

INHALT

- Nicolas Tertulian (Paris):** Die Ontologie bei Heidegger und Lukács . . . 175
- Martin Frank (Berlin):** Kant und der ungerechte Feind 199
- Schwerpunkt: Hermann Cohens Philosophie**
(Ursula Renz) 221
- Andrea Esser (Marburg):** Autonomie als Aufgabe. Hermann Cohens kritischer Idealismus und sein Beitrag zur Diskussion der Gegenwart . . 227
- Ursula Renz (Klagenfurt):** Von Marburg nach Pittsburgh: Philosophie als Transzendentalphilosophie 249
- Reinier Munk (Amsterdam):** Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen 271
- Pierfrancesco Fiorato (Sassari):** Ungeschriebenes Gesetz und schriftliche Lehre. Hermann Cohen über den Palimpsest der Vernunft . . 283
- Hartwig Wiedebach (Zürich):** Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors 295
- Gespräch**
- Myriam Bienenstock (Tours), Helmut Holzhey (Zürich), Andrea Poma (Turin)**
Gesprächsleitung: Ursula Renz (Klagenfurt):
Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute . . . 311
- Buchkritik**
- Thomas Rentsch (Dresden):** Eine „theory of everything“? Über: Lorenz B. Puntel: Struktur und Sein; Lorenz B. Puntel: Sein und Gott . . . 323
- Petra Gehring (Darmstadt):** Vom Begriff des Politischen zur ersten Philosophie. Über:
Oliver Marchart: Die politische Differenz 330
- Johannes Haag (Potsdam):** Erfahrungssubjekte und Erfahrungsinhalte. Über:
Ursula Renz: Die Erklärbarkeit von Erfahrung 334
- Guido Kreis (Bonn):** Menschen und Subjekte. Über:
Hans Lenk: Das flexible Vielfachwesen 339

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung

59. Jahrgang · 2011 · Heft 2

Herausgeber

Christoph Demmerling (Marburg), Andrea Esser (Marburg),
Axel Honneth (Frankfurt/M.), Hans-Peter Krüger (Potsdam)

Herausgeber der Buchkritik

Georg W. Bertram (Berlin), Stefan Gosepath (Frankfurt/M.),
Robin Celikates (Amsterdam)

Wissenschaftlicher Beirat

Karl-Otto Apel (Frankfurt/M.), Hubert L. Dreyfus (Berkeley),
Yehuda Elkana (Jerusalem), Jürgen Habermas (Starnberg),
Dieter Henrich (München), Gerd Irrlitz (Berlin),
Friedrich Kambartel (Frankfurt/M.), Jürgen Mittelstraß (Konstanz),
Nelly Motrošilova (Moskau), Herta Nagl-Docekal (Wien),
Hilary Putnam (Cambridge), Nicholas Rescher (Pittsburgh),
Herbert Schnädelbach (Hamburg), Hans Julius Schneider (Berlin),
Charles Taylor (Montreal)

Chefredakteur

Mischka Dammaschke



Akademie Verlag

losophie betreiben will, sondern die „*Inversion* des traditionellen Prioritätsverhältnisses zwischen Ontologie und politischer Philosophie“ einfordert (vgl. 272), wird erstens der ‚reinen‘ Philosophie das letzte Wort genommen. Nicht einer abgehobenen Reflexionswissenschaft, sondern dem Politischen *als* Reflexion soll der Primat gebühren. Dies zu thematisieren, provoziert einen Gegner, der sich wehren kann: die Philosophie und das Wissenschaftssystem.

Zweitens ist da ja aber auch noch die Welt der vielfältigen, profanen Differenzen: Will man hier ebenfalls das Politische herausheben, so muss man die Kategorie des Apolitischen explizit einführen. Marchart tut dies. Er unterscheidet das subtil Unpolitische, welches weltlich-profane Politik produktiv herausfordern kann (vgl. 279 ff.), von einem Apolitischen, das den Namen des Politischen nicht verdient (vgl. 298 ff.). Sein Kriterienkatalog einer „minimalen Politik“ (die Apolitische und auch Strategien einer „Mikropolitik“ ausschließt) ist konsequent, aber in seiner programmatischen Klarheit bemerkenswert. Es bleibt offen, ob dies Gegner trifft, die sich wehren können. Wird die politische Differenz hier nicht doch – gerade aus der Sicht einer politischen Differenz – zu einer Messlatte, wobei womöglich noch nicht mit der Frage, ob es sie gibt, sondern mit der Frage, wer sie in der Hand hält, das Vordenkertum beginnt? Wer aus Schweigen wütend und zornig aufbegehrt, mag andere, die von seinem oder ihrem Elend wegsehen, zu Recht als apolitisch bezeichnen. Wer aber Bücher über das Politische schreibt, sollte dies doch besser nicht tun.

Erfahrungssubjekte und Erfahrungsinhalte

Von JOHANNES HAAG (Potsdam)

URSULA RENZ: DIE ERKLÄRBARKEIT VON ERFAHRUNG. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2010, 353 S.

Mit ihrer breit angelegten Studie über *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, die exegetischen und systematischen Anspruch eindrucksvoll verbindet, legt Ursula Renz die erste große deutschsprachige Monographie zu Spinozas *Ethik* seit mehr als einem Jahrzehnt vor.

Renz knüpft in dieser Untersuchung zwar bewusst an die deutsche Tradition der Spinoza-Exegese an, setzt sich aber in ihrer äußerst kenntnisreichen und sorgfältigen Rekonstruktion von Spinozas Argumentation auch intensiv mit den Forschungsbeiträgen sowohl der analytischen als auch der hermeneutisch-kontinentalen Tradition auseinander. Dabei belässt sie es nicht bei einer kritisch-abgrenzenden Auseinandersetzung mit diesen häufig konkurrierenden Ansätzen, sondern es gelingt ihr über weite Strecken, die extrem unterschiedlichen Herangehensweisen in einer komplexen exegetischen Synthese zu verbinden und miteinander in ein fruchtbares Gespräch zu bringen. Auf diese Weise entsteht ein facettenreiches, vielgestaltiges und doch in sich schlüssiges Bild der *Ethik*, das aufbauend auf das Beste aus verschiedenen Traditionen an vielen zentralen Punkten exegetisches Neuland betritt.

Das übergreifende Thema ist im Titel der Studie präzise erfasst: Es geht um die Erklärbarkeit von Erfahrung und die Frage, wie eine Theorie des Geistes aussehen muss, die in der Lage sein soll, eine aussichtsreiche Antwort auf diese Frage zu formulieren. Erklärtes *exegetisches* Ziel der Autorin ist es, nachzuweisen, dass es Spinoza in seiner *Ethik* gelingt, eine derartige Theorie zu entwickeln – und zwar vor dem Hintergrund eines „realistischen Rationalismus“

(14), der die prinzipielle Intelligibilität alles Erfahrbaren behauptet und durch metaphysische Annahmen zu sichern sucht. Weil dieser Nachweis gleichzeitig das große Problembewusstsein und die methodische Reflektiertheit von Spinozas Vorgehen unter Beweis stellen soll, kann dessen Konzeption von Erfahrung, so das damit verbundene *systematische* Ziel der Studie, deshalb gleichsam als Idealbild und Folie für vergleichbare Erklärungsunterfangen dienen.

Bestandteile von Spinozas Erklärung von (menschlicher) Erfahrung sind, so Renz, erstens eine „Ontologie des Mentalen“ (25), die das Verhältnis von Sein und Denken klärt; zweitens die Bestimmung des Begriffs des menschlichen Geistes, die bei Spinoza vor allem zu einem Problem der Individuierung von Subjekten der Erfahrung wird; drittens eine psychologische Charakterisierung möglicher Erfahrungsinhalte; und schließlich viertens eine erkenntnistheoretische Reflexion der Prinzipien einer epistemischen Evaluation dieser Inhalte. Letztere schafft dann den Übergang zur praktischen Philosophie, da die Kenntnis dieser Prinzipien das Bewusstsein von unserer eigenen Erfahrung schärfen und somit, Spinozas Ansicht nach, auch diese Erfahrung selbst positiv verändern kann.

Diesen Übergang kann die Autorin in ihren abschließenden Bemerkungen nur skizzenhaft andeuten, der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der Analyse der genannten Bestandteile der spinozistischen Erklärung von Erfahrung. Diese erweist sich, wie Renz' Analyse plausibel macht, als „Entwurf eines integrativen Modells einer Theorie des menschlichen Geistes“ (27), die „subjektive Erfahrung *inklusive* ihrer biologischen, historischen, epistemischen und sozialen Determinanten erklärbar“ (27 f.) macht.

Den Kern des Buches bildet dementsprechend eine Analyse des zweiten Buches der *Ethik*, das mit „Natur und Ursprung des Geistes“ überschrieben ist. Von den vier Teilen der Studie beschäftigen sich drei fast zur Gänze mit diesem Buch – mit Ausnahme eines kurzen Ausflugs zu Spinozas Philosophie der Gefühle, also seiner Affektenlehre, die er im dritten Buch der *Ethik* behandelt. (Die Affektenlehre liefert einen wichtigen Beitrag zur psychologischen Dimension der Frage nach möglichen Inhalten menschlicher Erfahrung.)

Trotz dieser scheinbaren Konzentration auf das zweite Buch der *Ethik* wird der Skopus der Interpretation von Beginn an konsequent auf das Werk als Ganzes erweitert, indem einerseits zahlreiche methodologische und inhaltliche Überlegungen angestellt werden, die das ganze Werk betreffen, und andererseits kontinuierlich mit Kohärenz- und Konsistenzüberlegungen argumentiert wird, die Überlegungen aus den anderen Teilen dieses Werkes (ebenso wie aus anderen Schriften Spinozas) einbeziehen. Indem sie ihre Analyse des zweiten Buches einbettet in eine Neuinterpretation der metaphysischen Ausführungen im ersten Buch und – unter Einbeziehung ihrer Deutung der Affektenlehre des dritten Buches – einen knappen Ausblick auf die ethischen Implikationen der spinozistischen Subjekttheorie, lässt die Autorin an keiner Stelle Zweifel darüber aufkommen, dass es ihr letztlich um eine Gesamtinterpretation der *Ethik* zu tun ist.

Das Stichwort ‚Subjekttheorie‘ schafft den Übergang zu der These, die man als exegetischen Grundgedanken von Renz' Deutung bezeichnen könnte: Sie interpretiert die zentralen Lehrsätze 2p8 bis 2p13 vor Beginn der ‚kleinen Physik‘ – „das eigentliche *pièce de résistance* von Spinozas Theorie des menschlichen Geistes“ (37) – nicht als eine Erörterung über das Verhältnis von Geist und Körper im Anschluss an die These von der Identität von körperlichen und geistigen Modi aus 2p7, als die es häufig gelesen wird. Vielmehr findet sie hier im philosophischen Zentrum des zweiten Buches Spinozas Lösung des Problems der Individuierung endlicher Subjekte von Erfahrung. Diese Passage „resultiert nicht wie oft angenommen in der Lösung des Körper-Geist-Problems, sondern mit 2p13 gibt Spinoza eine Antwort auf eine viel spezifischere Frage, nämlich, wodurch ich mich, als Geist betrachtet, von anderen Geistern unterscheide“ (147).

Dieses „subjekttheoretische Problem“ (ebd.) stellt sich insbesondere für endliche Subjekte, die im eigentlichen Sinne Subjekte *von Erfahrung* sind. Die Überlegung, die Renz

dafür anführt, ist folgende: Anders als andere endliche Individuen (wie zum Beispiel Wassertropfen) gehen Subjekte der Erfahrung nicht einfach in größeren Komplexen auf, sondern werden als Subjekte der Erfahrung Bestandteile der komplexen Struktur (beispielsweise eines Staates). Sie können, wie Renz formuliert, „ihr Subjekt-Sein [nicht] delegieren“ (148).¹

Auch das subjekttheoretische Problem ist allerdings ein Spezialfall eines allgemeineren Problems, das sich in Spinozas Philosophie für alle endlichen Individuen ergibt, nicht nur für Subjekte der Erfahrung: Es ist das Problem einer Individuierung komplexer Entitäten, die keine Substanzen sein können. Nun ist dieses Individuierungsproblem natürlich eines, dem sich jede Interpretation dieses Textes stellen muss. Es beherrscht die Auseinandersetzung mit der *Ethik* bereits seit Pierre Bayles Kritik am spinozistischen Substanzmonismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts und ergibt sich üblicherweise unmittelbar aus der spezifisch spinozistischen Konstruktion des Verhältnisses zwischen der einen Substanz und ihren Modi: Sofern Individuen keine Substanzen mehr sein können, da es nur *eine* unendliche Substanz – nämlich Gott – gibt, wie Spinoza im ersten Buch der *Ethik* unmissverständlich klar macht, stellt sich das Problem der Individuierung von (Komplexen von) Modi. Was, so muss man nun fragen, macht eigentlich einen modalen Komplex zu einer ontologischen Einheit und grenzt ihn so als Individuum von anderen ab?

Das Außergewöhnliche der Lösung, die Renz für dieses spinozistische Grundproblem vorschlägt, besteht zum Teil darin, dass sie den Begriff des Modus in unorthodoxer Weise interpretiert: Denn offenbar stellt sich das Individuierungsproblem in besonderer Weise dann, wenn man Modi in Analogie zu Akzidenzien konstruiert und die Inhärenzrelation zwischen der einen Substanz und ihren Modi zur Grundlage der Charakterisierung dieses Verhältnisses macht. Renz grenzt sich nun im ersten Teil ihrer Abhandlung genau von dieser Deutung des Verhältnisses von Substanz und Modus als „ontologischer Inhärenz“ (58) ab. An deren Stelle setzt sie eine Charakterisierung von Modi als Dinge, „die grundsätzlich von anderen abhängig sind“ (ebd.) und damit der wesentlich autarken Substanz als eine eigene „metatheoretische“ (59) Kategorie entgegengesetzt werden. Der Gegensatz von Modus und Substanz wird so zur „kategorialen Differenz“ (57) zwischen wesentlich abhängigen, und in ihrer Abhängigkeit erkläraren Entitäten (Modi) und der einen Realität, die als solche nicht von anderem abhängig und somit erklärbar, wohl aber in allen ihren Teilen verständlich sein soll.

Ein Problem mit dieser Interpretation scheint mir darin zu liegen, dass die kategoriale Differenzierung ohne eine nähere Charakterisierung der Abhängigkeitsbeziehung unvollständig bleiben muss. Immerhin soll nach Ansicht der Autorin gerade auch die Benennung der kategorialen Differenz eine ontologische Aussage sein. Die ontologische Klassifikation legt aber die Frage nach einer Charakterisierung der Beziehungen, in denen Modi nicht nur zu anderen Modi, sondern auch zu anderem Seiendem – in Spinozas Ontologie: der Substanz – stehen, zumindest nahe. Das gilt gerade auch für einen Philosophen wie Spinoza, der vor allem im ersten Buch seiner *Ethik* immer wieder genau dieses Verhältnis charakterisiert – das zudem

häufig, zumindest oberflächlich betrachtet, als Abhängigkeitsverhältnis, gelegentlich aber auch als Inhärenz- oder gar Prädikationsverhältnis beschrieben wird.²

Dennoch scheint mir an der metatheoretischen Lesart des Verhältnisses von Modus und Substanz weniger zu hängen, als Renz selbst wiederholt nahe legt. Auch wenn man ihrer Charakterisierung dieser Unterscheidung skeptisch gegenübersteht, kann man deshalb die exegetisch-interpretatorische *tour de force* des subjekttheoretischen Herzstücks der Studie – den zentralen dritten Teil mit der erwähnten Rekonstruktion der Sätze 2p8 bis 2p13s – mit größtem Gewinn lesen und ihr in weiten Teilen folgen.

Diese dienen, wie Renz mit großem exegetischen Scharfsinn nachweist, der Offenlegung einer Argumentation für die Möglichkeit von Subjekten von Erfahrung vor dem Hintergrund der metatheoretischen Überlegungen aus dem ersten Buch und den ontologischen Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sein in den ersten sieben Lehrsätzen des zweiten Buches. Doch zu diesem Zweck ist es nicht notwendig, die Interpretation modaler Seinsweisen als kategoriale Differenz zu Grunde zu legen und die Gedanken zur Körper-Geist-Thematik ganz zu vernachlässigen, die in den Sätzen ab 2p8 eben *auch* enthalten ist.

So kann man etwa Renz' erhellender Interpretation der Funktion der Idee Gottes in 2p8c zustimmen und dennoch der Ansicht sein, dass die Idee Gottes nicht „eigentlich *nur* eine hypothetische Voraussetzung seines realistischen Rationalismus darstellt“ (160; Herv. J. H.). Und die wichtige Beobachtung, dass es in 2p9c nicht um beliebige Ideen geht, sondern um Ideen von Einzeldingen, und dass daher in 2p9c die Bedingungen von Erkenntnis thematisiert werden, hat auch dann Bestand, wenn man sich der weitergehenden Überlegung nicht anschließen möchte, dass alle Erkenntnis eine „*view from somewhere*“ (165) voraussetzt: Denn die (wiederum: göttliche) Erkenntnis des Ganzen, so ist man versucht einzuwenden, macht diese Perspektivität überflüssig.

An Stelle der Notwendigkeit einer *view from somewhere* kann man in 2p9c etwa auch die bescheidenere Bedingung etabliert sehen, dass eine Erkenntnis von etwas immer den intentionalen Bezug auf etwas voraussetzt. Dass sich daraus für endliche Subjekte der Erfahrung die Notwendigkeit einer *view from somewhere* ergibt, muss man deshalb nicht bestreiten. Dass es hier allerdings bereits explizit um lokales, eingeschränktes Wissen geht und nicht um unendliches, absolutes Wissen, kann man bezweifeln: Immerhin findet sich in 2p9, auf das in der fraglichen Passage des Beweises von 2p9c verwiesen wird, eine explizite Abgrenzung von Gott als absolutem Denken, das von Gott als unendlichem Verstand im ersten Buch der *Ethik* ausdrücklich unterschieden wird (vgl. 1p31d). Dass es im Beweis von 2p9c – wie in 2p9 – nicht um „Gott, insofern er unendlich ist“, geht, scheint mir deshalb durchaus die Möglichkeit offen zu lassen, dass hier Gott qua unendlicher Verstand gemeint ist.

Natürlich berührt das einen tieferliegenden exegetischen Dissens, der mit der Interpretation von Gott qua unendlichem Verstand einhergeht: Renz sieht diesen unendlichen Verstand offenbar bei der Erkenntnis einzelner Modi aus ihren Ursachen nicht im Spiel. Das ergibt sich aber nur, wenn man die *idea dei* als Inhalt des unendlichen Verstandes auffasst, und sie nicht auf das absolute Denken bezieht.³

¹ Die Überlegung scheint mir, so wie sie an der zitierten Stelle ausgeführt ist, nicht recht überzeugend: Das Beispiel der Wassertropfen ist so gewählt, dass hier in der Tat das Aufgehen in der Menge sinnfällig wird. Allerdings scheint das für zahlreiche andere Individuen nicht zu gelten, die wir dennoch vermutlich nicht als Subjekte von Erfahrung beschreiben wollen. Schon das kurz darauf beiläufig erwähnte Beispiel der Steine (vgl. 149) scheint da Schwierigkeiten zu machen. Die exegetisch angemessene und systematisch gebotene Forderung, die Individuierung im Fall der Subjekte von Erfahrung anderen Prinzipien zu unterwerfen, wird dadurch nicht angegriffen – ihre konkrete Begründung scheint mir allerdings noch defizitär.

² Eine interessante Verteidigung der Interpretation der Relation als Inhärenz- und Prädikationsrelation hat jüngst Yitzhak Melamed vorgelegt; vgl. Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 78 (2009), 17–82.

³ Viel hängt hier von der Interpretation von 2p4 und dem zugehörigen Beweis ab; vgl. Renz' Ausführungen auf 126 f.

Hinsichtlich der konkreten epistemischen Bedingungen, die in 2p9c thematisiert werden, mag also immerhin Dissens bestehen: An der Bedeutung der sorgfältigen epistemologischen Reinterpretation dieser extrem dichten Sätze der *Ethik* ändert das nichts.

Ähnliches lässt sich auch im Zusammenhang der brillanten Reinterpretation von 2p11c sagen (176–184): Auch hier ist es gar nicht so wichtig, dass die Ideen des menschlichen Geistes nicht auch Ideen Gottes sein sollen, wie Renz behauptet. Denn gleichgültig, ob man diese Ansicht teilt oder beispielsweise ihre an anderer Stelle selbst vorgeschlagene Analyse dieses Kontexts als opak auch hier anwendet: Es bleibt doch das entscheidende Verdienst von Renz, auf die holistischen Konsequenzen dieses Lehrsatzes hinsichtlich der Konzeption unserer Wahrnehmungsinhalte hingewiesen zu haben – unabhängig davon, ob man die „Metapher des Teil-Seins“ (178) nun auch als exklusive Beziehung begreifen möchte (wie der erste Satz von 2p11c nahe legt) oder nur als Hervorhebung der inklusiven Beziehung zwischen den verschiedenen Teilen des unendlichen Verstandes, aufgefasst als intelligible Realität *in toto* (wie Renz argumentiert).

In diesem Zusammenhang macht Ursula Renz selbst übrigens darauf aufmerksam, dass exegetische Differenzen in diesen Fragen weniger in den Folgerungen zu finden sind als vielmehr in der Begründung dieser Folgerungen (vgl. 176, Fn. 55). Für die konstruktiven exegetischen Thesen in weiten Teilen der vorliegenden Studie scheint mir das, wie ich versucht habe deutlich zu machen, vollkommen richtig.

Als wirklich folgenschwer erweist sich die Charakterisierung des systematischen Rahmens, den Renz in ihrer Interpretation zentraler Theoreme des ersten Buches der *Ethik* entwickelt, allerdings hinsichtlich zweier eng miteinander verbundener Themen, die praktisch seit der Veröffentlichung der *Ethik* umstritten sind und deren Diskussion insbesondere im Zusammenhang des so genannten Pantheismus-Streits für die Entwicklung der Philosophie des deutschen Idealismus von großer Bedeutung war: die Frage des Pantheismus selbst und die Frage nach der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*.

Zu beiden Fragen entwickelt Renz in ihrer Studie fundierte und durchdachte Thesen, die vor dem Hintergrund der von ihr entwickelten Gesamtinterpretation ebenso zwingend sind, wie sie für viele Leser kontrovers sein dürften: Spinozas Pantheismus verdient ihrer Ansicht nach den Namen nicht wirklich und hat, sofern damit nicht mehr gemeint ist als die Intelligibilität der Realität, bloß heuristische Funktion im Rahmen des realistischen Rationalismus, den die Autorin Spinoza zuschreibt (197–204). Die *scientia intuitiva* fügt sich gleichfalls gut in das realistische Bild, das Renz von Spinozas Philosophie zeichnet: Sie ist nichts Geheimnisvolles und fügt den anderen Erkenntnisarten lediglich die *Vollständigkeit* der Erkenntnis einer Sache hinzu – eine Vollständigkeit, die wir freilich hinsichtlich der Erkenntnisse, die wir wirklich haben möchten, kaum zu erreichen in der Lage sind (290–297).

Diese beiden Beispiele machen nochmals deutlich, dass es Renz mit ihrer Studie nicht nur um Ideengeschichte geht. Sie will vielmehr zeigen, dass wir Spinoza am besten als einen in vieler Hinsicht modernen Denker verstehen sollten, dessen immer noch aktuelle Thesen eine sorgfältige, philologisch und systematisch gleichermaßen informierte Lektüre zu Tage fördern kann – trotz des scheinbar so fernen Idioms des theologisch verbrämten Substanzmonismus. Über weite Strecken ist ihr das eindrucksvoll gelungen. Und selbst an den Stellen, an denen man ihrer Interpretation nicht folgen möchte, setzt sie mit ihrer ebenso scharfsinnigen wie kenntnisreichen Argumentation Maßstäbe für die Auseinandersetzung mit Spinozas *Ethik*.