verletzlichkeit und Vertrauen durch den Verweis auf die Theorien von Gehlen, MacIntyre und Toombs ausgelegt, um zu zeigen, dass sie wesentliche Möglichkeiten des Subjektes darstellen, die seinem autonomen Willen zwar widerstreben, diesen aber nicht endgültig widerlegen.

Schlüsselwörter: Autonomie, Verletzlichkeit, Abhängigkeit, phänomenologische Anthropologie.

The Unsolved Tension between Autonomy and Vulnerability

Summary

A phenomenological approach to anthropology should not propose a static definition of man, but inquire into specific human motivations, which never occur isolated. Therefore, the autonomy-dependency connection is presented as a possible human motivational ground. The notion of autonomy, presented with reference to the Kantian idea of the self-determining reason and to the Husserlian account of self-constitution, reveals in itself elements of dependency. On the other side, the notion of vulnerability and reliance is displayed through different approaches of Gehlen, MacIntyre and Toombs in order to illustrate dependency not as a mere capitulation of the subject, but as one of its intrinsic possibilities, which does not exclude autonomous will.

Keywords: Autonomy, vulnerability, dependency, phenomenological anthropology.

Literatur

- Fischer, J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.
- Gehlen, M. (1993). *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Gesammelte Werke; 9). Hrsg. Karl-Siegbert Rehberg. Bonn: Bouvier Verlag.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I). Hrsg. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV). Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI). Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Husserliana XI). Hrsg. Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1990). *Kritik der praktischen Vernunft* (10. Aufl.). Hrsg. Karl Vorländer. Hamburg: Meiner.
- MacIntyre, A. (2001). *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Rehberg, K.-S. (1993). Nachwort. In M. Gehlen. *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Gesammelte Werke; 9). Hrsg. Karl-Siegbert Rehberg. 751-786. Bonn: Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (1995). Mensch und Geschichte. In M. Scheler. *Späte Schriften* (Gesammelte Werke; 9). Hrsg. Manfred S. Frings, (S. 120-144). Bonn: Bouvier Verlag.
- Thies, C. (2011). *Gehlen zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Toombs, S.K. (1992). *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*. Dordrecht: Kluwer.
- Toombs, S.K. (2001). Introduction: Phenomenology and Medicine. In S. Kay Toombs (Hrsg.). *Handbook of Phenomenology and Medicine* (S. 5–10). Dordrecht: Kluwer.
- Toombs, S.K. (2006). Vulnerability and the Meaning of Illness: Reflections on Lived Experience. In C. Taylor & R. dell'Oro (Hrsg.). *Health and human flourishing: Religion, Medicine, and Moral Anthropology* (S. 119-140). Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Zaner, R.M. (2006). A Meditation on Vulnerability and Power. In C. Taylor & R. dell'Oro (Hrsg.). *Health and human flourishing: Religion, Medicine, and Moral Anthropology* (S. 141-158). Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Alice Pugliese, geb. 1979, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Moralphilosophie der Università degli Studi di Palermo. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Husserls Phänomenologie, philosophische Anthropologie, Ethik, praktische Philosophie.

Adresse: Dipartimento di Scienze Umanistiche - Università degli Studi di Palermo - Viale delle Scienze - Edificio 12 - 90128 Palermo (Italy);

Email: alice.pugliese@unipa.it