

Inhalt

- 1 *Schwerpunktthema:*
Kosmopolitismus
Politik des Kompromisses.
Über Kompromisse und
faule Kompromisse
- 5 *Nachruf Peter Koslowski*
- 6 *Schwerpunktthema:*
Kosmopolitismus
Wir Kosmopoliten
- 8 *fiph Terminübersicht*
- 9 *fiph Ausblick*
- 11 *Drells Buchempfehlung*
- 14 *pro & contra*
- 16 *fiph Rückblick*
- 25 *Philosophisches Interview*
- 26 *Schwerpunktthema:*
Kosmopolitismus
Neuer Kosmopolitismus
Appiah weiter denken im Anthropozän
- 28 *Schwerpunktthema:*
Kosmopolitismus
Kosmopolitismus zwischen
Universalismus und Interkulturalität
- 30 *Philosophie am Kröpcke*
Sind Sie ein Weltbürger?

Schwerpunktthema: Kosmopolitismus

Politik des Kompromisses. Über Kompromisse und faule Kompromisse

Am 29. September 1938 trafen Hitler, Chamberlain, Daladier und Mussolini in München zusammen und schlossen eine Vereinbarung, wonach die Tschechoslowakei das Sudetenland an Deutschland abtreten sollte. Im Gegenzug versprach Hitler, keine weiteren Gebietsansprüche in Europa zu stellen. Im März 1939 besetzte die deutsche Wehrmacht die gesamte Tschechoslowakei. Der Rest ist Geschichte, grauenvolle Geschichte.

Das Münchener Abkommen wurde zum Symbol eines faulen Kompromisses, den man unter keinen Umständen eingehen darf. Und „Appeasement“ (Beschwichtigung) wurde zum Etikett jener Politik, die zum Münchener Abkommen führte. Da das Abkommen als niederträchtig empfunden wurde, verlor der Ausdruck „Appeasement“ seine positive Bedeutung der Beruhigung und des Friedentiftens und stand nun für die Kapitulation vor den Forderungen eines Tyrannen. „Appeaser“ wurde zum Synonym für einen „Traumtänzer“, der nach einem Churchill zugeschriebenen Vergleich ein Krokodil füttert, weil er hofft, als Letzter gefressen zu werden.

Ist das Münchener Abkommen nun tatsächlich der klare Fall eines faulen Kompromisses? War es überhaupt das Ergebnis eines Kompromisses? Der Versuch einer vorläufigen Antwort auf diese beiden Fragen wird uns Anhaltspunkte für die Beantwortung der generellen Frage liefern, worin der Unterschied besteht zwischen einem Kompromiss und einem faulen Kompromiss.

Eine Übereinkunft ist nur dann ein Kompromiss, wenn die Parteien sich gegenseitig Zugeständnisse machen. Eine Kritik am Münchener Abkommen lautet, dass Hitler gar keine Zugeständnisse machte, abgesehen vielleicht von dem vagen Versprechen, keine weiteren Territorialansprüche in Europa zu stellen. Eine weitere Kritik meint, das Abkommen sei lediglich das Ergebnis einer Nötigung durch Deutschland gewesen.

Foto: © Edna Ullmann-Margalit



Avishai Margalit ist Professor emeritus für Philosophie an der Hebrew University, Jerusalem, und war von 2006 bis 2011 George F. Kennan-Professor für Philosophie an der Princeton University (USA). Er ist Preisträger des vom fiph ausgeschriebenen Philosophischen Buchpreises 2012 zum Thema „Gewalt: Entstehung – Reaktion – Überwindung“.

➤ Fortsetzung S. 3



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Gerberstraße 26
30169 Hannover
Fon (05 11) 1 64 09-30
Fax (05 11) 1 64 09-35
kontakt@fiph.de
www.fiph.de

weiter denken

Liebe Leserinnen und Leser!

Völlig unerwartet verstarb in der Nacht vom 11. auf den 12. Mai 2012 der Gründungsdirektor des **fiph**, Peter Koslowski. Peter Koslowski hat maßgeblichen Anteil daran, dass das Institut seit seiner Gründung eine hohe fachwissenschaftliche Reputation erlangt hat. Schwerpunkte seiner Arbeiten am **fiph** waren Forschungen zu einer normativen Grundlegung der Wirtschaftsordnung und -theorie sowie zu einer spekulativen Philosophie des Christentums. Koslowskis Expertise wurde nicht nur in Fachkreisen geschätzt, sondern auch in Wirtschaft und Politik. Das **fiph** trauert um den Toten. In dieser Ausgabe finden Sie einen Nachruf auf den Verstorbenen von Richard Schenk, ehemaliger Direktor des **fiph** und zurzeit Präsident der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.



Den inhaltlichen Schwerpunkt dieses Journals bildet das Thema Kosmopolitismus. Der US-amerikanische Philosoph Kwame Anthony Appiah von der Princeton University skizziert in seinem einführenden Artikel die Ursprünge des Kosmopolitismus und entwirft eine kosmopolitische Theorie des kulturübergreifenden Gesprächs. Der Asienwissenschaftler Christoph Antweiler greift diesen Ansatz auf und gibt ihm eine stärkere anthropologische Fundierung. Eike Bohlken diskutiert das Verhältnis von Kosmopolitismus, Universalismus und Interkultureller Philosophie.

Am 28.09. wurde der Philosophische Buchpreis 2012 in einer feierlichen Veranstaltung an Avishai Margalit verliehen. Ein Textauszug aus seinem prämierten Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ beginnt auf der Titelseite dieses Journals; die Laudatio von Thomas M. Schmidt und ein Interview mit Avishai Margalit finden Sie auf S. 24/25.

Im April fand das 3. Festival der Philosophie Hannover zum Thema „Wie viel Vernunft braucht der Mensch?“ statt. Das **fiph** hat dieses Festival mit ca. 70 Veranstaltungen, 100 Referenten und 7000 Teilnehmern mitorganisiert. Der Erfolg war durchschlagend. Es zeigte sich erneut, dass es viele Menschen außerhalb der Fachphilosophie gibt, die sich von der Philosophie und ihren Fragen mit großem Interesse herausfordern lassen. Das 4. Festival wird bereits geplant.

Im Fokus der internationalen Tagung „God's Politics: The Persistence of the Theologico-Political“, die in Kooperation mit der Gonzaga University (USA) am **fiph** stattfand, standen Debatten über die Gegenwart philosophischer und theologischer Politischer Theologien. Teilnehmer/innen aus den USA, England, Frankreich, Österreich, Belgien und Deutschland diskutierten politisch-theologische Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik. Höhepunkt der Tagung war der Vortrag von Johann Baptist Metz, dem Begründer der Neuen Politischen Theologie.

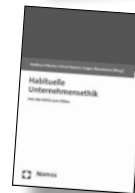
Zu Ehren des 70. Geburtstages von Norbert Trelle, Bischof von Hildesheim, hat

das **fiph** in der Dombibliothek Hildesheim ein Symposium zum Thema „Religion und Migration“ organisiert. Mit klaren und deutlichen Worten schilderte Heribert Prantl von der *Süddeutschen Zeitung* die Situation von Flüchtlingen an Europas Grenzen und die Herausforderungen der Migration. Ulrich Hemel, Vorstandsvorsitzender des **fiph**, schlug vor, einen nationalen Rat der Religionen einzurichten, in dem Bedürfnisse von Juden, Muslimen, Orthodoxen u.a. artikuliert und gemeinsame Lösungen gesucht würden.

Zwei Forschungsprojekte fanden ihren vorläufigen Abschluss. Der Arbeitskreis „Habituelle Unternehmensethik“ und der Arbeitskreis „Die Philosophie von Cornel West“ stellen ihre Ergebnisse in zwei Büchern vor (siehe auch S. 23):



J. Manemann/Y. Arisaka/
V. Drell/A.M. Hauk
Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West
Fink Verlag 2012



Ulrich Hemel, Andreas Fritzsche, Jürgen Manemann (Hg.)
Habituelle Unternehmensethik. Von der Ethik zum Ethos
Nomos-Verlag 2012

Wir freuen uns sehr, Ihnen mitteilen zu dürfen, dass Armin Nassehi, Professor für Soziologie an der LMU München, als Mitglied in den Vorstand der Stiftung **fiph** berufen wurde. Herr Nassehi gehört nicht nur zu den international renommiertesten Soziologen, sondern genießt auch in der nicht-fachlichen Öffentlichkeit hohes Ansehen.

Eike Bohlken / Jürgen Manemann

► Fortsetzung von S. 1

Es kann kein Zweifel bestehen, dass beim Münchener Abkommen Nötigung im Spiel war und Zwang ausgeübt wurde. Aber der Zwang wurde auf die Tschechoslowakei ausgeübt – ein Opfer des Abkommens, keine vertragschließende Partei. Im Blick auf Großbritannien und Frankreich dürfte es die Sachlage genauer treffen, wenn man sagt, sie hätten einen Kompromiss auf Kosten der Tschechoslowakei geschlossen, statt davon zu sprechen, sie wären einer direkten Zwangsandrohung gewichen.

Das Verhältnis zwischen Kompromiss und Nötigung ist sehr verwickelt. Eines ist jedoch klar: Je näher eine Übereinkunft dem Kompromiss kommt, desto ferner liegt hier Nötigung. Dennoch ist es begrifflich durchaus möglich, dass ein Abkommen der klare Fall eines faulen Kompromisses und zugleich kein klarer Fall eines Kompromisses ist, wie ja auch ein nichtpraktizierender Katholik kein klarer Fall eines Katholiken ist. Ein fauler Kompromiss ist dagegen ein Kompromiss – im Unterschied zu einem zermahlenen Stein, der kein Stein mehr, sondern Staub ist.

Anders als beim Zwang ist bei Nötigung stets Drohung im Spiel. Wenn wir klären wollen, ob Nötigung vorliegt, sollten wir uns meines Erachtens an die subjektive Wahrnehmung der möglicherweise Bedrohten halten. Die Begründung für die Übernahme der subjektiven Sicht liegt in der Tatsache, dass Nötigung anders als Zwang auf einem kommunikativen Akt des Drohens basiert. Das Opfer muss die Drohung auch als Nötigung empfinden. Entscheidend ist hier, wie das potenzielle Opfer die Situation versteht.

Was Großbritannien angeht, verstanden die Unterzeichner das Münchener Abkommen nicht als Ergebnis einer Nötigung, sondern als echten Kompromiss. Meines Wissens behauptete Chamberlain nie, er sei zur Unterzeichnung genötigt worden, und es gibt keinen Grund für die Annahme, er habe sein Tun wider besseres Wissen in dieser Weise verteidigt. Das Münchener Abkommen ist nach dem subjektiven Test also ein Kompromiss. Aber ist es ein fauler Kompromiss?

Das Münchener Abkommen ist ein fauler Kompromiss, und zwar nicht in erster Linie wegen seines Inhalts, sondern weil Hitler es unterzeichnete. Stellen wir uns einmal vor, statt des furchtbaren Hitler hätte der ehrenwerte Walther Rathenau Ansprüche auf das Sudetenland erhoben. Stellen wir uns vor, er hätte diese Ansprüche für die Weimarer Republik erhoben, im Namen des Selbstbestimmungsrechts der Sudetendeutschen, weil die Tschechoslowakei getreu ihrem Namen nur zwei Völkern – sieben Millionen Tschechen und zwei Millionen Slowaken – diene und die Interessen der drei Millionen zwangsweise in die Tschechoslowakei eingebundenen Sudetendeutschen vollständig außer Acht lasse. Selbst wenn wir dieses Argument für falsch hielten (weil es bedeutete, dass die Tschechoslowakei ihre natürlichen und künstlichen Schutzwälle gegen Deutschland hätte aufgeben müssen), handelt es sich dennoch um ein moralisches Argument und keineswegs um ein verwerfliches.

Wenn aber nicht der Inhalt auf schändliche Weise niederträchtig ist, was dann? Motive für die Unterzeichnung des Vertrags kommen hier nicht in Frage. Chamberlains Sehnsucht nach Frieden hatte als Motiv nichts Verwerfliches an sich. Selbst Churchill, der kein großer Fan von Chamberlain war, stellte dessen Aufrichtigkeit nicht in Frage.

Das Abkommen kann nicht allein deshalb verwerflich sein, weil es auf einem politischen Fehlurteil beruhte, nämlich einem gewohnheitsmäßigen Betrüger Vertrauen zu schenken. Das ist zwar ein schwerer

empirischer Irrtum, aber keine moralische Sünde. Der niederträchtige Charakter des Vertrags beruht nicht auf dessen Inhalt, sondern auf der Person, mit der er geschlossen wurde. Ein Pakt mit Hitler war ein Pakt mit dem radikal Bösen, das einen Angriff auf die Moral schlechthin bedeutet. Dass Chamberlain Hitler nicht als radikal böse erkannte, war ein moralisches Versagen, das zu der schlimmen politischen Fehleinschätzung noch hinzukam.

Gewiss, der Hitler von 1938 war nicht der Hitler der Kriegsjahre. Doch wofür der Nationalsozialismus stand, hätte auch in den 1930er Jahren klar sein müssen. Er stand für das radikal Böse. Damit meine ich nicht einfach, dass er Böses tat, sondern dass er die Grundidee der Moral auszumerzen versuchte – indem er die Prämisse zurückwies, auf der jegliche Moral basiert, nämlich unser gemeinsames Menschsein. Der weltweit virulente Rassismus der Nazis war ein totaler Versuch, den Sinn für das gemeinsame Menschsein auszumerzen. Deshalb war ein Kompromiss mit Hitler ein Kompromiss mit jemandem, der die Moral als solche untergrub. Es war moralisch richtig, dass die Alliierten Deutschland den Krieg erklärten und jeden Versuch, sich mit Nazi-Deutschland zu arrangieren, für absolut verwerflich erklärten.

Dennoch wäre nicht jedes Abkommen mit dem Hitlerregime per definitionem verwerflich gewesen. So empfände ich es nicht als verwerflich, wenn die Alliierten den Handel akzeptiert hätten, den Adolf Eichmann ihnen im Namen der obersten SS-Führung vorschlug, nämlich das Leben von einer Million ungarischen Juden gegen die Lieferung von zehntausend Lastkraftwagen für zivile Nutzung. Dieser Handel hätte Menschen vor Erniedrigung und Tod unter Hitlers Regime bewahrt.

Die Idee des politischen Kompromisses ist zwischen zwei Bildern von Politik gefangen, nämlich Politik als Ökonomie und Politik als Religion. Grob gesagt, kann nach dem ökonomischen Politikverständnis alles zum Gegenstand von Kompromissen gemacht werden. Sie sind zwar nicht immer wünschenswert oder klug, aber doch stets möglich. Nach dem religiösen Politikverständnis gibt es dagegen Dinge, bei denen man keine Kompromisse eingehen darf. Das religiöse Politikverständnis ist von der Idee des Heiligen beherrscht. Das Heilige ist nicht verhandelbar. Nach dem ökonomischen Politikverständnis bilden Kompromisse dagegen den Kern der Politik, und Kompromissfähigkeit gilt als sehr schätzenswerte Eigenschaft. Das Wirtschaftsleben basiert auf dem Gedanken der Substitution. Ein Gut kann durch ein anderes ersetzt werden. Das ermöglicht den Austausch auf Märkten. Tauschprozesse bieten Raum für Verhandlungen und damit auch für Kompromisse. Der Kompromiss besitzt ein enges Verhältnis zu allem Austauschbaren und Teilbaren.

Wenn ökonomische Erzeugnisse als Modell für Politik dienen, scheinen Kompromisse stets möglich zu sein. Anders bei der Religion. Allerdings gehen auch Religionen – womit ich religiöse Institutionen und Staaten meine – ständig politische Kompromisse ein. Die Politik des Heiligen lässt viel Raum für Kompromisse hinsichtlich profaner Angelegenheiten. In der Praxis mag es sogar Kompromisse bezogen auf das Heilige geben, doch die Logik des Heiligen als eines Idealtypus ist die Negation der Idee des Kompromisses.

Moderne Politik ist zwischen diesen beiden unversöhnlichen Bildern gefangen. Sie verweisen zur Erklärung des politischen Lebens auf zwei unterschiedliche Motivationskomplexe. Das ökonomische Politikverständnis ist zwar nicht streng hedonistisch, erklärt aber dennoch menschliches Verhalten über die Befriedigung von Präferenzen, während das religiöse Verständnis die Opferbereitschaft ins Bild bringt. Ein zentraler Irrtum des politischen Denkens besteht in der Neigung, die

Wirkung beider Bilder zu übersehen, weil man meint, nur jeweils eines von ihnen habe Einfluss auf die Politik.

„Kompromiss“ hat zwei Bedeutungen, eine blutleere und eine vollblütige. Nach der blutleeren Bedeutung ist jede Übereinkunft, die sich innerhalb eines Verhandlungsspielraums bewegt, ein Kompromiss. Sie möchten zu einem hohen Preis verkaufen, ich möchte zu einem niedrigen Preis kaufen; wir einigen uns auf einen Preis dazwischen, und dieser Preis ist unser Kompromiss. Der Begriff des Kompromisses wird jedoch üblicherweise für komplexere Fälle reserviert. Das wichtigste Kennzeichen eines Vollblutkompromisses besteht in der impliziten Anerkennung der Übereinkunft als Kompromiss.

Eindeutige Beispiele für Vollblutkompromisse legen den Gedanken nahe (implizieren aber nicht notwendig), dass man den Standpunkt des Anderen anerkennt. Sie sprechen dem Standpunkt des Anderen Berechtigung zu. Vollblutkompromisse erfordern gelegentlich sogar gewisse Opfer seitens der stärkeren Partei, die die Verhandlungen nicht so weit treibt, wie sie es könnte. Der Sinn solcher Opfer liegt darin, dem Rivalen Anerkennung zu bekunden, den Eindruck einer beherrschenden Stellung zu zerstreuen und so den Schein einer Gleichheit zwischen Ungleichen zu erzeugen.

Die Phänomenologie des politischen Kompromisses legt den Gedanken nahe, dass eine der wichtigsten Kompromissformen vorliegt, wenn man die andere Seite als legitimen Verhandlungspartner anerkennt. Manchmal ist es schwerer, dies zu tun, als dann tatsächlich zu einer Übereinkunft zu gelangen. Die Anerkennung der bewaffneten baskischen Separatisten (ETA) durch Spanien, des Leuchtenden Pfades durch die Regierung Perus oder der Kurdischen Arbeiterpartei durch die Türkei als legitime Verhandlungspartner ist für Spanien, Peru oder die Türkei ein ebenso schwieriges Problem wie jedes Zugeständnis, das sie eventuell machen müssen, um zu einer Übereinkunft zu gelangen.

Wenn man die andere Partei als „terroristische Vereinigung“ bezeichnet, so ist das gleichbedeutend damit, dass man sie für einen nichtlegitimen Partner hält – für Erpresser, denen man nicht nachgeben dürfe. Solche Organisationen von der „Liste der terroristischen Vereinigungen“ zu streichen und sie als Verhandlungspartner zu akzeptieren, ist in der Regel ein größeres Zugeständnis. Im Gegenzug erwartet die legitimierende Partei ein größeres Zugeständnis seitens der „ehemals terroristischen Vereinigung“. Zu diesem Kompromiss kommt es oft eher auf dem Weg zu Verhandlungen als während der Verhandlungen. Die Anerkennung eines bislang nicht anerkannten Todfeindes als legitimer Verhandlungspartner trägt dazu bei, den Feind zu vermenschlichen und ihn als Träger berechtigter Interessen anzuerkennen. Dazu bedarf es der Empathie – eines aufmerksamen Bemühens, die Interessen des Feindes aus seiner Perspektive nachzuvollziehen –, nicht aber der Sympathie (der Identifikation mit den Interessen des Feindes).

Das ist ein entscheidender Punkt. Verhandlungen sollen zu Kooperation führen. Wer nun die andere Seite als Verhandlungspartner akzeptiert, der erkennt an, dass die andere Seite der Kooperation würdig ist. Wenn ich mit Ihnen kooperiere, bin ich verpflichtet, nicht nur meinen eigenen Anteil, sondern unser beider Anteile zu vergrößern. Natürlich bin ich weiterhin an meinem Anteil interessiert, doch Kooperation bedeutet die Anerkennung der Tatsache, dass ich meinen Anteil nicht vergrößern kann, ohne gleichzeitig auch Ihren Anteil zu vergrößern. Wenn ich mich nach einem erbittert geführten Konflikt zur Kooperation entschließe, gebe ich etwas von meiner Streitlust auf, etwas von meinem Bemühen, Ihren Anteil zu schmälern. Das heißt jedoch nicht notwendig, dass ich es aufgebe, mit Ihnen zu konkurrieren, und

versuche, den Unterschied zwischen Ihrem und meinem Anteil zu vergrößern. Anders als der Geist des blutleeren Kompromisses ist der Geist des Vollblutkompromisses mehr als das bloße Streben nach Kooperation. Es ist unser beider gemeinsames Bemühen, die Konkurrenz, also den Unterschied zwischen uns, zu verringern.

Bei Verhandlungen sollten wir zwei Aspekte unterscheiden: Kompromisse hinsichtlich der Rahmenbedingungen von Verhandlungen und Kompromisse innerhalb der Verhandlungen, nachdem die Rahmenbedingungen einvernehmlich geklärt sind. Bei einem Vollblutkompromiss bezüglich der Rahmenbedingungen, der die Anerkennung des Anderen als eines legitimen Verhandlungspartners umfasst, wird der Andere weniger als Feind denn als Rivale behandelt. Bei einem Vollblutkompromiss innerhalb der Verhandlungen verringert sich das Maß an Rivalität. Bei einem Rivalen liegt die Betonung auf der Konkurrenz um dasselbe Objekt, bei einem Feind auf dem Bestreben, ihm zu schaden. Bei Verhandlungen geht es um einen Zankapfel, bei gewaltsam ausgeprägten Konflikten um den Versuch, dem Feind das Genick zu brechen. Bei Verhandlungen geht es nicht um die Frage, wie man aus einem Feind einen Freund, sondern wie man aus ihm einen Rivalen macht.

Den Kern jedes ernsthaften politischen Vollblutkompromisses bildet ein Streit, bei dem es nicht nur um Interessen im engeren Sinne des Wortes geht, sondern daneben auch um Prinzipien und Ideale (moralischer, politischer, ästhetischer oder religiöser Art). Gegenstand der Verhandlung ist bei solchen ernsthaften Auseinandersetzungen gelegentlich auch die Identität der beteiligten Parteien. Mit »Identität« meine ich nicht das Bild, das Andere von einer Gruppe haben, sondern deren Selbstbild. Zu einem ernsthaften Vollblutkompromiss gehört die Anerkennung nicht nur durch Andere, sondern auch durch sich selbst.

Ein fauler, das heißt verwerflicher politischer Kompromiss ist in meinen Augen eine Übereinkunft, die ein unmenschliches Regime, ein Regime der Grausamkeit und der Erniedrigung, etabliert oder stützt, also ein Regime, das Menschen nicht wie Menschen behandelt. Ich habe den Ausdruck „unmenschlich“ zur Kennzeichnung extremer Formen eines solchen Verhaltens benutzt. Grausames, brutales, barbarisches Verhalten ist jedoch nur ein Element der „Unmenschlichkeit“, wie ich sie hier verstehe. Ein weiteres ist die Erniedrigung und Demütigung. Erniedrigung bedeutet bereits, dass Menschen nicht wie Menschen behandelt werden, doch eine durch Grausamkeit intensivierte Erniedrigung ergibt „Unmenschlichkeit“.

Die Vorstellung eines unmenschlichen Regimes steht im Zentrum meines Verständnisses fauler Kompromisse. Der Kerngedanke lautet, wir sollten uns hüten, unmenschliche Regime zu etablieren oder zu stützen, und sei es auch nur passiv. Unmenschliche Regime zerstören die Grundlagen der Moral, die darauf basiert, dass wir Menschen wie Menschen behandeln. Die Moral bezieht sich auf zwischenmenschliche Beziehungen, wie sie allein aufgrund unseres Menschseins beschaffen sein sollten. Angriffe auf die Menschlichkeit untergraben somit das Kernprojekt der Moral. Um der Verteidigung der Moral willen landen wir daher schlussendlich bei einem strengen Gebot: Faule Kompromisse sind um jeden Preis zu vermeiden.

Mit dem Philosophischen Buchpreis möchte das fiph die Aufmerksamkeit auf drängende philosophische Gegenwartsfragen lenken und die Bemühungen zu ihrer Beantwortung fördern. Der Text stellt einen geringfügig bearbeiteten Auszug aus dem prämierten Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ (Berlin: Suhrkamp Verlag 2011) dar. Die Laudatio von Thomas M. Schmidt finden Sie auf S. 24.

Nachruf Peter Koslowski

Peter Koslowski (02.10.1952 bis 11.05.2012) war einer der beiden Gründungsdirektoren des fiph, hat dieses von 1987 bis 2001 geleitet und die inhaltliche Ausrichtung des Instituts lange Zeit bestimmt.



*Peter Koslowski (1952 – 2012),
Professor für Philosophie an der
Freien Universität Amsterdam
und Gründungsdirektor des fiph*

Mit dem unerwarteten Tod von Prof. Dr. Peter Koslowski in der Nacht zum 12. Mai 2012 ist nun die letzte der drei Persönlichkeiten verstorben, die für die Gründung und die erste Ausrichtung des fiph maßgeblich verantwortlich und gestaltend waren. Bischof Josef Homeyer (†2010), dem die Idee eines kirchlich inspirierten Forschungszentrums in Deutschland für gesellschaftlich wichtige Fragen schon in seiner Zeit als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz (1972-1983) ein Kernanliegen war, gewann mit Koslowski und Reinhard Löw (†1994) zwei unterschiedliche Persönlichkeiten und Denker, die mehr dank ihrer Unterschiedlichkeit als ihres gemeinsamen Werdegangs in der Lage waren, die Fundamente für die Realisierung dieser Vision zu legen. Während Löw sich vor allem Fragen widmete, die der Naturwissenschaft und der Technik entsprangen, wandte sich Koslowski vornehmlich Themen zu, die mit den Sozialwissenschaften und nicht zuletzt mit der Wirtschafts-ethik zusammenhingen. Die beiden ehemaligen Assistenten von Robert Spaemann teilten mit Homeyer die Überzeugungen, dass solche Fragen nur durch Grundlagenforschung zu erhellen seien und dass der christliche Glaube und dessen Bildungstraditionen einen Beitrag dazu leisten könnten und sollten. Die Wahl der Philosophie als Medium solcher Forschung drückte aber auch eine dritte Überzeugung aus, dass der Beitrag der Kirche sich weder in der theologischen Auslegung des eigenen Glaubensverständnisses noch in der Wiederholung bereits geläufiger Ein- und Ansichten erschöpfe. Für Peter Koslowski bedeuteten die Aufgaben der Grundlagenforschung nicht zuletzt die Einschreibung von vielfältigen Teilfragen in umfassendere, noch zu erschließende Perspektiven.

Peter Koslowskis Aufmerksamkeit auf Gesamtperspektiven zeigte sich auch in seiner praktischen Tätigkeit als Gründungsdirektor. Er betrachtete das fiph als eine Art Gesamtkunstwerk, das er durch die Erfindung und Entfaltung von internen Strukturen, Gremien und Satzungen, aber auch durch die sichtbare Gestaltung von Gebäuden und Räumen sowie durch die externe Kommunikation in Tagungen, Bücherreihen und Publizistik etablieren wollte. Kulturphilosoph in seinem Sinne zu sein hieß auch, Kulturschaffender zu sein. Was in den ersten zehn Jahren des fiph gewachsen ist, ließ fast immer auch seine Handschrift erkennen.

Die Wahl des Forschungsthemas „Gnosis und Gnostizismus im Denken Franz von Baaders“ war teils die Fortsetzung von Koslowskis Interesse an der Wirkungsgeschichte des Idealismus im 19. Jahrhundert, teils dessen Überbietung. Wenn Philosophen nicht allein daran zu messen sind, welche Probleme sie lösen, sondern auch daran, mit welchen Problemen sie ringen und welche sie sichtbar machen (indem sie Diskussionen auslösen), so fand Koslowski in der Wahl der Problematik Gnosis und Gnostizismus die Quelle vieler weiterer Zugänge zu philosophischen Debatten. Die Postmoderne-Diskussion, aber auch den Diskurs der Religionen verstand Koslowski im Kontext seines Grundthemas.

Die Spannung zwischen Teilfragen und Gesamtkontext sowie sein Sinn für die brisanten Fragen der Gesellschaft haben Koslowski dazu befähigt, Nachdenken nicht nur innerhalb des fiph zu veranlassen, sondern auch in einem breiten gesellschaftlichen Umfang. Das gilt besonders – aber nicht nur – für die Grundfragen wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Koslowskis Verdienst als Auslöser von Diskussionen lässt sich an der beeindruckenden Anzahl der von ihm organisierten und publizierten Tagungen, Reihen und Sammelbände messen. Dass die von Koslowski vorgelegten Lösungen nicht bei jedem Zustimmung fanden, dass sie auch öfter nicht-gängigen Wegen gefolgt sind, ohne je debattenscheu zu sein, liegt in der Aufgabe eines Forschungsinstituts.

Prof. Dr. Richard Schenk OP,
Präsident der Katholischen
Universität Eichstätt-Ingolstadt,
von 1991 bis 2000 Direktor am fiph

Wir Kosmopoliten



Kwame Anthony Appiah ist Professor für Philosophie an der Princeton University (USA).

Der Begriff des Kosmopoliten geht mindestens bis auf die Kyniker des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zurück, die den Ausdruck „Bürger des Kosmos“ prägten. Die Formulierung war als Paradoxon gedacht und brachte die allgemeine Skepsis der Kyniker gegenüber Sitte und Tradition zum Ausdruck. Der Bürger – *politēs* – gehörte einer bestimmten Polis an, einer Stadt, der er Loyalität schuldete. Der Kosmos war die Welt, nicht im Sinne der Erde, sondern des Universums. Der Begriff des Kosmopolitismus stand daher ursprünglich für eine Ablehnung der herkömmlichen Auffassung, wonach jeder zivilisierte Mensch einer der vielen Gemeinschaften angehört.

Der Gedanke wurde dann ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert von den Stoikern aufgegriffen und weiter ausgearbeitet. Die weitere Karriere des Kosmopolitismus war durchaus exquisit. Er stand Pate bei einigen der großen moralischen Errungenschaften der Aufklärung, darunter der Menschenrechtserklärung von 1789 und Immanuel Kants Werk, das einen „Bund der Nationen“ vorschlug. 1788 schrieb Christoph Martin Wieland – der einmal der deutsche Voltaire genannt wurde – in seinem Journal *Teutscher Merkur* in einer charakteristischen Ausdrucksform des Ideals: Kosmopoliten „betrachten alle Völker des Erdbodens als ebensoviele Zweige einer einzigen Familie, und das Universum als einen Staat, worin sie mit unzähligen anderen vernünftigen Wesen Bürger sind, um unter allgemeinen Naturgesetzen die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, indem jedes nach seiner besonderen Art und Weise für seinen eigenen Wohlstand geschäftig ist“. Und Voltaire selbst – den leider niemals jemand den französischen Wieland genannt hat – sprach beredt von der Pflicht, jene Menschen zu verstehen, mit denen wir unseren Planeten teilen, wobei er diese Notwendigkeit ausdrücklich mit unserer weltweiten wechselseitigen ökonomischen Abhängigkeit verband.

Im Begriff des Kosmopolitismus sind also offenbar zwei Stränge ineinander verwoben. Der eine ist der Gedanke, dass wir Pflichten gegenüber anderen Menschen haben, die über die Blutsverwandtschaft und selbst über die formalen Bande einer gemeinsamen Staatsbürgerschaft hinausgehen. Der zweite Strang ist die Vorstellung, dass wir nicht nur den Wert menschlichen Lebens schlechthin, sondern des einzelnen menschlichen Lebens ernst nehmen müssen, das heißt, dass wir uns für die praktischen Tätigkeiten und Glaubensüberzeugungen interessieren sollten, durch die das Leben des Einzelnen erst seine Bedeutung erhält. Der Kosmopolit weiß: Die Menschen sind verschieden, und wir können aus diesen Unterschieden viel lernen. Da so viele menschliche Möglichkeiten es wert sind, erkundet zu werden, erwarten wir nicht und wünschen auch nicht, dass alle Menschen oder alle Gesellschaften sich in Richtung einer einzigen Lebensweise entwickeln.

Kosmopoliten gehen davon aus, dass es im Wortschatz der wertenden Sprache aller Kulturen ausreichende Überschneidungen gibt, um den Beginn eines Gesprächs zu ermöglichen. Aber im Unterschied zu manchen Universalisten unterstellen sie nicht, dass wir alle zu übereinstimmenden Auffassungen gelangen könnten, wenn wir nur denselben Wortschatz hätten. Auch wenn man in Japan vielleicht anderer Ansicht ist, wissen doch fast alle Amerikaner, was es heißt, höflich zu sein – ein äußerst dichter Begriff. Das heißt jedoch nicht, dass wir nicht unterschiedlicher Meinung über die Frage sein könnten, ob ein bestimmtes Verhalten höflich ist oder nicht.

Höflichkeit ist ein wertender Ausdruck aus dem Bereich der Manieren, der uns in der Regel weniger ernst erscheint als die Moral. Streitigkeiten dieser Art entzündeten sich jedoch auch an der Verwendung eindeutig ethischer Begriffe – wie „tapfer“ – und zentraler moralischer Kategorien – wie „Grausamkeit“. Wie die meisten Ausdrücke für Tugenden und Laster sind „Mut“ und „Grausamkeit“ in der Sprache der Philosophen Begriffe mit „offener Textur“, das heißt, zwei Menschen, die beide wissen, was diese Begriffe bedeuten, können dennoch unterschiedlicher Auffassung sein, ob sie auf einen bestimmten Fall anzuwenden seien (vgl. Herbert L. A. Hart: *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt am Main 1973).

Vor einigen Jahren verabschiedete eine internationale Versammlung religiöser Führer eine „universelle Deklaration einer globalen Ethik“. Die Mahnungen dieses Glaubensbekenntnisses hatten etwas von jenen Horoskopen, die wunderbar präzise wirken, aber so unscharf gehalten sind, dass jeder darin etwas findet. „Wir müssen uns jeder Art sexueller Unmoral enthalten“: Ein schöner Gedanke, sofern wir nicht unterschiedlicher Auffassung sind, was als sexuelle Unmoral zu gelten hat. „Wir müssen jegliche Form der Unterdrückung und Misshandlung hinter uns lassen“: Aber Gesellschaften, die in unseren Augen Frauen unterdrücken und misshandeln, dürften sich selbst wohl kaum in dieser Beschreibung erkennen. Sie sind vielmehr der festen Überzeugung, dass sie auf diese Weise die Ehre und die Keuschheit der Frauen schützen.

Und so verhält es sich selbst mit unseren wichtigsten Werten. Ist es grausam, Vieh im Schlachthaus zu töten, wo die noch lebenden Tiere das Blut der toten riechen können? Oder Kinder zu schlagen, um ihnen beizubringen, wie man sich verhält? Nicht dass wir für eine positive oder negative Antwort auf solche Fragen keine Argumente beibringen könnten. Wenn wir keine Übereinstimmung erzielen sollten, dann nicht immer nur deshalb, weil einer von uns den betreffenden Wert nicht richtig versteht. Wenn wir wertende Begriffe auf neue Fälle anwenden, benötigen wir Urteilsvermögen und Unterscheidungsfähigkeit. Oft gehört es sogar zu unserem Verständnis solcher Begriffe, dass über ihre Anwendung gestritten werden muss. Sie sind, um es nochmals im philosophischen Jargon zu sagen, *ihrem Wesen nach bestreitbar*.

Es lassen sich drei Arten von Meinungsverschiedenheiten über Werte unterscheiden: Wir besitzen keinen gemeinsamen Wortschatz im Bereich wertender Begriffe; wir legen denselben Begriffen unterschiedliche Bedeutung bei; und wir gewichten dieselben Werte verschieden. Alle diese Probleme scheinen am ehesten aufzutreten, wenn die Diskussion zwischen Menschen aus verschiedenen Gesellschaften erfolgt. Die wertende Sprache teilen wir meist mit unseren Nachbarn, wie Sie wahrscheinlich denken. Und auch wenn Wertungen sich grundsätzlich in Frage stellen lassen, dürfte in der Regel mit tieferen Meinungsverschiedenheiten zu rechnen sein, wenn Menschen aus unterschiedlichen Kulturen versuchen, zu einer gemeinsamen Bewertung zu gelangen. Vielleicht sind Sie und ich nicht immer einer Meinung über die Frage, was höflich ist. Aber in diesem Fall beziehen sich unsere Meinungsverschiedenheiten immerhin auf den gemeinsamen Begriff der Höflichkeit. Andere Gesellschaften haben Worte, die etwa dieselbe Funktion erfüllen wie unser Ausdruck „höflich“, ergänzt vielleicht um den Gedanken der „guten Manieren“, aber eine zusätzliche Ebene an Unterschieden resultiert aus der Tatsache, dass dieser Wortschatz dichter wertender Begriffe in ganz andere Lebensweisen eingebettet ist. Und schließlich wissen wir, dass Gesellschaften sich auch in der Gewichtung verschiedener Werte voneinander unterscheiden können.

In der arabischen Welt sowie in Mittel- und Südasien gibt es Gesellschaften, in denen Männer glauben, dass ihre Ehre von der Keuschheit ihrer Schwestern, Töchter und Ehefrauen abhängt. Auch bei uns fühlen Männer sich beschämt und entehrt, wenn ihre Frau oder ihre Tochter vergewaltigt wird. Aber wenn sie nicht gerade aus Gesellschaften kommen, in denen Ehre eine große Rolle spielt, sehen sie die Lösung meist nicht in der Bestrafung dieser Frauen. Auch wir haben das Gefühl, dass von den Leistungen unserer Verwandten ein wenig Glanz auf uns fällt, und wir wissen, dass mit der Ehre auch die Möglichkeit der Scham erwächst. Doch die Familienehre ist für uns heute nicht mehr so bedeutsam, wie sie es für andere zweifellos war und ist. Deshalb können Sie zu dem Schluss gelangen, kulturübergreifende Gespräche über Werte müssten unvermeidlich im Dissens enden. Und vielleicht befürchten Sie auch, solche Gespräche schürten eher den Konflikt, als dass sie für größeres wechselseitiges Verständnis sorgten.

Dieser Schluss ist in dreierlei Hinsicht problematisch. Erstens können wir einer Meinung sein, *was* zu tun sei, ohne deshalb einer Meinung zu sein, *warum* es zu tun sei. Zweitens übertreiben wir gern die Bedeutung vernünftiger Argumente bei der Herstellung eines Konsenses in Wertfragen. Und drittens entstehen die meisten Konflikte gar nicht aus divergierenden Werten.

Bei den Asante wird der Inzest, wie Sie sicher gerne hören werden, als *akywadee* verdammt. Sie werden sicher mit einem Asante in der Ansicht übereinstimmen, dass Inzest falsch ist, auch wenn Sie dessen Begründung nicht akzeptieren. Wenn ich Diebstahl verhindern möchte, braucht es mich nicht zu interessieren, dass der eine sich des Diebstahls enthält, weil er an die Goldene Regel glaubt; der andere, weil dies seinem Verständnis persönlicher Integrität widerspricht; und ein Dritter, weil er glaubt, Gott missbillige solches Tun.

Es gibt keine von allen geteilte Antwort – und der entscheidende Punkt liegt darin, dass es sie auch gar nicht geben muss. Wir können miteinander leben, ohne uns über die Werte zu einigen, die ein gutes Zusammenleben ermöglichen, denn in den meisten Fällen können wir uns darüber einigen, was getan werden soll, ohne dass wir uns darüber einigen müssten, warum es richtig ist.

Wenn ich sage, wir sollten etwas über Menschen an anderen Orten lernen und uns für ihre Kultur, ihre Argumente, ihre Irrtümer und ihre Leistungen interessieren, dann nicht deshalb, weil wir damit zu einem Konsens gelangten, sondern weil es uns hilft, uns aneinander zu gewöhnen. Wenn dies das Ziel ist, braucht es uns gar nicht zu stören, dass es so viele Möglichkeiten für Meinungsverschiedenheiten im Blick auf Werte gibt.

Ich bin Philosoph. Ich glaube an die Vernunft. Aber ich habe in meinem Leben als Hochschullehrer und Forscher gelernt, dass selbst die klügsten Menschen sich nicht leicht durch Vernunft umstimmen lassen – nicht einmal in den kopflastigsten Disziplinen. Außerhalb der akademischen Welt bemühen sich viele Menschen nicht einmal darum, vernünftig zu *erscheinen*. Es gibt, wie gesagt, kaum eine Garantie dafür, dass Gespräche zu einer Übereinstimmung in Denken und Fühlen führen. Aber es wäre ein Irrtum, wenn wir meinten, in Gesprächen ginge es darum, Andere zu überzeugen, und sie verliefen ähnlich einer Debatte, in der Punkte für und gegen eine These gesammelt werden. Oft genug gilt, was Faust gesagt hat: Im Anfang war die Tat. Nicht Prinzipien, sondern praktische Handlungen befähigen uns, in Frieden zusammenzuleben. Gespräche über Grenzen der nationalen, religiösen oder sonstigen Identität hinweg beginnen mit jenem fantasievollen Sich-Einlassen, das wir erleben, wenn wir einen Roman lesen oder einen Film ansehen oder ein Kunstwerk betrachten, das von einem anderen Standort zu uns spricht. Deshalb benutze ich den Ausdruck „Gespräch“ nicht nur im buchstäblichen Sinne von „Konversation“, sondern auch als Metapher für das Bemühen, sich auf die Erfahrungen und Ideen anderer Menschen einzulassen. Und ich betone hier die Rolle der Fantasie, weil solch eine Begegnung, richtig ausgeführt, einen Wert an sich darstellt. Ein Gespräch muss nicht zu einem Konsens über irgendetwas führen und schon gar nicht über Werte. Es genügt, wenn das Gespräch den Menschen hilft, sich aneinander zu gewöhnen.

Als Anknüpfungspunkt für kulturübergreifende Gespräche dienen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gesprächspartnern. Das brauchen keine Universalien zu sein. Es genügt, wenn die am Gespräch Beteiligten sie gemeinsam haben. In aller Welt gibt es Menschen, die sich für Astrologie oder Insekten oder die Geschichte des Krieges oder für Zenons Paradoxon begeistern. Keines dieser Interessen ist eine menschliche Universalie. Wenn wir genügend Gemeinsamkeiten gefunden haben, bietet sich die weitere Möglichkeit, sich an der Entdeckung von Dingen zu erfreuen, die wir nicht gemeinsam haben. Darin liegt ein Teil des Gewinns, den kosmopolitische Neugier uns eintragen kann. Wir können voneinander lernen. Oder wir können uns einfach von alternativen Möglichkeiten des Denkens, Fühlens und Handelns faszinieren lassen.

Das Problem der kulturübergreifenden Kommunikation kann in der Theorie unendlich schwierig erscheinen, wenn wir abstrakt versuchen, Fremde zu verstehen. Aber die Anthropologie hat uns eines gelehrt: Wenn der Fremde nicht mehr imaginär, sondern mit seinem menschlichen und sozialen Leben ganz real und präsent ist, kann es sein, dass Sie ihn mögen oder nicht mögen, dass Sie mit ihm übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, doch wenn Sie es beide wollen, werden Sie einander am Ende auch verstehen.

Der Text ist ein geringfügig bearbeiteter Auszug aus dem Buch „Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums“ (München: Verlag C.H. Beck 2007).

Wie Sie uns erreichen

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover ist vom Hauptbahnhof aus leicht zu Fuß zu erreichen (15 Minuten): Vom Hauptbahnhof halb rechts (rechts am Kaufhof vorbei) in die Schillerstraße. In der Georgstraße halb rechts bis Steintor, dort halb links in die Münzstraße, die in die Goethestraße übergeht. Nach der Leine-Brücke rechts (Brühlstraße). Nach weiterer Leinebrücke links in die Anderstente Wiese.

Das FIPH ist das Gebäude mit weiß-rosa Streifen an der Ecke Gerberstraße/Andertente Wiese.



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Gerberstraße 26
30169 Hannover
Fon (05 11) 1 64 09-30
Fax (05 11) 1 64 09-35
kontakt@fiph.de
www.fiph.de

Um Ihnen einen besseren Überblick über unsere Veranstaltungen zu ermöglichen, haben wir eine Terminübersicht für Sie zusammengestellt:

fiph-Terminübersicht Winter 2012/2013

15.–17.10.

Nicht öffentliche Tagung:
„Philosophie der Andersheit“
in Kooperation mit der
Rice University (USA)

Mi 14.11.

Beginn der öffentlichen Vorlesung:
Sozialphilosophische Perspektiven zu
Beginn des 21. Jahrhunderts: „Philo-
sophie der Humanität“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Do 15.11.

Beginn Forschungsseminar
„Philosophy of Race and Otherness“
(11:15 Uhr)

Vortrag Prof. Dr. Jürgen Manemann
zum Welttag der Philosophie:
„Was ist das – die Philosophie?“
(18:00 Uhr)

Mi 21.11.

Vorlesung Sozialphilosophische Per-
spektiven: „Philosophie der Anerken-
nung“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Di 27.11.

fiph-Fellows I
Vortrag Christian Rößner:
„Philosophie als Passion. Eine
Einführung in das Denken von
Emmanuel Levinas“
(18:00 Uhr)

Mi 28.11.

Vorlesung Sozialphilosophische Per-
spektiven: „Philosophie der Würde“
(Manemann)
(19:30 Uhr)

Di 04.12.

Vortrag Dr. Wolfgang Gleixner:
„Phänomenologie des Traums und
des Träumens“
(18:00 Uhr)

Mi 05.12.

Vorlesung Sozialphilosophische Per-
spektiven: „Philosophie der Individuali-
tät“ (Bohlken)
(19:30 Uhr)

Mi 12.12.

Vorlesung Sozialphilosophische Per-
spektiven: „Philosophie der Gemein-
schaft“ (Bohlken)
(19:30 Uhr)

Mi 19.12.

Ende Vorlesung: Sozialphiloso-
phische Perspektiven:
„Philosophie des Kosmopolitismus“
(Bohlken)
(19:30 Uhr)

Di 22.01.

fiph-Fellows II

Vortrag Parwez Ghafoori:
„Rekonstruktion der islamischen
Philosophie zwischen Moderne und
Tradition: Einführung in das Denken
Muhammad Iqbal“
(18:00 Uhr)

Fr 01.02.

Tagung „Wirtschaftsanthropologie –
warum und wozu?“
Weltethos-Institut Tübingen

08.-10.02.

6. Berliner Kolloquium Junge Religi-
onsphilosophie.
„Gott oder Natur. Perspektiven nach
Spinoza“
Katholische Akademie in Berlin

Di 12.02.

fiph-Fellows III

Vortrag Prof. Dr. Felix Ekardt:
„Grenzen des Wachstums – Grenzen
ökonomischen Denkens“
(18:00 Uhr)

fiph Ausblick

LEKTÜREKURS

Von Oktober 2012 bis Februar 2013 führt Dr. Wolfgang Gleixner am fiph montags ein offenes Lektürekolloquium zu Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien als Philosophie der Existenz“ durch.

Die Duineser Elegien gelten zu Recht als eines der bedeutendsten Werke deutschsprachiger Dichtung. Rilke kann in einem Atemzug mit Friedrich Hölderlin und Georg Trakl genannt werden. Rilke ist – so Romano Guardini – der differenzierteste Dichter der endenden Neuzeit. Das Interesse an den Elegien war von Anfang an groß. Kaum eine andere Dichtung wird von einer solchen Vielzahl von Kommentaren und Interpretationen begleitet. Erstaunlich ist, dass dabei nur selten ausdrücklich die philosophische Bedeutung der Elegien gesehen worden ist. (Heidegger, Guardini, Bollnow sind bedeutende Ausnahmen). Rilkes „Philosophieren“ ist eine (in einem ausdrücklichen Wortverständnis) „Phänomenologie der Existenz“. Die Elegien sind auch philosophisch eine schwierige Dichtung. Das liegt zum einen daran, dass wir uns mit unserem historisch vorgebildeten neuzeitlichen Begriff der Philosophie nur schwer zurechtfinden; zum anderen daran, dass es uns Rilke selbst schwer macht. Seine Arbeitsweise beschreibt er als auf das Letzte und Äußerste „zustürzend“. Nur das letztgewonnene Resultat interessiert ihn – ein Philosophieren in dunklen und endzeitlichen Bildern. Rilkes „Philosophieren“ ist auf eigenartige Weise eine ästhetische Gestaltung einer Hoffnung angesichts einer als Endzeit empfundenen Epoche.

Termine: 22. und 29. Oktober
12., 19. und 26. November
03., 10. und 17. Dezember
07. und 21. Januar
04. und 11. Februar
Uhrzeit: 11:15-12:45 Uhr

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover
Anmeldung: (0511) 1 64 09 10

FORSCHUNGSSEMINAR

Philosophy of Race and Otherness

Vom 08. November bis zum 06. Dezember 2012 findet donnerstags von 11:15 bis 12:45 Uhr am fiph ein neues Forschungsseminar statt.

Zur Intensivierung des wissenschaftlichen Austausches unter den Fellows, Mitarbeitern/innen des Forschungsinstituts sowie externen Wissenschaftlern bietet das fiph unter der Leitung von Prof. Dr. Jürgen Manemann ein Forschungsseminar an. In diesem Seminar wird neueste Literatur zu einem aktuellen Forschungsfeld gelesen und diskutiert. Das Thema für das Wintersemester lautet „Philosophy of Race and Otherness“. Wissenschaftler/innen, die zu diesem Thema arbeiten oder sich dafür interessieren, sind herzlich eingeladen, an dem Seminar teilzunehmen. Die Texte werden vor Beginn an alle Teilnehmer/innen verschickt.

Termine: Do., 08.11.2012
Do., 15.11.2012
Do., 22.11.2012
Do., 29.11.2012
Do., 06.12.2012

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover
Anmeldung unter: bohlken@fiph.de

FORSCHUNGS- KOLLOQUIUM

Vom 10. Januar bis zum 07. Februar 2013 findet donnerstags von 11:15 bis 12:45 Uhr ein Forschungskolloquium statt, in dem wissenschaftliche Projekte vorgestellt werden, die am fiph bearbeitet werden.

Zum wissenschaftlichen Austausch über die Projekte der Fellows, der Mitarbeiter/innen und externer Wissenschaftler/innen findet unter der Leitung von Eike Bohlken und Jürgen Manemann ein Forschungskolloquium statt. Externe Wissenschaftler, die aktuelle eigene Projekte vorstellen und/oder an den anderen Präsentationen teilnehmen möchten, sind herzlich zum Kolloquium eingeladen.

Termine: Do., 10.01.2013
Do., 17.01.2013
Do., 24.01.2013
Do., 31.01.2013
Do., 07.02.2013
Do., 14.02.2013

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover
Anmeldung unter: bohlken@fiph.de

ÖFFENTLICHE VORLESUNG

Sozialphilosophische Perspektiven zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Vom 14. November bis zum 19. Dezember 2012 werden Jürgen Manemann und Eike Bohlken mittwochs von 19:30 bis 21:00 Uhr im Vortragsraum des fiph eine Vorlesung über zentrale Themenfelder einer aktuellen Sozialphilosophie halten.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts sind wir mit Erfahrungen der Auflösung individueller, sozialer, politischer, kultureller und religiöser Selbstverständlichkeiten konfrontiert. Die Frage drängt sich auf, wie wir unser Zusammenleben noch garantieren können. Angesichts dieser Situation sollen neue sozialphilosophische Perspektiven vorgestellt und diskutiert werden.

14.11.2012 Philosophie der Humanität
(Jürgen Manemann)

21.11.2012 Philosophie der Anerkennung
(Jürgen Manemann)

28.11.2012 Philosophie der Würde
(Jürgen Manemann)

05.12.2012 Philosophie der Individualität
(Eike Bohlken)

12.12.2012 Philosophie der Gemeinschaft
(Eike Bohlken)

19.12.2012 Philosophie des Kosmopolitismus
(Eike Bohlken)

Ort: Vortragsraum des fiph, Gerberstraße 26,
30169 Hannover, Eintritt frei

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows



Auch in diesem Wintersemester präsentieren unsere Fellows Teile ihrer Forschungsprojekte am fiph.

27.11.2012: Christian Rößner: „Philosophie als Passion. Eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas“.

Emmanuel Levinas ist der Philosoph des 20. Jahrhunderts: 1906 in Kaunas (Litauen) als Sohn jüdischer Eltern geboren, starb er 1995 in Paris, nach einem langen Leben in diesem viel zu langen Jahrhundert, dessen Leidensgeschichte sein Denken in eine Mitleidenschaft zieht, die sich als Ethik des Anderen artikuliert. Dass die passionierte Frage nach der Ethik gleichwohl keine bloße Mitleidsmoral postuliert, möchte der Vortrag dadurch plausibilisieren, dass er im Blick auf die phänomenologische Prägung von Levinas' Philosophie diese vielmehr als eine quasi-transzendente Genealogie moralischer Subjektivität vorzustellen versucht.

22.01.2013: Parwez Ghafoori: „Rekonstruktion der islamischen Philosophie zwischen Moderne und Tradition: Einführung in das Denken Muhammad Iqbals“.

Der in Indien geborene Philosoph und Dichter Muhammad Iqbal (1877–1938) gehört zu den wichtigsten Vertretern der modernen islamischen Philosophie. Als ein in der islamischen Geistes- und Kulturtradition tief verwurzelter und in Europa universitär ausgebildeter Philosoph stellt Iqbal am Anfang des 20. Jahrhunderts mit großer Eindringlichkeit die Frage nach der Seinsweise des Menschen unter den Bedingungen der Moderne, mit deren Beantwortung er die Wende zum Subjekt vollzieht. Der Vortrag wird zentrale Aspekte von Iqbals Subjektdenken vorstellen und kritisch diskutieren.

12.02.2013: Felix Ekdardt: „Grenzen des Wachstums – Grenzen ökonomischen Denkens“.

Vor einer ganzen Reihe von Hintergründen gibt es seit kurzem wieder – oder vielleicht erstmals wirklich – eine Debatte über den Wachstumsgedanken. Die Idee eines stetigen Wachstums ist seit Jahrzehnten ein zentrales Leitbild okzidentaler Gesellschaften. Jedoch spricht langfristig einiges dafür, dass das Wachstumsparadigma an ein Ende gerät. Ebenso deuten aktuelle Problemlagen – wie die Finanzkrise oder der Klimawandel – darauf hin, dass gar das gängige ökonomische Denken insgesamt in einer Krise zu sein scheint. Dies lenkt den Blick auf einige (auch) philosophische Inkonsistenzen des (vorherrschenden?) ökonomischen Denkens, denen sich der Vortrag widmet.

Ort: Vortragsraum des fiph, Gerberstraße 26,
30169 Hannover,

Uhrzeit: 18:00-19:30 Uhr, Eintritt frei

VORTRAG

Phänomenologie des Traums und des Träumens

Am Dienstag, den 04. Dezember 2012, von 18:00 bis 19:30 Uhr wird fiph-Referent Wolfgang Gleixner einen Vortrag über den Traum-Diskurs in der Philosophie halten.

Sigmund Freud – so wird gesagt – habe erstmalig auf die Bedeutung der Träume aufmerksam gemacht. Das ist falsch. Der



Wolfgang Gleixner ist Wissenschaftlicher Referent am fiph sowie Coach und Organisationsberater.

Traum und das Träumen waren immer schon im Blick der Literatur, der Philosophie und der Theologie. Allerdings hat Freud – gegen den Naturalismus des 19. Jahrhunderts – dem Träumen wieder eine zentrale psychologische Bedeutung eingeräumt.

Dass der Traum auch ein philosophisches Thema ist, haben uns die phänomenologisch orientierten ‚Psychiater‘ Ludwig Binswanger und Medhard Boss gezeigt. Phänomenologisch gesehen bin ich selbst der Traum in und mit meiner existenziellen Gestimmtheit. Gegen alle naturalistischen Vorstellungen und psychoanalytischen Positionen hält ein phänomenologischer Traum-Diskurs daran fest: Der Traum ist weder ein bloß physiologisch zufälliges Geschehen noch irgendeine geheimnisvolle Botschaft aus einem (noch geheimnisvolleren) Unbewussten. Er ist vielmehr eine Weitung des Bewusstseins der Existenz durch eine bilderreiche Reflexion der Tiefen-Stimmung der Existenz.

Ort: Vortragsraum des fiph, Gerberstraße 26,
30169 Hannover, Eintritt frei

TAGUNG

Wirtschaftsanthropologie – warum und wozu?

Am Freitag, den 01. Februar 2013, veranstaltet das fiph in Kooperation mit dem Institut für Sozialstrategie (Berlin) auf Initiative von Prof. Dr. Ulrich Hemel eine Forschungstagung zum Thema „Wirtschaftsanthropologie“ am Weltethos-Institut in Tübingen.

Die gegenwärtige Wirtschafts- und Finanzkrise hat auch das Menschenbild der Wirtschaft, den rational agierenden *homo oeconomicus*, erschüttert. Zu fragen ist nach der Alternative: Wer ist der Mensch, wenn er denn wirtschaftlich handelt? Erforderlich ist die Be-

gründung und Ausgestaltung einer neuen Disziplin, der Wirtschaftsanthropologie.

Die Tagung findet am Weltethos-Institut in Tübingen unter Mitwirkung dessen neuen Direktors, Prof. Dr. Claus Dierksmeier, statt. Interessenten aus allen geistes-, verhaltenswissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fachrichtungen können sich für eine Teilnahme bewerben. Diese ist kostenlos; Anreise und Unterkunft müssen selbst getragen werden.

Anmeldung über: wittkamp@fiph.de

KOLLOQUIUM

6. Berliner Kolloquium Junge Religions- philosophie. Gott oder Natur. Per- spektiven nach Spinoza

Vom 08. bis 10. Februar 2013 veranstaltet die Katholische Akademie in Berlin e.V. in Kooperation mit dem fiph und der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilo-

sophie das 6. Kolloquium Junge Religionsphilosophie in Berlin. Als Referenzpunkt dient dieses Jahr Baruch Spinoza. Den öffentlichen Eröffnungsvortrag hält der Philosoph Martin Saar am 08. Februar unter dem Titel: „Streit der Autoritäten: Spinoza über Gott, Natur und Wissen“.



Das 6. Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie wendet sich einer der Kernfragen moderner Religionsphilosophie zu, nämlich der Frage, welche Rolle *Gott* und welche Rolle *Natur* in einem philosophischen und theologischen Verständnis der Welt und unseres Lebens in ihr zukommen. Die Debatten über den Naturalismus, über Gentechnik und ihre ethische Betrachtung, ja generell zum Verhältnis von Machbarkeit und Gegebenheit in den verschiedenen Perspektiven von Anthropologie,

Bio-, Kultur- und Sozialwissenschaften scheinen – verkürzt – immer wieder auf die Entscheidung *Gott oder Natur* hinauszulaufen.

Call for Papers

Gemäß seiner Tradition nimmt das Kolloquium das Themenfeld von einem Klassiker der Philosophiegeschichte aus in Angriff. In diesem Jahr ist Baruch Spinoza dieser Klassiker.

Gefragt sind Beiträge zu grundlegenden Fragen des Theismus und Naturalismus, zu den Schriften von Spinoza, die sich mit dem Thema des Kolloquiums in eine fruchtbare Spannung setzen lassen, zu Einzeldebatten in den Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften, die die religionsphilosophische Perspektive der Titelfrage befruchten, oder zu Perspektiven, die ausschließende Gegenüberstellungen überwinden wollen.

Weitere Informationen zum Call for Papers (Einsendeschluss 15. November 2012) und zur Anmeldung finden Sie auf den Websites der Katholischen Akademie in Berlin und des fiph:

www.katholische-akademie-berlin.de
www.fiph.de

Ort: Katholische Akademie in Berlin
Hannoversche Str. 5, 10115 Berlin



DRELLS BUCHEMPFEHLUNG

Gegenwärtige Zukunft



Volker Drell
ist Wissenschaftlicher
Mitarbeiter am fiph
und betreut dort u.a.
die Bibliothek.

Norberto Bobbio (1909-2004) gehörte zu den großen öffentlichen Intellektuellen Italiens. Als Universitätsprofessor, tagespolitischer Kommentator und schließlich Senator auf Lebenszeit war er in der Öffentlichkeit sehr präsent. Sein Aufsatz über die Zukunft der Demokratie von 1984 – also vor dem Fall der Mauer, der Diagnose der Postdemokratie und der Krise des Finanzsystems – ist bis heute sehr lesenswert. Ausgehend von seiner Minimaldefinition der Demokratie (hohe Anzahl der Entscheidenden, Gültigkeit der Mehrheitsregel, Abstimmung echter Alternativen) markiert er mit seiner charakteristischen sprachlichen Klarheit die notwendigen Enttäuschungen, die mit den ursprünglichen Versprechen der Demokratie einhergingen und -gehen, etwa den Fortbestand von Oligarchien und Interessengruppen, die Begrenzung des demokratischen Raums und die zunehmende Bedeutung einer kleinen Gruppe von Experten. Er gibt so einen Fokus, der es ermöglicht, sich auf die Verteidigung des Kerns der demokratischen Regierungsform zu konzentrieren, anstatt unerfüllbare Wunschvorstellungen neu aufleben zu lassen. Zugleich verdeutlicht er trotz aller Einschränkungen die Leistungen der Demokratie, für deren Erhalt der persönliche Einsatz lohnt. Somit kann man den Text zwar nicht als Apologie der bestehenden, aber doch als Wertschätzung einer funktionierenden Demokratie begreifen.

Da das Bändchen neben einer Einleitung Otto Kallscheuers die Aufsätze über „Ethik und Politik“ sowie „Lob der Sanftmut“ und eine hilfreiche Auswahlbibliografie enthält, eignet es sich zudem sehr für einen ersten Zugang zum kaum überschaubaren, sehr reichen Gesamtwerk Bobbios.



Norberto Bobbio:
Ethik und Zukunft des Politischen,
herausgegeben und mit
einem Vorwort von Otto
Kallscheuer
Berlin: Wagenbach 2009,
139 Seiten, 10,90 Euro.

P O R T R Ä T



Felix Ekardt

ist Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Rostock und Leiter der Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik in Leipzig. Von Oktober 2012 bis September 2014 ist er als Fellow am fiph.

Von den Ausbildungsabschlüssen her bin ich Jurist, Soziologe, Rechtsphilosoph und Religionswissenschaftler. Von der Promotion und Habilitation her bin ich letztlich primär transdisziplinärer geisteswissenschaftlicher Nachhaltigkeitsforscher. Ich bin Gründer und Leiter der Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik in Leipzig sowie seit 2009 Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Rostock (vorher seit 2002 an der Universität Bremen). Die Forschungsstelle widmet sich der Grundlagenforschung und Politikberatung zu Fragen von Nachhaltigkeit, Gerechtigkeit, Menschenrechten, Governance, Klimaschutz, Landnutzung und Welthandel. Wir haben dazu zahlreiche Projekte für öffentliche und gemeinnützige Auftraggeber auf EU-, Bundes- und Landesebene

bearbeitet, unter anderem für Bundestag, BMU, BMBF, UBA und für diverse Verbände und Stiftungen, wobei unser Fokus nicht auf „Auftragsforschung“ im eigentlichen Sinne liegt, sondern vielmehr auf kritische, zuweilen sehr unbequeme Analysen gerichtet ist.

Ich bin ferner regelmäßiger Autor einiger überregionaler Tageszeitungen (SZ, FR, FTD, Capital, TAZ u.a.) und Mitglied verschiedener Sachverständigenkommissionen, außerdem Herausgeber dreier interdisziplinärer Nachhaltigkeits-Schriftenreihen sowie Mitherausgeber des Jahrbuchs Nachhaltige Ökonomie. Ein wesentlicher Teil meiner Arbeit sind ferner Vorträge (national und international) im Rahmen diverser Fachwissenschaften sowie in politischen und zuweilen populären Kontexten. Näheres hierzu, zu den Projekten, zur generellen Ausrichtung und den Publikationen der Forschungsstelle findet sich unter www.nachhaltigkeit-gerechtigkeit-klima.de.

P O R T R Ä T



Parwez Ghafoori

ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim und seit Oktober 2012 Stipendiat am fiph.

In der Begegnung mit fremden Kulturen zeigen sich stets Alternativen, die, wenn sie bedacht und möglicherweise erlebt werden, neue Perspektiven auf das je Eigene, Selbstverständliche eröffnen. Daraus erwachsen die Notwendigkeit und das Bedürfnis einer umsichtigen und verantwortungsvollen Praxis des Philosophierens zwischen den Kulturen.

Ich habe an den Universitäten Kiel und Köln Philosophie, Kunstgeschichte, Pädagogik und Islamwissenschaft studiert. Mein Studium habe ich mit einer Magisterarbeit mit dem Titel „Der Spielbegriff in den Grundlegungen zur Ästhetik um 1800“ ab-

geschlossen. Die Studie hatte zum Ziel, die Funktion des Spielbegriffs in einigen der wichtigsten Ästhetik-Konzeptionen zu untersuchen, um damit ihre Relevanz für die Verhältnisbestimmung von Ethik und Ästhetik herauszuarbeiten. Nach der Beendigung des Studiums wurde ich für ein Jahr Leiter einer Lerngruppe bei den Schultz-Hencke-Heimen in Kiel. Seit 2011 bin ich als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hildesheim beschäftigt, wo ich unter der Betreuung von Rolf Elberfeld an meinem Promotionsprojekt arbeite.

Meine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Ästhetik (Kant, Schiller, Schleiermacher), Ethik, Anthropologie und der Interkulturellen Philosophie. Des Weiteren gilt mein Forschungsinteresse besonders der islamischen Philosophie und dem Sufismus sowie der klassischen persischen und Urdu-Dichtung.

PROJEKT

Kosten-Nutzen-Analyse und Wirtschaftsethik – Fragen der Postwachstumsgesellschaft

Ein Projekt von Felix Ekardt



Mein Projekt verbindet eine weitere Promotion im Fach Philosophie mit dem Titel „Kosten-Nutzen-Analyse und Wirtschaftsethik: Ökonomisierung in der Kritik – die Beispiele Klimaschutz und Nachhaltigkeitsindikatoren“ mit Überlegungen zur Postwachstumsgesellschaft. Ökonomische Bewertungen im Wege quantifizierender Kosten-Nutzen-Analysen und das Modell liberal-demokratischer Verfassungen mit deren diversen konkurrierenden Rechtsgarantien für Freiheiten und sonstige – nach hiesiger Auffassung stets freiheitsförderliche – Belange sind letztlich zwei konkurrierende normative Modelle des abwägenden Interessenausgleichs. Beide sind letztlich getragen von einem bestimmten Ansatz in der praktischen Philosophie, der Verfassungsansatz eher von einem kantianischen, der ökonomische Ansatz eher von einem empiristischen (nicht notwendigerweise im vollen Wortsinne utilitaristischen) Ansatz. Der erste Teil des Projekts nimmt, anknüpfend an die Entwicklung einer eigenen philosophisch-rechtlichen Abwägungstheorie in der Habilitation, den ökonomisch-empiristischen Ansatz kritisch ins Visier. Der zweite Teil meines Projektes am [fiph](#) greift verschiedene Aspekte meiner laufenden Arbeit auf und führt diese wesent-

lich weiter. Vor einer ganzen Reihe von Hintergründen gibt es seit kurzem (wieder oder erstmals wirklich?) eine Debatte über den Wachstumsgedanken. Dieser ist seit Jahrzehnten, in seinen ideengeschichtlichen Vorgängern wie dem Fortschrittsgedanken sogar schon seit Jahrhunderten, ein zentrales Leitbild okzidentaler Gesellschaften. Jenseits von vorübergehendem Wachstum in den Entwicklungsländern sowie aufgrund technischer Innovationen (zum Beispiel beim verstärkten Setzen auf Ressourceneffizienz) spricht langfristig einiges dafür, dass das Wachstumsparadigma als solches an ein Ende gerät. Auch wenn einige Hinweise dafür vorliegen, dass ein gutes, glückliches Leben nicht von immer weiteren materiellen Zuwächsen abhängen muss, so besteht doch Klärungsbedarf. Dieser bezieht sich angesichts einer womöglich heraufziehenden Postwachstumsgesellschaft und deren möglichen Folgeproblemen zum Beispiel auf gesamtwirtschaftliche, sozialpolitische oder haushaltspolitische, aber auch grundlagentheoretische Fragestellungen. Dem geht das Teilprojekt in philosophischen, rechtlichen und ökonomischen Implikationen nach.

PROJEKT

Muhammad Iqbals Philosophie der kreativen Subjektivität

Ein Projekt von Parwez Ghafoori



Der indisch-pakistanische Philosoph und Dichter Muhammad Iqbal (1877–1938) hat ein dreisprachiges Œuvre hinterlassen, in dem er sein Subjektdenken entfaltet hat. Es umfasst mehrere Sammlungen persischer und Urdu-Dichtung sowie die in englischer Sprache verfassten philosophischen Abhandlungen. Iqbals Intention geht dahin, das Subjekt in seiner komplexen inneren Konstitution, das heißt, in seinen rationalen, ästhetischen und aktiven Weltbezügen, in den Blick zu nehmen. Für seinen poetisch-philosophischen Neuentwurf der Subjektivitätsthematik, den er erstmals in dem im Jahre 1915 erschienenen poetischen Hauptwerk „Die Geheimnisse des Selbst“ (persisch: *Asrar-e-Khudi*) vorlegt, ist seine Beschäftigung mit der neuzeitlichen europäischen Philosophie seit Descartes ebenso konstitutiv wie seine kritische Auseinandersetzung mit dem Subjektdenken innerhalb der islamischen Philosophie und Mystik.

Das Ziel des Projekts ist die systematische und kritische Erörterung von Iqbals Philosophie der kreativen Subjektivität, wie sie in dessen philosophischen und poetischen Schriften an prominenter Stelle formuliert wurde. Es wird erstens danach gefragt, in welcher Weise es Iqbal gelingt, unter Verbindung unterschiedlicher subjektphilosophischer Motive aus der europäischen sowie islamischen Denktradition eine eigenständige und innovative Subjektphilosophie zu entwickeln. Zweitens wird im Rahmen einer textnahen Analyse und Auslegung der für die Thematik wichtigsten poetischen Werke erforscht, wie es dem Autor gelingt, die Dichtung als Medium der philosophischen Reflexion zu verwenden. Dies zeigt sich exemplarisch in seiner Umwandlung der klassischen Gedichtform des Ghazals, wodurch er der Idee des Subjekts als einer modernen Denkfigur in den traditionellen Sprachen des Persischen und Urdu Ausdruck gibt. Von einer solchen Untersuchung des poetischen Werkes wird Auskunft darüber erwartet, wie die Rolle der Sprache, insbesondere die der Dichtung, als Organ der Kreativität des Subjekts zu bewerten ist.

pro&contra



pro: Markus Wild

Markus Wild ist SNF-Professor für Philosophie an der Universität Fribourg in der Schweiz.

Ungesunde Ärzte und schlappe Fitnesstrainerinnen sollten es besser wissen. Doch der Gedanke ist hier nicht zwingend, dass professionelle Einsichten Einfluss auf die Lebensführung haben sollten. Das trifft meines Erachtens auf Ethiker nicht zu. Sie sind Philosophen, und für diese gilt ein härterer Maßstab, und zwar deshalb, weil zur Idee der Philosophie eine Lebensführung gehört, die sich durch philosophische Einsichten bestimmen lässt.

Hat die Philosophie eine Natur, wie Wasser oder Gold? Kaum. Ist sie eine besondere Praxis? Ihr Tun unterscheidet sich nicht von anderen Geisteswissenschaften. Hat sie einen besonderen Gegenstand? Sie hat Gegenstände wie andere Disziplinen auch, nur ist die Betrachtung abstrakter. Philosophie hat eher eine Geschichte als eine Natur. Um zu sehen, was Philosophie ist, kann man fragen, was sie war. Pierre Hadot hat gezeigt, dass die antike Philosophie eine besondere Lebensform ist, die den Bruch mit der vertrauten Lebensform fordert. Sokrates verkörpert wie kein Anderer diese Auffassung: „Wohin uns, gleichsam wie ein Wind, das Gespräch trägt, dahin müssen wir gehen.“ (Staat, 394d). Sokrates rät, tatsächlich dorthin zu gehen, wohin Argument, Gespräch, Vernunft führen, und das Leben durch solche Einsichten bestimmen zu lassen. Wer Philosophie als Beruf wählt, wählt nicht nur die Akademie, sondern auch die Philosophie, zu deren Idee gehört, sein Leben durch philosophische Einsichten bestimmen zu lassen. Diese Idee ist nicht nur antik. Die Philosophie der Neuzeit ist untrennbar mit der Idee kritisch-wissenschaftlicher Tätigkeit verbunden. Ein philosophisches Leben besteht auch hier darin, dass es von philosophischer Reflexion bestimmt wird. Wenn an Ethiker härtere ethische Maßstäbe angelegt werden dürfen, dann nicht deshalb, weil sie als

akademische Profis agieren, sondern weil sie Philosophen sind. Entsprechend sollte sich die Ethikerin durch die in der philosophischen Arbeit gewonnenen Einsichten bestimmen lassen und in diesem Sinne moralisch sein. Das hat nichts mit Moralismus zu tun. Moralität fordert nicht nur das Fällen moralischer Urteile, sondern die Entwicklung moralischer Sensibilität, die Ausbildung emotionaler Fähigkeiten, die Einübung von Tugenden wie Mut, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Beharrlichkeit, Sorgfalt, Besonnenheit. Das gehört zu einer philosophischen Lebensführung – auch für theoretische Philosophen.

Stellen wir uns vor: Die Ethiker hätten sich auf die Prinzipien des richtigen Tuns und Lassens geeinigt und ein zufriedenstellendes Verständnis der moralischen Prinzipien entwickelt, mit Hilfe derer wir moralische Fragen und Kontroversen entscheiden können. Der Sinn dieser Einigung kann doch nur darin bestehen, sein Tun und Lassen nach diesen Prinzipien zu führen. Oder soll der Ethiker zu sich sagen: „Mein Beitrag ist geleistet, und ich will was ganz Anderes machen.“? Damit würde der Ethiker sagen, dass seine Tätigkeit ihr Ziel verfehlt hat. Er hat gar keine Prinzipien für das richtige Tun und Lassen aufgestellt, wenn er seines nicht durch diese Prinzipien bestimmen lässt. Moralische Prinzipien müssen verallgemeinerbar sein, sie müssen deshalb auch auf diejenigen zutreffen, die diese Prinzipien aufstellen, und zwar im erhöhten Maße, da sie als Philosophen der Idee einer durch rationale Einsichten geführten Lebensführung verpflichtet sind.

Müssen Ethiker moralisch sein?

Foto: Zsolnay Verlag / Herbert Corn, www.corn.at



contra: Konrad Paul Liessmann

Konrad Paul Liessmann ist Professor für Methoden der Vermittlung von Philosophie und Ethik an der Universität Wien.

Was auf den ersten Blick plausibel erscheint, ist es nicht. Intuitiv haben wir Vorbehalte gegen Menschen, die, wie das Sprichwort sagt, Wasser predigen und Wein trinken. Wer als Ethiker moralische Empfehlungen abgibt, müsste sich, so könnte man denken, auch selbst daran halten. Aber warum sollte das so sein?

Gegen die auf Anhieb so einleuchtende These, dass professionelle Ethiker auch selbst moralisch sein sollten, gibt es einige gewichtige Einwände. Seit sich die Ethik als eine philosophische Disziplin mit hohem Spezialisierungsgrad etabliert hat, kann davon ausgegangen werden, dass die meisten Ethiker schon aus prinzipiellen Gründen erst gar nicht dazu kommen, ihre Überlegungen zur Grundlage ihres Handelns zu machen. Für analytische, metaethische und historische Arbeiten gilt dies notwendigerweise, aber auch in vielen Bereichen der angewandten Ethik werden Diskurse über die Normierung von Handlungen geführt, die der Ethiker selbst weder ausführen kann noch soll. Die philosophischen Mitglieder von Ethikbeiräten „euthanisieren“ in der Regel selbst weder Schwerkranke, noch selektieren sie Föten; auch die Frage, wann militärische Interventionen gerechtfertigt sind, führt selten dazu, dass sich Ethiker, die sich dafür aussprechen, in einen Kampfjet setzen.

Eine wirkliche Umsetzung einer Moralphilosophie in eine Praxis könnte deshalb ohnehin nur dort gefordert werden, wo die zeitgenössische Ethik sich eher zurückhält: wenn es um Maximen des täglichen Lebens geht, um Philosophie als Lebensweisheit und Glückslehre, also um die moralischen Fragen im Beziehungsleben, in der Erziehung, in der Ernährung und im Umgang mit Rauchern. Hier ist man in der Regel allerdings so liberal, dass es schwer wird, anzugeben, an welchen Maßstäben sich da jemand selbst messen lassen sollte.

Es sprechen aber auch systematische Überlegungen gegen die Forderung, dass Ethiker moralisch sein müssten. Denn diese Forderung kann auch im besten Fall nur ein Kriterium für die Beurteilung der Handlungsweise des Ethikers darstellen, kein Kriterium für die Beurteilung seiner Ethik. Wer eine richtige *Maxime* formuliert, diese selbst aber ignoriert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dass er seiner eigenen *Maxime* nicht folgen kann; das mag als Charakterschwäche ausgelegt werden, sagt aber nichts darüber aus, ob die *Maxime* richtig und für Andere befolgbar ist. Dies gilt übrigens auch für den umgekehrten Fall. Wer Kants kategorischen Imperativ für nicht schlüssig hält, wird sich nicht davon beeindrucken lassen, dass sich Kant (angeblich) selbst sehr wohl daran orientiert hat. Persönliche Glaubwürdigkeit ist kein moralphilosophisches Argument.

Dass Ethiker nicht moralisch sein müssen, gründet letztlich in der alten Einsicht, dass uns auch die am besten argumentierten Gründe nicht zwingen können, etwas auch wirklich zu tun. Natürlich könnte man abstrakt fordern, dass Menschen, die sich professionell mit Fragen der Ethik beschäftigen, auch in ihrer Lebensführung höheren moralischen Standards entsprechen sollten. Abgesehen davon, dass diese Vorstellung der Realität kaum entspricht, wird auch hier ein unzulässiger Schluss gezogen: dass die Beschäftigung mit moralphilosophischen Fragen etwas wie einen „Hang zum Guten“ nach sich zieht. Die intensive Beschäftigung mit moralphilosophischen Fragen könnte aber genauso gut dazu führen, dass man moralischer Relativist, Moralkritiker, Vertreter einer aggressiven Herrenmoral oder ein Zyniker wird.

fiph Rückblick

KOOPERATIONSTREFFEN

Forschungskolloquium mit den Hildesheimer Philosophen/innen

Am 13. Oktober 2011 waren die Professoren und Mitarbeiter/innen des Instituts für Philosophie der Universität Hildesheim, einem Kooperationspartner des fiph, zu Gast in der Gerberstraße. Gegenstand der Diskussion war diesmal ein Essay des japanischen Philosophen Ryosuke Ohashi über den Begriff der Philosophiegeschichte.

Der Text von Ohashi („Der philosophiegeschichtliche Ort der Philosophie Nishidas“, erschienen in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 36 (2011), Heft 3, S. 263-280) beginnt mit einer Reflexion des Begriffs der Philosophiegeschichte und der Frage, ob damit (wie üblich) die „abendländische“ Geschichte der Philosophie gemeint ist oder ob die Konzeption über die westliche Sicht hinaus verbreitert werden sollte. Das Nachdenken über die Philosophie Kitarō Nishidas (1870–1945) lässt an der Vorannahme der traditionellen Bedeutung zweifeln, denn sie gehört sicher

zur Philosophiegeschichte, beinhaltet aber gleichzeitig viele Elemente des Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus, die der abendländischen Denktradition eher fremd sind. Trotz ihres teilweise nicht-westlichen Ursprungs kann Nishidas Theorie der „reinen Erfahrung“ (1911), die von James, Bergson und Dilthey beeinflusst wurde, der allgemeinen Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zugerechnet werden. Die auf dieser Basis von Nishida entwickelte „Theorie des Ortes“ und die Theorie des „absoluten Nichts“ lassen sich aber nicht ohne Weiteres der abendländischen Philosophiegeschichte einpassen. Nishidas Philosophie fordert den traditionellen Rahmen damit heraus und gibt uns gleichzeitig die Möglichkeit, über die Geschichte der Philosophie in einem globalen Kontext neu nachzudenken. Mit Ohashis Worten: „Wenn in der Philosophie das ‚Nichts‘ sich als der ‚Tiefgrund‘ des Seins ergibt, wie es auch anderswo in der Philosophiegeschichte zu beobachten ist, so gilt die Philosophie Nishidas als der Versuch, eben in diesen ‚Tiefgrund‘ hinabzusteigen, um den Sinn dieser Geschichte von Grund auf neu zu gestalten“ (263). Die Teilnehmer diskutierten Ohashis Position wohlwollend und stellten insbesondere fest, dass eine solche Reflexion hilfreich für die Weiterführung des interkulturell-philosophischen Dialogs ist.

Das fiph in der Lehre

Wintersemester 2012/13

PD Dr. Eike Bohlken

Universität Tübingen
Philosophisches Seminar
Seminar „Anthropotechnik“

Prof. Dr. Felix Ekardt

Universität Rostock
Juristische Fakultät
Seminar „Menschenrechte, Demokratie und globale Gerechtigkeit“

Parwez Ghafoori

Universität Hildesheim
Institut für Philosophie
Seminar „Anthropologie im 20. Jahrhundert“

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Universität Hannover
Institut für Religionswissenschaft
Seminar „Religion und Konflikt“

Drittes Festival der Philosophie Hannover

Auch das dritte Festival der Philosophie, das vom 12. bis 15. April 2012 unter dem Titel „Wie viel Vernunft braucht der Mensch?“ stattfand, wurde von zahlreichen Kooperationspartnern aus Kunst, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, darunter das fiph, organisiert und getragen. Die mehr als 70 Einzelveranstaltungen waren über die vier Tage sehr gut besucht, sodass die meisten Veranstaltungen in vollen oder sogar über-vollen Räumen stattfanden.

Zur Eröffnungsveranstaltung hatten die Organisatoren ins neue Rathaus eingeladen, wo auf dem Podium der Ökonom Joachim Weimann, die Intendantin der Kunstfestspiele Herrenhausen, Elisabeth Schweeger, der Philosoph Helmut Heit und der Politologe Helmut Wilke über die Leitfrage des Festivals diskutierten. Nachdem verschiedene Dimensionen des Vernunftbegriffs bestimmt worden waren, wurde die Vernunft der gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Institutionen erwogen. Dabei wurden die Aussichten der aktuellen Form demokratischer Entscheidungsprozesse durchaus kontrovers und teilweise sehr kritisch diskutiert.

Das Festivalprogramm enthielt zum einen eine ganze Reihe von Fachvorträgen und Podiumsdiskussionen mit philosophischer Prominenz: So sprach Ulrich Gumbrecht (Stanford, USA) zur Frage „Kann Vernunft explodieren?“. Hans Joas beantwortete im Rahmen einer Aufzeichnung der „Weißen Runde“ die Frage „Wie viel Vernunft braucht Werteerziehung?“. Annemarie Pieper, Patrick Bahners, Joachim Ganzert und Thomas Leinkauf diskutierten im Lichthof der Uni-



Aufmerksame Nachwuchsphilosophinnen im Philosophischen Café



Heidi Salaverría und Christian Gefert mitten in ihrer philosophischen Paartherapie.

versität über die nicht unerhebliche Frage „Welche Vernunft?“. Der praktische Nutzen der Philosophie wurde unter anderem durch von der Agentur für Arbeit organisierte Vorträge demonstriert, die Interessierte über die Berufsperspektiven nach dem Philosophiestudium informierten.

Hinter den hoch gesteckten Erwartungen zurück blieb leider der tschechische Ökonom und Bestsellerautor Thomáš Sedláček. Bei seinen Ausführungen zum Thema „Gut und Böse in der Ökonomie“ beschränkte er sich auf einen amüsanten, aber nicht immer überzeugenden Vortrag über die Irrwege der ökonomischen Wissenschaften im Allgemeinen.

Neben den akademischen Veranstaltungen setzten die Veranstalter auch bei diesem Festival auf eine Vielzahl offener Formate: Schülerinnen und Schüler präsentierten szenisch und filmisch ihre Reflexionen oder wagten beeindruckende Stegreif-Vorträge in einer Speaker's Corner vor dem Künstlerhaus. Das **fiph** bot eine Reihe Philosophischer Cafés in unterschiedlichen Formaten an, in denen auch das „Publikum“ gefordert war. Musste es beim Pariser Modell sich selbst erst ein Thema wählen, so lebten die anderen Cafés – unter anderem auch eines von Schülerinnen und Schülern der Helene-Lange-Schule Hannover zum „Kult des höchsten Wesens“ in der Französischen Revolution – von der regen Teilnahme der Besucher. Ein Highlight war das Gastspiel der Hamburger Gruppe „Ewige Geistesgröße“, die in der Kellerbühne des Theatermuseums im Schauspielhaus eine fulminante „Philosophische Paartherapie“ rund um die Thesen der französischen Psychoanalytikerin Luce Irigaray in Szene setzte. Auch der „Thematische Poetry-Slam“ im Schauspielhaus hatte nicht nur hohen Unterhaltungswert, sondern auch Tiefgang.

Mit über 7000 Besuchern war auch das dritte Festival der Philosophie ein großer Erfolg. Das vierte Festival, das 2014 stattfindet, wird bereits vorbereitet.

WORKSHOP

Gefährdete Vielfalt

Am 19. und 20. April 2012 fand am fiph ein interdisziplinärer Workshop zum Thema „Gefährdete Vielfalt: Biodiversität, Nichtwissen und Ethik“ statt, der von unserem ehemaligen Fellow Andreas Hetzel organisiert wurde. Die Veranstaltung brachte Vertreter der Biologie, der Umweltwissenschaften und der Umweltethik ins Gespräch, die sich in den letzten Jahren in einschlägiger Weise mit Fragen der Biodiversität und der Biodiversitätsethik beschäftigt haben.

In seiner Einführung skizzierte Hetzel zunächst die Leitfragen: Welchen Status hat unser Nichtwissen um ökologische Zusammenhänge im Umfeld von Biodiversität: Ist es ein Noch-nicht-Wissen oder ein prinzipielles Nicht-wissen-Können? Welche ethischen Folgen hätten wir aus einem prinzipiellen Nicht-wissen-Können zu ziehen? Diese Folgen könnten von einem Umwelthandeln im Sinne des Vorsichtsprinzips bis zu einer Ethik der Achtung angesichts der Komplexität von Ökosystemen reichen. In diesem Zusammenhang wäre etwa zu diskutieren, ob wir Arten und Ökosystemen ein evolutives Potenzial unterstellen müs-

sen, dessen Richtung sich uns entzieht, das aber gerade deshalb unseren Respekt verdient.

Der Workshop bemühte sich zunächst um eine Bestandsaufnahme darüber, was wir heute über Biodiversität, das Ausmaß der Biodiversitätskrise (das durch menschliche Eingriffe in die Natur exponentiell ansteigende Aussterben von Tier- und Pflanzenarten) sowie über den Zusammenhang von Biodiversität und Ökosystemfunktionen wissen, aber vor allem eben auch: nicht wissen. Den Auftakt machte der Lüneburger Ökologe Thorsten Assmann, der in die neuere Biodiversitätsforschung einführte. Im Mittelpunkt stand dabei die evolutionsbiologische Dimension, die durchaus auch naturschutzpraktische Konsequenzen hat. Da Biodiversität nicht einfach mit „Artenvielfalt“ gleichgesetzt werden darf, sondern auch genetische Vielfalt und Ökosystemvielfalt umfasst, greifen Konzepte zu kurz, die Naturschutz auf Artenschutz reduzieren. Weitergeführt wurde die Bestandsaufnahme durch Bruno Streit (Institut für Ökologie, Evolution und Diversität der Universität Frankfurt), der seine Zuhörer auf eine spannende „Zeitreise durch die biologische Vielfalt“ mitnahm; Streit zeigte, welche Rolle menschliche Aktivitäten bereits in der Frühgeschichte beim Aussterben von Arten spielten, aber auch, wie die Konse-



Bruno Streit, Professor für Ökologie und Evolution an der Universität Frankfurt am Main, nahm die Zuhörer mit auf eine Zeitreise durch die biologische Vielfalt.

quenzen dieser Aktivitäten seit dem Beginn der Industrialisierung noch einmal eine weit dramatischere Dimension angenommen haben.

Die im engeren Sinne ethischen Annäherungen begannen mit dem Umweltethiker Martin Gorke aus Greifswald. Sein holistisches Begründungsmodell für den Schutz biologischer Vielfalt beruht vor allem auf einem Argument der Beweislastumkehr: Nicht diejenigen, die Lebewesen und ihren Assoziationsformen intrinsische moralische Werte zusprechen, müssten dies eigens rechtfertigen, sondern umgekehrt diejenigen, die dies ablehnen. Der Bonner Philosoph Dirk Lanzerath präsentierte demgegenüber Argumente, die den Erhalt der Biodiversität als Beitrag zur Sicherung der Lebensqualität von Menschen zu begründen suchten. Gegen Gorkes holistischen Ansatz plädierte Lanzerath für einen methodischen Anthropozentrismus in der Umweltethik. Thomas Potthast, Bioethiker aus Tübingen, betonte in seinem Vortrag am explizitesten die Rolle des Nichtwissens für eine Ethik der Biodiversität; er fragte einerseits nach der moralischen Signifikanz der Unbestimmtheit unseres Wissens in Bezug auf die Natur, diskutierte aber auch die Möglichkeit, dass es sich bei ethischem Wissen selbst um ein zumindest partiell ungewisses Wissen handeln könne. Zum Abschluss des Workshops sprach Astrid Schwarz (Basel) über wissenschaftsphilosophische Aspekte der Biodiversität und Folgen verschiedener Biodiversitätskonzepte für Leitlinien der Umweltpolitik. Die Risiken, die wir durch die Übernutzung und Zerstörung von Ökosystemen sowie die damit einhergehende Verringerung der biologischen Vielfalt auf unserem Planeten täglich eingehen, bilden nicht nur eine der zentralen Herausforderungen für die heutigen Gesellschaften, sondern auch für die philosophische Ethik.

Teilnehmer/innen:

Thorsten Assmann (Lüneburg), Eike Bohlken (Hannover/Tübingen), Volker Drell (Hannover), Martin Gorke (Greifswald), Anna Maria Hauk (Hannover), Andreas Hetzel (Darmstadt), Mechthild Hetzel (Darmstadt), Dirk Lanzerath (Bonn), Thomas Potthast (Tübingen), Astrid Schwarz (Basel/Darmstadt), Bruno Streit (Frankfurt a. Main).

Ein Streiter für das Gemeinwohl – Bischof Norbert Trelle wurde 70

Der Bischof von Hildesheim, Norbert Trelle, wurde am 05. September 2012 70 Jahre alt. Er ist weit über die Grenzen seiner Diözese hinaus anerkannt für sein Engagement für das Wohl aller, insbesondere für diejenigen, die zu wenig Gehör in unserer Gesellschaft finden: die „Illegalen“ und die zukünftigen Generationen.

Nach einem Besuch des Atommülllagers Asse am 04. Januar 2012 brachte der Bischof seine Einschätzung klar und deutlich auf den Punkt: „Jahrzehntelanges Verschweigen und auch eine gewisse Gleichgültigkeit haben in der ‚Asse‘ zu einem Umwelt-skandal geführt, dessen mögliche katastrophale Folgen noch nicht absehbar sind.“ Um hier zu gesamtgesellschaftlichen Lösungen zu kommen, so der Bischof, bedürfe es starker moralischer Begriffe: „Zentrales Prinzip für die gesellschaftspolitische Debatte über die Lagerung von Atommüll sollte das Gemeinwohl sein, also die ‚Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die

sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen‘, wie es das Zweite Vatikanische Konzil sagt. Dieses Prinzip ist auf die zukünftig Lebenden auszudehnen: Eine Gesellschaft, die sich nur noch für die Gegenwart interessiert, die keine Solidarität mit den zukünftigen Generationen empfindet, deren Rechte nicht anerkennt und deren Leiden verdrängt, eine solche Gesellschaft ist zutiefst inhuman.“ Am 04. März 2012 forderte er in seiner Predigt während des Kreuzweges zur Asse: „Um die Problematik in ihrer Komplexität zu erfassen, bedarf es einer mitfühlenden Perspektive. Wir können zwar ohne Emotionen unser Wissen mit Informationen anreichern, aber wir werden so keine Erkenntnis erlangen. Nicht zufällig sind im biblischen Sprachgebrauch ‚Erkennen‘ und ‚Lieben‘ ein und dasselbe Wort. Erkenntnis gibt es nicht ohne Mitgefühl. Erst recht gibt es ohne Mitgefühl kein Handeln, das in der Lage ist, Not zu wenden.“ Diese mitfühlende Perspektive ist für das Wirken des Bischofs, der sowohl stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz als auch Vorsitzender der Migrationskommission in der DBK ist, kennzeichnend. Sie spiegelt sich auch in seinem Engagement



Bischof Norbert Trelle lässt sich von Wolfram König (rechts), dem Präsidenten des Bundesamtes für Strahlenschutz, durch die Schachanlage „Asse II“ führen.

Foto: Bischof Trelle in der Asse, © fiph

für Migranten und sogenannte „illegale“ Flüchtlinge wider. Aus diesem Grund hat das fiph zu Ehren des Bischofs ein **interdisziplinäres Symposium „Religion und Migration“** in der Dombibliothek Hildesheim organisiert und durchgeführt.

Angesichts der Fragen von Religion und Migration schlug Ulrich Hemel, Vorstandsvorsitzender der Stiftung fiph, auf dem Symposium vor, einen nationalen Rat der Religionen einzurichten, in dem Bedürfnisse von Juden, Muslimen, Orthodoxen u.a. artikuliert und gemeinsame Lösungen gesucht werden könnten. Die Wiener Theologin Regina Polak schilderte Ausmaße, Formen und Gründe der Migrationsbewegungen in der Gegenwart. Den christlichen Kirchen komme die Aufgabe zu, sie als „Zeichen der Zeit“ zu deuten und sie somit auch als eine Dimension der Heilsgeschichte zu begreifen. Es wäre ein Fehler, die religiöse Dimension auszublenden und die Potenziale eines gemeinsam mit den Betroffenen entwickelten religiös geprägten Umgangs zu verschenken.

Auch Ulrich Pöner, Leiter des Bereiches Weltkirche und Migration der Deutschen Bischofskonferenz, sah im ersten thematischen Block über Religion und Integration Handlungsbedarf. Angesichts der großen Migrationsströme sei es Aufgabe der katholischen Kirche, sich für die Flüchtlinge und deren Menschenrechte einzusetzen, aber auch sich den Deformationen und Trivialisierungstendenzen innerhalb der Aufnahmegesellschaften entgegenzustellen, um so die westliche Kultur zu bewahren. Die Soziologin Ursula Boos-Nünning von der Universität Duisburg-Essen sprach über die religiösen Orientierungen bei jungen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Vor allem muslimische Jugendliche hätten mit der generell negativen Darstellung ihrer Religion zu kämpfen: Als religiös geprägte Menschen fänden sie sich in einer säkularen Kultur wieder, in der Religion unter Jugendlichen kein wichtiges Thema sei. Sowohl die religiösen Institutionen als auch das Sprechen über sinnstiftende Transzendenzerfahrungen hätten dort abnehmende Bedeutung. Dies erschwere den interreligiösen und interkulturellen Dialog erheblich. In der folgenden Diskussion widersprach Bischof Trelle einigen dieser Thesen, indem er auf ein gewandeltes Interesse vieler Jugendlicher an spiri-



Heribert Prantl von der Süddeutschen Zeitung hielt ein eindringliches Plädoyer für eine offenere Haltung Europas gegenüber Flüchtlingen.

tuellen Fragen verwies.

Den zweiten thematischen Block über Heimat – Heimatlosigkeit – Gotteserfahrung eröffnete der Salzburger Theologe Hans-Joachim Sander mit seinem Vortrag „Migration als Ort der Gotteserfahrung“. Er sah gerade die katholische Kirche gefordert, Antworten auf die dezentrale und flüssige Gesellschaftsstruktur der „Postmetropole“ zu formulieren, die ihrer traditionell zentralistischen Ausrichtung und der Stabilität unterstellenden Lehre von der *societas perfecta* diametral entgegengesetzt sei. Die Kasseler Philosophin Karen Joisten charakterisierte die Struktur des Menschen in einer phänomenologischen Untersuchung über Heimat und Heimatlosigkeit als Heimweg: Der Mensch sei einerseits fähig, beständige Bezüge einzugehen und sich konstant einzurichten (Heim), andererseits müsse er sich stets neuen Umständen anpassen (-weg).

Abgerundet wurde das Symposium durch den beeindruckenden Abschlussvortrag Heribert Prantls von der *Süddeutschen Zeitung*. Auf das europäische Grenzregime, dessen tödliche Wirkung er hervorhob, wendete er das Bibelwort „Was ihr den ärmsten, den geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan...“ als moralischen Imperativ an. Zum Vergleich verwies er auf die Migrationsgeschichte Millionen deutscher Auswanderer nach Amerika, die dort im 19. Jahrhundert nach langwierigen Auseinandersetzungen eine neue Heimat fanden – für Prantl eine Ermütigung dazu, die Zukunft miteinander zu gestalten.

Im Anschluss an das Symposium lud das fiph in Zusammenarbeit mit dem Generalvikar von Hildesheim, Dr. Werner Schreer, weitere

Spezialisten ein, sich mit dem Themenkomplex zu befassen. Das Ergebnis ist mittlerweile als **Festschrift für Bischof Trelle** unter dem Titel **„Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte“** veröffentlicht worden. In diesem Band wird die weit verbreitete Ansicht, Religion sei Störfaktor einer erfolgreichen Migrationspolitik diskutiert und problematisiert. Diese Einschätzung wird in dem Band anhand folgender Fragen diskutiert und problematisiert: Bietet nicht gerade das kirchlich verfasste Christentum Heimstätten für Fremde? Besitzt nicht ein politisches System, das eine gewisse Durchlässigkeit zwischen Religion und Politik kennt, das etwa auf einer offenen, wohlwollenden Neutralität zwischen Kirche und Staat beruht, mehr Potenziale für Integration als ein strikt laizistisches System? Führen Prozesse der Migration zur Revitalisierung von Religionen? Welchen Stellenwert hat das Thema Migration für das Selbstverständnis von Kirche? Diese Fragen zeigen, dass die Diskussion über das Verhältnis von Religion und Migration in das Zentrum individueller, sozialer, kirchlicher und politischer Selbstverständigungsdiskurse gehört. Neue Identitäten bilden sich, sogenannte Bindestrich- bzw. Bindungs-Identitäten, die die bekannten Identitätsmuster radikal verändern. Der Band enthält Beiträge von: S. Baerbock, U. Boos-Nünning, B. Brod, N. Foroutan, U. Hemel, K. Joisten, A. Korte-Polier, J. Manemann, H.-J. Marcus, H. Mohagheghi, A.-K. Nagel, G. Pauli Caldas, J. Pilvousek, U. Pöner, R. Polak, H. Prantl, A. Reuter, H.-J. Sander, N. Trelle.

Mit den genannten Themen hat der Bischof dem fiph entscheidende Impulse für seine Forschungen gegeben. Wir gratulieren Bischof Trelle zu seinem 70. Geburtstag!

NEUERSCHEINUNG



**Jürgen Manemann/
Werner Schreer (Hg.):
Religion und Migration
heute. Perspektiven –
Positionen – Projekte
Regensburg: Schnell &
Steiner 2012, 240 Seiten,
24,95 Euro.**

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows



Reza Mosayebi sprach über die Selbstkontrarität der Menschenrechte.

Auch im vorigen Semester haben die fiph-Fellows sich mit ihren Projekten der Öffentlichkeit gestellt.

08.05.2012 Reza Mosayebi befasste sich mit einer Eigenschaft der Menschenrechte, die er als Selbstkontrarität bezeichnete. Menschenrechte, so die These, scheinen sich unabhängig von unwahrhaftigen Absichten gewisser Akteure auf konzeptioneller Ebene dadurch selbst zu widerstreiten, dass ihre Durchsetzung zu Resultaten führt, die ihrer Absicht zuwiderlaufen: Beim Recht auf Leben könne es etwa dazu kommen, dass Maßnahmen zum Schutze des Lebens einiger Menschen den Tod anderer nach sich ziehen (gleiches Menschenrecht-/verschiedene Pflichtbegünstigte). Anhand zweier klassischer Beispiele von Pflichtenkollisionen (Kants Beispiel des Lügenverbots und Peter Singers Teich-Beispiel) diskutierte Mosayebi, ob sich das Problem der Selbstkontrarität als ein Fall der traditionellen Pflichtenkollision behandeln ließe. Das Ergebnis lautete, dass es sich um ein ei-

genes, noch fundamentaleres Problem handele, das umgekehrt neues Licht auf Pflichtenkollisionen werfe.

15.05.2012 Christian Rößner ging in seinem Vortrag „Religion für Erwachsene. Zum Zusammenhang von Moral- und Religionsphilosophie bei Immanuel Kant und Emmanuel Levinas“ von dem Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Heteronomie in Kants Religionsschrift aus. Kant kritisiere zwar eine allein auf Gott gegründete Moral, scheine diese Abgrenzung jedoch mit seiner Theorie vom höchsten Gut zu unterlaufen, mit der ein notwendiger Übergang von der Moral zur Religion und damit eine Abhängigkeit der Ersteren von der Letzteren behauptet werde. Diese vermeintliche Heteronomie löse sich jedoch auf, wenn man die formalen Unterschiede zwischen beiden und einen Entwicklungsgedanken in Anschlag bringe, wie ihn Levinas in seiner Rede von einer *religion d'adultes* konzipiert habe, einer Religion, die den Weg vom Kinderglauben durch die Zweifel des Atheismus hindurch zu einem reifen, am göttlichen Gesetz orientierten Verständnis des Heiligen zurückgelegt habe.

05.06.2012 Liya Yu schlug in interdisziplinärer Perspektive eine Brücke von der Identitätspolitik zur sozialen Hirnforschung. Ansatzpunkt war für Yu die mit Identitätspolitik verbundene Gefahr nationalistischer und rassistischer Ausgrenzungen. Um die Frage beantworten zu können, wann politische Identitäten Andere durch Ausgrenzung entwürdigen, sei es sinnvoll, mit den Mitteln der sozialen Hirnforschung auch die kognitiven Mechanismen des ausgrenzenden Denkens sowie politischer Kooperationen zu untersuchen. Interessant sei dabei insbesondere die Rolle von Gefühlen – so gebe es einerseits Parallelen zu Ekelempfindungen oder zu Flucht- und Kampfpulsen, aber auch positive Marker für die „Erkennung“ möglicher Kooperationspartner. Durch die Betonung dieser emotionalen Komponenten träten Schwächen der rational-choice-Theorie zu Tage, und die universale Sprache der Hirnforschung könne transkulturelle Diskurse eröffnen.

TAGUNG

God's Politics: The Persistence of the Theologico-Political

Vom 17. bis 20. Mai 2012 fand am fiph die internationale Tagung „God's Politics: The Persistence of the Theologico-Political“ statt, in der es um eine Bestandsaufnahme der politischen Theologie ging. Veranstalter waren die Gonzaga University, USA und das fiph.

Die Herausforderungen der Rückkehr der Religionen werden im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs vor allem aus religionssoziologischem Blickwinkel diskutiert. Eine Debatte über die Rückkehr politischer Theologien gibt es bislang kaum. Das verwundert, sind doch die Einflüsse politischer Theologien vor allem in der Philosophie nicht zu unterschätzen. Der Philosoph Claude Lefort sprach von der „Permanenz des Theologisch-Politischen“. Aber was verbirgt sich hinter dem „Theologisch-Politischen“ oder „Politisch-Theologischen“? Politisch-theologische Diskurse reflektieren auf die enge Verwobenheit von Politik und Religion.

Im Fokus der internationalen Tagung standen Debatten über die Gegenwart philosophischer und theologischer Politischer Theologien. Teilnehmer/innen aus den USA, England, Frankreich, Österreich, Belgien und Deutschland diskutierten politisch-theologische Perspektiven, um das Verhältnis von Religion und Politik neu zu bestimmen. In den Beiträgen standen vor allem die kulturspezifischen Unterschiede politisch-theologischer Diskurse im Vordergrund. Die Diskussionen zeigten, dass die Bedeutung politisch-theologischer Diskurse in der Gegenwart vor allem in ihren Potenzialen für die Ausarbeitung einer Politik der Differenz liegt. Deutlich wurde aber auch, dass politisch-theologische Forderungen nach einer Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein ergänzt werden müssen durch Fragen nach der eigenen Identität. So müsse bspw. im Kontext afroamerikanischer Identitätsfragen auch die Frage nach dem Verständnis von „Whiteness/Weißsein“



Die Teilnehmer/innen an der internationalen Tagung – unter ihnen auch Johann Baptist Metz (2. von links) – diskutierten politisch-theologische Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik.

gestellt werden. Weitere Diskussionen widmeten sich der Bedeutung des Habitus für politisch-theologische Problemkontexte und der Frage nach der Zeit. Politisch-theologische Konzepte basieren auf einem Geschichtsverständnis, das – beeinflusst von Walter Benjamin – Geschichte im Horizont befristeter Zeit denkt. Diskutiert wurde zudem der Stellenwert Politischer Theologien in der Universitätsphilosophie und -theologie. Damit wurden neue Schneisen in das Dickicht politisch-theologischer Diskurse geschlagen. Höhepunkt der Tagung war ein Vortrag von Johann Baptist Metz, dem Begründer der Neuen Politischen Theologie. Im kommenden Jahr sollen diese Diskussionen fortgeführt werden

Teilnehmer/innen:

Yoko Arisaka (Hannover/Hildesheim), Maureen O'Connell (Fordham University, New York), John Downey (Gonzaga University), Andreas Holzbauer (Helmut Schmidt Universität, Hamburg), Michael Kirwan (Heythrop College, University of London), Jürgen Manemann (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover), Johann Baptist Metz (Universität Münster), Johann Vento (Georgian Court University, New Jersey), Steven Ostovich (College of Saint Scholastica, Minnesota), Benoits-Marie Roque (Institut Catholique de Paris), Fabian Sieber (Katholische Universität Leuven), Liya Yu (Columbia University, New York), Peter Zeillinger (Universität Wien).

WORKSHOP

Partikulare und universale Dimensionen moralischer Erkenntnis und Verständigung

Am 15. und 16. Juni 2012 fand am fiph ein Workshop zum Verhältnis partikularer und universaler Dimensionen moralischer Erkenntnis und Verständigung statt, der von Maria-Sibylla Lotter (Fellow von Oktober 2011 bis Februar 2012) organisiert wurde.

Ausgangspunkt waren die Fragen, wie wichtig der Bezug auf allgemeine Normen, Regeln

und Prinzipien für die moralische Erkenntnis und Verständigung ist und welches Gewicht der detaillierten Berücksichtigung und Beschreibung des unwiederholbar Konkreten, Situativen und Individuellen zukommt. Wie diese Frage gestellt und beantwortet wird, hängt vor allem von den methodischen Voraussetzungen der philosophischen Schulen und Traditionen ab. Ziel des Workshops war es daher, Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen ins Gespräch zu bringen und so Entgleisungen aus den methodischen Denkschienen zu befördern, damit die Sache selbst besser zur Sprache kommen konnte.

Im Eröffnungsvortrag untersuchte Jörg Schroth die Herausforderung des moralischen Universalismus oder eher Generalismus durch den moralischen Partikularismus, das heißt die Auffassung, dass allgemeine Normen und Prinzipien nicht die wichtige Bedeutung für moralische Erkenntnis haben, die ihnen traditionell zugeschrieben wird. Er argumentierte gegen den Partikularismus und wies darauf hin, dass wir in Bereichen der angewandten Ethik, etwa im medizinischen Bereich, allein schon aus praktischen Gründen gar nicht anders als prinzipienorientiert verfahren können.

Wer umgekehrt von der „partikularistischen“ Auffassung ausgeht, dass moralische Einsicht in vielen Fällen eine genaue Einschätzung der Situation sowie der Perspektive anderer Betroffener verlangt, begreift Moral als sehr viel komplexere Aufgabe, die entweder nur von Spezialisten oder durch nie abgeschlossene Selbsterziehung zu bewältigen ist. Anna Kusser stellte in ihrem Beitrag „Alternativen zur Prinzipienethik“ ein Beispiel Diderots aus der kasuistischen Tradition der



Maria-Sibylla Lotter, 2. von links, sprach selbst über die „Rationalität moralischer Divergenz“.

frühen Neuzeit vor, einer Kunst, die aufgrund ihrer anerkannten Komplexität einerseits nur Experten beherrschen, die aber gleichwohl über Heil und Unheil der Betroffenen entscheiden kann. Kusser warf die provokante, kontrovers diskutierte Frage auf, ob es in Anbetracht dieser Gemengelage nicht besser wäre, der Moral ihren moralischen Stachel zu ziehen und sie im Recht aufgehen zu lassen. Anne Mazuga hingegen legte in ihrem Beitrag im Ausgang von Iris Murdoch den Schwerpunkt auf zwei (durch lebenslange Bildung von Aufmerksamkeit und Sprachvermögen zu entwickelnde) Fähigkeiten, die von heutigen Moralphilosophen weitgehend ausgeklammert werden, jedoch für Murdoch Grundlage und Orientierung für alle moralische Erkenntnis und Verständigung bieten: erstens zu sehen, was der Fall ist; zweitens zu sagen, was man sieht. Rolf Elberfeld erweiterte in seinem Beitrag zu „Ordnungen ethischen Könnens“ diese Perspektive um weitere Dimensionen wie das Verzichtenkönnen, die in verschiedenen kulturellen Umwelten mehr oder weniger gefördert werden. Der abschließende Beitrag von Maria-Sibylla Lotter konzentrierte sich auf die Formen moralischer Verständigung. Dabei ging es vor allem um die Frage, ob Prozesse ethischer Verständigung vom Ziel der Übereinstimmung aus zu verstehen sind oder ob es nicht wesentlich darauf ankommt, die andere Perspektive, auch wenn man sie nicht teilt, zu verstehen und respektieren zu lernen. Das ließ sich auch auf die Kontroversen des Workshops selbst anwenden: Obwohl die Differenzen zwischen den verschiedenen philosophischen Ansätzen während der Diskussion kaum geringer wurden, wurde die Auseinandersetzung von den Beteiligten nicht als sinnlos, sondern als bereichernd empfunden.

Teilnehmer/innen: Eike Bohlken (Hannover/Tübingen), Volker Drell (Hannover), Rolf Elberfeld (Hildesheim), Martina Herrmann (Dortmund), Anna Kusser (Konstanz), Maria-Sibylla Lotter (Zürich/Stuttgart), Jürgen Manemann (Hannover), Anne Mazuga (Hannover), Ryosuke Ohashi (Kyoto/Hildesheim), Walter Pfannkuche (Kassel), Christian Rößner (Hannover/Bamberg), Jörg Schroth (Göttingen/Essen), Lutz Wingert (ETH Zürich), Liya Yu (New York).

VORTRAG

Xenophobia



David Kim von der Universität San Francisco stellte am fiph sein Projekt über Fremdenfeindlichkeit vor.

Am 17. Juli 2012 war David Kim, Professor für Philosophie an der Universität San Francisco (USA), am fiph zu Gast.

Kims Projekt untersucht die emotionalen, sozialen und politischen Effekte von Rassismus und Xenophobie. Die Rassismusforschung in den USA war ursprünglich sehr stark von den politischen Fragen um das Verhältnis von „Schwarzen“ und „Weißen“ geprägt. Heutzutage zeige sich diese binäre Gegenüberstellung als überholt, da durch neue Immigrationsbewegungen Zuwanderer aus Lateinamerika und Asien (sogenannte braune und gelbe Immigranten) einen zunehmenden Anteil an der Bevölkerung ausmachen. Die neuen Formen des Rassismus in dieser Entwicklung können am besten als eine Mischung aus Rassismus und Xenophobie beschrieben werden. Während der Rassismus von einer Überlegenheits-/Unterlegenheits-Dichotomie ausgehe, stehe bei der Xenophobie die Opposition einheimisch/fremd im Vordergrund, in der ein kultureller Rassismus verankert ist. Afro-Amerikaner werden noch heute eher im Sinne der Opposition von Überlegenheit (Weiße) und Unterlegenheit (Schwarze) diskriminiert, dabei aber gleichzeitig als Einheimische betrachtet. Lateinamerikanische und asiatische Einwanderer werden im Gegensatz dazu, so Kim, einerseits als „Eindringlinge“ diskriminiert, andererseits aber als den Schwarzen überlegen wahrgenommen. Kims

Projekt untersucht weiterhin, wie Nationalismus, Xenophobie und kultureller Rassismus zusammenhängen. Die Analyse der Xenophobie könnte dabei helfen, auch die Situation in Deutschland zu erhellen.

Das fiph wird im Oktober dieses Jahres ein Projekt mit der Rice University in Texas beginnen, in dem eine vergleichende Analyse von Rassismus und Xenophobie in den USA und in Deutschland entwickelt wird. (Näheres dazu im nächsten Heft).

FIPH-FERNSEHEN

Die „Weiße Runde“

Seit September 2011 ist das fiph offizieller Kooperationspartner der „Weißen Runde“, eines multimedialen Talk-Formats aus Niedersachsen. Die Produktion findet jeweils live im Publikum statt, das im Anschluss daran mit Gast und Moderator, dem Journalisten Matthias Horndasch, vor Ort diskutieren kann. Im letzten Halbjahr wurden folgende Gespräche aufgezeichnet: „Wie viel Vernunft braucht Werte-Erziehung? Ein Gespräch über die Grenzen der Vernunft“, mit Prof. Dr. Hans Joas (Committee on Social Thought, University of Chicago/Institute for Advanced Studies, Universität Freiburg); „Eine chinesische Deutsche zwischen Europa, Asien und Amerika“ mit Liya Yu (Doktorandin der Politischen Philosophie an der Columbia University, New York).

Die Videos sind auch auf unserer Website unter der Rubrik „Videoreihe“ zu sehen. Das jeweils neueste Video wird auf der Startseite präsentiert.



Liya Yu, Doktorandin der Politischen Philosophie an der Columbia University, New York, bei der fünften vom fiph produzierten „Weißen Runde“.



NEUERSCHEINUNGEN DES FIPH

Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West

Cornel West ist einer der bedeutendsten und zugleich umstrittensten zeitgenössischen Intellektuellen in den USA. Es ist keineswegs übertrieben, ihn als einen Superstar zu bezeichnen. Umso mehr überrascht es, dass er in Deutschland bislang nur Wenigen bekannt ist. Cornel West ist ein Intellektueller, der nicht nur zu Diskussionen über soziale und politische Fragen anregt, sondern auch zum Handeln. West ist Philosoph, Prediger und Prophet. Philosophie ist für ihn Arbeit an der Sichtbarmachung von Leiden. Er protestiert im Namen der Philosophie gegen Philosophen, die über Philosophie sprechen, aber nicht mehr selbst philosophieren. Sein Denken kreist um die Frage, wie wir zusammen leben sollen. Seine Philosophie des Prophetischen Pragmatismus zielt auf eine permanente Demokratisierung der Demokratie, deren Motor die Anerkennung der Würde des Menschen ist. Das Buch, das in einer Forschungsgruppe des fiph entstanden ist, führt nicht nach lehrbuchhaften Kriterien in die Grundperspektiven der Philosophie von West ein, sondern essayistisch, streckenweise narrativ, mit vielen Bezügen zur gesellschaftlichen Situation in Deutschland. Der kritisch-distanzierte Blick wird bewusst vermieden. Nicht systematische Strenge ist leitend, sondern das Eintauchen in diese Philosophie.

Das Buch enthält ein Vorwort von Cornel West und endet mit einem umfangreichen Gespräch, das Eduardo Mendieta (Stony Brook University/New York) mit Cornel West geführt hat.



Jürgen Manemann / Yoko Arisaka / Volker Drell / Anna Maria Hauk:
**Prophetischer Pragmatismus.
Eine Einführung in das Denken
von Cornel West**
München: Fink Verlag 2012,
171 Seiten, 19,90 Euro.

Von der Ethik zum Ethos

Habituelle Unternehmensethik begreift sich als kritische Weiterentwicklung wertorientierter Ansätze in der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Sie reflektiert nicht in erster Linie auf formale Strukturen von Systemprozessen, sondern auf die inneren Strukturen, die das Handeln einer natürlichen oder juristischen Person prägen. Habituelle Unternehmensethik vermittelt die Einsicht, dass der Markt von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Wirtschafts- und Unternehmensethik dürfen und können sich nicht vollständig von den Werten der Alltagsethik dispensieren. Durch diese Rückbindung wird Unternehmensethik als Anerkennungspraxis einsichtig und überwindet damit den unbegründeten Verdacht einer vom Alltagsleben abgekoppelten Parallelwelt. Das Projekt einer habituellen Unternehmensethik führt die Ethik weiter zum Ethos.

Die These des Buches lautet, dass „Leitbilder“ und die organisatorischen Strukturen und Umstände zwar die Kultur eines Unternehmens beeinflussen, dass aber der Habitus als die charakter- und tugendbildende Quelle des Handelns von Personen in einem Unternehmen prägender und praxisrelevanter ist. Diese Einsicht besitzt sowohl auf der Mikro- wie auf der Meso- und Makro-Ebene Geltung. Die sozialisatorische Wirkung eines unternehmenstypischen Habitus ist bislang in Philosophie und Sozialwissenschaften nicht in den Blick genommen worden; hier schließt dieser Band eine Lücke.

Das Buch dokumentiert die Arbeit des „Arbeitskreises Habituelle Unternehmensethik“, der gemeinsam vom fiph und vom Institut für Sozialstrategie in Berlin initiiert, organisiert und koordiniert worden ist. Die Mitglieder des Arbeitskreises, die aus unterschiedlichen Disziplinen und praktischen Feldern kommen, haben angesichts der Finanz- und Wirtschaftskrise neu nach dem Fundament der Wirtschafts- und Unternehmensethik gefragt.



Ulrich Hemel / Andreas Fritzsche / Jürgen Manemann (Hg.):
**Habituelle Unternehmensethik.
Von der Ethik zum Ethos**
Baden-Baden: Nomos 2012,
137 Seiten, 22,00 Euro.



Jürgen Manemann / Werner Schreer (Hg.):
**Religion und Migration
heute. Perspektiven –
Positionen – Projekte**
Regensburg: Schnell &
Steiner 2012, 240 Seiten,
24,95 Euro. (Siehe S. 19).

PREISVERLEIHUNG

Philosophischer
Buchpreis 2012

Preisträger Avishai Margalit, fiph-Direktor Jürgen Manemann und Laudator Thomas M. Schmidt

Am 28. September 2012 verlieh das fiph in der Dombibliothek Hildesheim den Philosophischen Buchpreis 2012 an den israelischen Philosophen Avishai Margalit für sein Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ (Berlin: Suhrkamp Verlag 2011). Der Preis wurde für die beste philosophische Neuerscheinung der letzten drei Jahre zum Thema „Gewalt: Entstehung – Reaktionen – Überwindung“ vergeben. Der mit 2.500 Euro dotierte Preis wurde von Prof. Dr. Ulrich Hemel, dem ersten Vorsitzenden des Vorstands der Stiftung fiph, überreicht. Zum Rückblick auf die Preisverleihung veröffentlichen wir Auszüge aus der Laudatio, die Prof. Dr. Thomas M. Schmidt (Universität Frankfurt am Main), Mitglied des Vorstands und der Jury, hielt.

Wie kann in pluralistischen Gesellschaften Gewalt reduziert werden, ohne faule Kompromisse mit dem Aggressor zu schließen oder selbst zum Aggressor zu werden, der das Fremde, Verstörende unterdrückt? Diese Fragen brechen nicht nur am Beispiel religiös motivierter Empörung auf, aber sie treten hier besonders deutlich ins Bewusstsein. Warum verstört uns diese Gewalt so sehr, warum wollen wir sie reduzieren, auch wenn sie uns nicht oder noch nicht persönlich bedroht? Zwei Antworten scheinen hier zu konkurrieren. Die erste orientiert sich an Prinzipien der Gerechtigkeit, die zweite an Vorstellungen von einem guten, gelungenen oder, wie unser Preisträger sagt, „anständigen“ gesellschaftlichen Leben. Die erste Antwort geht davon aus, dass eine Gesellschaft sich dadurch eine legitime politische Ordnung gibt, dass sie Bür-

gerinnen und Bürger vor Gewalt schützt. Der zweiten Antwort zufolge verfügt eine Gesellschaft in dem Maße über eine zivile politische Kultur, in dem sie die Würde aller Menschen nicht nur achtet, sondern auf eine Weise fördert, die Individualität und Unterschiede als Bereicherung erleben lässt und nicht als eine Bedrohung.

Die erste Antwort rückt den Gedanken der Normativität ins Zentrum. Eine weitgehend gewaltfreie politische Ordnung ist eine gerechtfertigte Ordnung; sie ist gerecht, weil sie schützt und niemanden systematisch benachteiligt. Diese Perspektive auf Zivilisation ist negativ und abwehrend; der andere Blick fragt nicht so sehr nach den Kriterien der Rechtfertigung einer Situation, sondern unterbreitet Vorschläge zu ihrer Verbesserung. Dieser Ansatz ist positiv und konstruktiv; er betrachtet die politische Kultur als Ausdruck und Mittel der Förderung und Pflege von Werten, Einstellungen und Haltungen. Eine Kulturpolitik der Würde soll die Achtung im Umgang miteinander aktiv befördern, um Gewalt nicht nur abzuwehren, sondern sie bereits im Keim zu ersticken.

Es ist das große Verdienst des Denkens von Avishai Margalit, zwischen diesen beiden Extremen zu vermitteln, zwischen einem sterilen Normativismus und einem antagonistischen Hyperrealismus, der Gegensätze und Konflikte als unabänderlich hinnimmt und bisweilen sogar verklärt. Dies zeigt sich besonders an seinem Werk „Über Kompromisse und faule Kompromisse“. Es bietet weniger eine Analyse des Wesens und der Entstehung von Gewalt als eine sorgfältig ausbalancierte Bewertung unserer Strategien des Umgangs mit ihr. Damit schlägt dieses Buch unverzichtbare Brücken zwischen theoretischen Ansätzen, aber auch zwischen philosophischer Begriffsarbeit und politischer Praxis. Nur in dieser Gemeinsamkeit von Reflexion und Aktion kann Gewalt wirklich eingedämmt und überwunden werden.

Diese Arbeit der Vermittlung von Gegensätzen ist der rote Faden, der sich durch das Werk von Avishai Margalit zieht. Ich erinnere mich sehr lebhaft an seine Horkeimer Lectures an der Frankfurter Goethe-Universität. Margalit hat damals sein Buch „The Decent Society“ vorgestellt, das 1997 unter dem Titel „Die Politik der Würde“ auch in Deutschland erschien. Es war sofort spürbar, dass eine neue Stimme hörbar wurde. Im Streit zwi-

schen liberalem Normativismus und der dekonstruktivistischen Kritik an diesem vermeintlich hegemonialen Diskurs hat Margalit einen neuen, wahrhaft dezenten Ton angeschlagen, der in Inhalt und Stil als befreiend empfunden wurde. Margalit bietet einen Neuanfang, der theoretische Blockaden überwinden hilft und einen ermutigenden Beitrag gegen eine gewaltförmige Selbstverhärtung der politischen Philosophie leistet.

Margalit unterscheidet zwischen einer normativen Theorie, die auf den idealen Zustand einer gerechten Gesellschaft zielt, und einer präskriptiven Theorie, die uns sagt, wie wir es in einer „anständigen“ Gesellschaft besser machen können. Margalits Perspektive einer zweitbesten Lösung wird in seinem Buch eindrücklich entfaltet. „Es möchte solchen Kompromissen (moralisch) größtmögliche Chancen einräumen, die um des Friedens willen geschlossen werden, und das selbst dann, wenn der Frieden auf Kosten der Gerechtigkeit geht. (...) Der Frieden lässt sich auch dann rechtfertigen, wenn er nicht gerecht ist“ (9).

Der Skepsis idealer Theorien gegenüber vermeintlich zweitbesten Lösungen versucht Margalit mit einer „Phänomenologie des politischen Kompromisses“ (54) zu begegnen, die an historische Gegebenheiten zurückgebunden ist. Faule Kompromisse, die ein unmenschliches Regime der Grausamkeit und der Erniedrigung etablieren oder stützen, müssen um jeden Preis vermieden werden, da sie als Kompromisse mit dem „radikal Bösen“ niemals gerechtfertigt sind. „Andere Arten von Kompromissen sollten nach ihrer Leistung beurteilt werden. Schon in der Idee des Kompromisses als solcher liegt ein großes Verdienst“.

Es ist diese Balance zwischen klaren moralischen Prinzipien und einer abgestuften Phänomenologie ethischer Konflikte, die Margalits politische Philosophie zu einem unverwechselbaren Beitrag der gegenwärtigen Debatte macht. Ihre herausragende Vermittlungsleistung beschränkt sich dabei nicht auf den Konflikt zwischen unterschiedlichen Schulen der politischen Theorie. Margalit bringt vielmehr den intellektuellen Mut auf, begriffliche Unterscheidungen auf praktische Probleme zu beziehen, wie auf jene beunruhigenden Erfahrungen aggressiver Konflikte und die Suche nach einer Haltung, die sich der Gewalt weder feige unterwirft, noch sie durch unversöhnliche Härte verstärkt.

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW

Foto: © Edna Ullmann-Margalit



Avishai Margalit

ist Professor emeritus für Philosophie an der Hebrew University, Jerusalem, und war von 2006 bis 2011 George F. Kennan-Professor für Philosophie an der Princeton University (USA).

Fiph: Sehr geehrter Herr Margalit! Mit Ihren beiden Büchern „Politik der Würde“ und „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ sind Sie in Deutschland über die Fachphilosophie hinaus bekannt geworden. Beide Bücher zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht aus einer distanzierten Position geschrieben sind. Ihre scharfsinnigen Analysen sind durchweht und unterbrochen mit Geschichte und Geschichten. Sind narrative Elemente ein wichtiger Teil Ihres Philosophierens?

Ich unterscheide zwischen zwei Arten von Philosophen: zwischen Erklärern und Erhellern, zwischen denjenigen, die sich auf Definitionen berufen, und denjenigen, die auf Beispiele verweisen, zwischen das-heißt-Philosophen und zum-Beispiel-Philosophen. Ich zähle mich selbst zum zweiten Typ. Das ist eher eine Frage des Temperaments als der Lehrmeinung. Ich bin ein Geschichtenerzähler und kein Systembaumeister. Ich habe eine starke Vorliebe für historische Beispiele gegenüber stilisierten fiktionalen Beispielen, aber ich stelle fest, dass ich selbst beide Arten verwende.

Fiph: In Ihren Arbeiten drückt sich eine Unzufriedenheit mit den philosophischen Gerechtigkeitsdiskursen aus. Sie schreiben nicht über die „gerechte“, sondern über die „anständige Gesellschaft“, nicht über gerechten Krieg oder Frieden, sondern über „Kompromisse und faule Kompromisse“. Was werfen Sie den Debatten über Gerechtigkeit vor?

Ich unterscheide zwischen dem Normativen und dem Präskriptiven, dazwischen das Beste zu tun oder es besser zu machen; zwischen einer normativen, idealen Theorie, die uns sagt, was das Beste ist, z.B. eine gerechte Gesellschaft, und einer präskriptiven Theorie, die uns sagt, wie wir es besser machen können, z.B. eine anständige Gesellschaft. Wir benötigen beide Zugänge. Aber auch hier optiere ich, eher aufgrund des Temperaments denn aufgrund einer Lehre, für eine Perspektive der zweitbesten Lösung, anstatt für eine normative ideale Theorie.

Fiph: Was unterscheidet einen faulen von einem moralisch oder politisch tragfähigen Kompromiss?

Ein fauler politischer Kompromiss ist ein Verhandlungsergebnis, das dazu beiträgt, ein inhumanes Regime zu etablieren oder aufrechtzuerhalten: ein Regime, das grausam und erniedrigend ist. Einen derartigen Kompromiss sollten wir aus moralischen Gründen um jeden Preis vermeiden. Andere Arten von Kompromissen sollten nach ihrer Leistung beurteilt werden. Schon in der Idee des Kompromisses als solcher liegt ein großes Verdienst.

Fiph: Sie weisen darauf hin, dass es ein Fehler ist, nur nach den Bedingungen des gerechten Krieges und nicht nach den Bedingungen des gerechten Friedens zu fragen, äußern aber auch Zweifel an der Idee eines gerechten Friedens. Was ist problematisch an dieser Konzeption?

Ich bin nicht gegen den gerechten Frieden. Ich bin gegen die Vorstellung, dass Frieden in und an sich gerecht ist. Der Frieden zwischen Schweden und Nazi-Deutschland im Zweiten Weltkrieg etwa scheint mir diesen Namen nicht wirklich zu verdienen; man kann Schweden für diesen Frieden entschuldigen, aber er kann nicht gerechtfertigt werden.

Fiph: Sind Religionen eher Motor oder Bedrohung für eine Politik des Kompromisses?

Das ist eine empirische Frage, weshalb ich Ihnen keine allgemeine Antwort geben kann. Es gibt manche Elemente in den historischen Religionen, die sie nicht allzu offen für Kompromisse erscheinen lassen: Die absolute Vorstellung des Heiligen ist per definitionem der Punkt, an dem die Religion keine Kompromisse machen kann. Aber die Frage sollte nicht auf apriorischer Ebene beantwortet werden, sondern empirisch: Wir brauchen Statistiker dafür und keine Weisen.

Fiph: Wie sollte Ihres Erachtens eine zukünftige politische Philosophie aussehen?

Die politische Einheit, die bisher das Zentrum der modernen politischen Philosophie ausgemacht hat, ist der Nationalstaat. Ich bin mir ziemlich sicher, dass diese Fokussierung im Zuge der Globalisierung immer problematischer werden wird. Ich glaube allerdings, dass die Welt in vorhersehbarer Zukunft eine internationale (eine Welt von Nationalstaaten) sein wird und nicht eine kosmopolitische. Aber die Rolle von Organisationen ‚ohne Grenzen‘ wird immer wichtiger werden. Die politische Philosophie sollte das berücksichtigen.

Das Interview führten Eike Bohlken und Jürgen Manemann.

Neuer Kosmopolitismus

Appiah weiter denken im Anthropozän



Christoph Antweiler ist Professor für Südostasienwissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn.

Wie können die vielen und miteinander vernetzten Kulturen auf einem begrenzten Planeten koexistieren, ohne gleichwerden zu müssen? Wie kann weltbürgerliche Identität gebildet werden, ohne Loyalität zu kulturellen Einheiten aufgeben zu müssen? Kosmopolitismus versucht, sowohl der Einheit der Menschheit als auch der Vielfalt einzelner Kulturen und Individuen gerecht zu werden. Dies zeichnet den kosmopolitischen gegenüber globalistischen, universalistischen und kulturrelativistischen Ansätzen aus.

Ein zeitgemäßer Kosmopolitismus sollte Erfahrungen der europäischen und atlantischen Welt nicht vorschnell universalisieren. Kwame Anthony Appiah nimmt die Vorbehalte gegen universalisierende Projekte ernst, stellt sich aber absolutem Relativismus ausdrücklich entgegen. Er argumentiert gegen die Sprachlosigkeit zwischen Kulturen und gegen einen unvermeidlichen Dissens in Wertfragen. Appiah konzipiert Weltbürgertum nicht als Gegensatz zu lokalen Orientierungen: Er spricht von „verwurzeltem Kosmopolitismus“ und „kosmopolitischem Patriotismus“.

Realistisch ist Appiah zunächst darin, an der Praxis alltäglichen Umgangs anzusetzen. Er geht außerdem nicht davon aus, dass wir ein volles Verstehen zwischen Kulturen oder einen Konsens über grundlegende Werte erreichen müssten. Zunächst reichen Gespräche über moralisch relevante Themen. Mit Gewöhnung und Ähnlichkeit ist schon viel erreicht. Es gibt einen Mittelweg zwischen der Suche nach globalen Werten (Küng) und der Schaffung abstrakter Umgangsprinzipien (Rawls, Habermas). Nicht jede interkulturelle Begegnung braucht Werte, die allen Menschen oder Kulturen gemeinsam sind. Es gibt näher liegende Anknüpfungspunkte, nämlich Grundthemen und Basisprobleme, denen sich alle Kulturen stellen müssen. Ein solcher Ansatz ist dagegen gefeit, unbedingt Universales finden zu müssen, bleibt aber offen dafür. Es geht bei Appiah um denjenigen Teil der Interessen und Standpunkte, den jeder Mensch einnehmen sollte.

Ein solcher Kosmopolitismus lässt sich in mindestens drei Richtungen weiter denken. Erstens können seine Überlegungen für die Diskussion zur Globalität genutzt werden: Ist die heutige Welt schon als „Weltgesellschaft“ zu begreifen, die kein soziales „Außen“ mehr hat, oder spiegelt diese Sicht eher Ideale oder Dystopien? Zweitens können die Argumentation zu den Ähnlichkeiten und die teils vage Anthropologie mit kulturvergleichenden Befunden der Ethnologie untermauert werden. Drittens können die Überlegungen zu kulturenübergreifender Wertebildung mit der neueren Diskussion zu globalen ökologischen Trends verknüpft werden. Meine drei Vorschläge konvergieren darin, dass der Begriff „Menschheit“ alles andere als leer, trivialbiologisch oder pur ideologisch ist.

Es ist zunächst ein „städtischer“ Umgang miteinander, der die heutige Menschen-Welt kennzeichnet. Derzeit lebt zwar erst die Hälfte der Menschen in Städten, aber strukturell gesehen lebt die ganze Menschheit urban. Wir leben in einer von Menschen gebauten Umwelt mit vielen anderen Menschen, die uns dauerhaft fremd bleiben, dicht zusammen. Eine Ethik der reinen pluralen Koexistenz ist angesichts der globalen

Verflechtungen und auch der weltweiten Auswirkungen menschlichen Handelns nicht mehr möglich. Wenn die Welt zur Stadt wird, brauchen wir eine „Ethics in a World of Strangers“ (so der Untertitel von Appiahs Buch im Original).

Es existieren viele Kulturen, und sie sind global vernetzt, ohne dass es eine Weltregierung oder eine andere mächtige global koordinierende Institution gäbe. Wir alle sind Bewohner dieser Welt, aber längst nicht alle auch Bürger derselben. Auch wenn viele Menschen nicht weltweit Informationen versenden, so sind sie doch fast alle von überall her erreichbar. Ein gemeinsames Bewusstsein hat sich allerdings noch kaum herausgebildet, und eine globale Integration mittels Massenmedien existiert nur ansatzweise. Diese Welt ist außerdem von extremer Ungleichheit gekennzeichnet. Kosmopolitische Empathie bleibt selten. Die Menschheit bildet keine sozial integrierte, solidarische und kollektiv handelnde Einheit. In diesem Sinn existiert keine „Weltgesellschaft“, aber die Wirtschaft ist global vernetzt, und es gibt global agierende politische Institutionen und Bewegungen. Im Hinblick auf Konsummuster, Normen und Normierungen bilden sich Ansätze einer „Weltkultur“ heraus.

Ein wirklichkeitsnaher Kosmopolitismus muss neben der Verflechtung die Bedürfnisse und Grenzen des Menschen als Organismus sowie die Funktionsweisen soziöter Kultur berücksichtigen. Menschen sind biotisch nicht nur kulturfähig, sondern von Kultur abhängig. Also brauchen wir konkretes Wissen über das Funktionieren von Körpern und Kulturen. Wir müssen Erkenntnisse aller Bereiche der Anthropologie zusammenführen, der Physischen Anthropologie, der Philosophischen Anthropologie und der Kulturanthropologie (Ethnologie).

Wie Amartya Sen und Martha Nussbaum fordert Appiah, dass das weltbürgerliche Projekt anthropologische Befunde kennen muss. Sen deduziert menschliche Fähigkeiten und Bedürfnisse aus einem Menschenbild, während Nussbaum sie zusätzlich aus Weltliteratur ableitet. Im Unterschied dazu plädiert Appiah dafür, die empirische Wissenschaft der Ethnologie zu nutzen, und er verweist explizit auf die Universalienforschung (vgl. Donald E. Brown: *Human Universals*, New York 1991). Leider nutzt er selbst dann aber keine kulturvergleichend gewonnenen Befunde. Damit teilt er ein Problem bisheriger Positionen des Fähigkeitsansatzes: die schwammige bio- und kulturanthropologische Fundierung.

Ethnologen erforschen in partikularistischer Manier vorwiegend kollektive Formen der Daseinsgestaltung („Kulturen“) auf der Basis intensiver Feldforschung. Die Vielfalt der Kulturen umfasst rund 7000 Lebensformen, die heute zwar teilweise verflochten, aber als Systeme unterscheidbar sind. Die Ethnologie kann die derzeit gängigen Extreme von Kulturdebatten vermeiden. Während in den *Cultural Studies* Modelle von Hybridität und *flows* dominieren, neigen die Medien (und die Eliten vieler Gemeinschaften) dazu, die Welt als Mosaik kultureller Fragmente zu präsentieren. Beide Perspektiven sind theoretisch unbedacht und empirisch ungedeckt. Kulturen sind weder Landschaften noch Haufen, sondern teilbegrenzte Systeme.

Es gibt auch eine Tradition der Ethnologie, die Kulturen vergleicht. Innerhalb dieser gibt es eine kleine Richtung, die nach kulturenübergreifenden Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten („Kultur-universalien“) sucht. Im Unterschied zu Speziescharakteristika, die bei allen gesunden Menschen (zumindest in Phasen des Lebens) zu finden sind, sind pan-kulturelle Universalien Phänomene bzw. Charakteristika, die in allen bekannten Kulturen regelmäßig vorkommen. Ein bekanntes Beispiel sind Inzestverbotgebote. Beim Kulturvergleich stellen sich etliche Probleme, vor allem das der kulturellen Färbung der Begriffe. Dennoch gibt es einen systematisierten Forschungsstand (vgl. Christoph Antweiler: Was ist den Menschen gemeinsam?, Darmstadt 2009).

Universalien haben verschiedene Ursachen, vor allem evolutionäre Prägung, räumliche Diffusion, unabhängige Erfindung und Strukturimplikation. Universalien sind nicht einfach das Gegenstück zur Vielfalt der menschlichen Gesellschaften. Wirklich interessant werden sie erst als Muster vor dem Hintergrund der Diversität. Sie liefern Befunde, die methodisch unabhängig von Aussagen der Humanbiologie oder Philosophie zum Menschen gewonnen sind. Wenn wir in diesen verschiedenen Quellen konvergente empirische Befunde zu Menschen und Kulturen finden, sollten kosmopolitische Projekte diese kennen.

Leider vermerkt Appiah Gemeinsamkeiten auf der Ebene der Spezies und auf der Ebene menschlicher Kollektive. So führt er einerseits „grundlegende mentale Eigenschaften, die in dem Sinn als universell gelten können, dass sie überall den Normalzustand darstellen“, an. An anderen Stellen nennt er als „tiefliegende Gemeinsamkeiten“ Beispiele auf der Ebene kollektiver Universalien, wie Musik, Tanz, Totenbestattung, Höflichkeit und Gastfreundschaft. An wiederum anderer Stelle spricht Appiah von Fähigkeiten, die nicht jeder Mensch besitzt, aber viele Menschen in allen Kulturen, z.B. Freundlichkeit oder starkes Einfühlungsvermögen. Er bestimmt solche Charakteristika als „universell“, wenn sie sich in jeder hinreichend großen Menschengruppe finden und insbesondere in allen Kulturen die statistische Norm darstellen (Der Kosmopolit, München 2007, S. 123-125).

Kosmopolitismus muss heute auch die physischen Realitäten unseres Planeten bedenken. Die Erde ist begrenzt, und seit Beginn des 19. Jahrhunderts beeinflusst die Menschheit die Biodiversität in umfassender und irreversibler Weise. Da dies nicht nur die Lebewelt betrifft, sondern auch die Geosphäre, erscheint es kaum übertrieben, von einer neuen geologischen Epoche, dem Anthropozän, zu sprechen (vgl. Jan Zalasiewicz et al: The Anthropocene: a New Epoch of Geological Time?, in: Philosophical Transactions of the Royal Society A, 396, 2011, S. 835-841).

Die tiefgreifenden Veränderungen des Planeten sind die Konsequenz von Kultur als dem Anpassungsmittel des Menschen und der Wirkungsmacht seines Handelns. Sie sind nicht auf die Folgen kapitalis-

tischer Ökonomie reduzierbar, sondern Teil einer „negativen Universalgeschichte“ (Dipesh Chakrabarty: Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change, in: New Literary History 43, 1 (2012), S. 1-18). Der weltweite Geowandel wird von verschiedenen Ländern unterschiedlich stark verursacht, aber keiner kann sich den Wirkungen entziehen. Trotz sozioökonomischer Ungleichheit und kultureller Fragmentierung wird die Menschheit damit faktisch zu einer Interessengemeinschaft. Das „kosmopolitische Tier“ erzeugt neue ethische Fragen hinsichtlich Anthropozentrismus und Speziesismus.

Appiahs Argumente zu werteorientierten Gesprächen und die Diskussion zum Anthropozän könnten zusammengeführt werden mit der wenig diskutierten Idee „verhandelter Universalien“ (Wolf Lepenies (Hg.): Entangled Histories and Negotiated Universals, Frankfurt a.M. 2003; vgl. auch François Jullien: De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, Paris 2008). Der Ansatz der *negotiated universals* besteht darin, gemeinsam Regeln oder Rechte auszuhandeln, die in verschiedenen kulturellen Gemeinschaften intern unterschiedlich begründet werden können und damit zustimmungsfähig werden. Dabei stehen derzeit einzelne Menschenrechte im Fokus, aber dieser Ansatz könnte uns auch bezüglich des globalen Wandels weiterbringen.

Kosmopolitismus ist ein zweiseitiges und zuweilen auch zweiseitiges Konzept. Er verbindet beschreibende Ziele mit normativen Anliegen, und er verknüpft ein Engagement für die Menschheit mit der Anerkennung von Vielfalt. Eine solche Ausrichtung kann verhindern, dass ein universalistisches Projekt eines der Uniformität wird. Sie kann einen inklusiven Humanismus befördern, der eurozentrische Verengungen vermeidet und gleichzeitig nicht der weltweiten Ethnisierung bzw. Kulturalisierung auf den Leim geht (vgl. Jörn Rüsen / Henner Laas (Hg.): Humanism in Intercultural Perspective, Bielefeld 2009; Christoph Antweiler: Inclusive Humanism, Bielefeld 2012).

Werte und Regeln können nicht wissenschaftlich gewonnen werden; sie müssen im Dialog entwickelt und politisch gesetzt werden. Menschen existieren aber nicht neben, sondern *in* dieser Welt (Wolfgang Welsch: Homo Mundanus, Weilerswist 2012). Deshalb brauchen wir konkretes Wissen über Menschen und über Kulturen. Für eine realistische Verbindung von Kosmos und Polis brauchen wir die Verknüpfung von Ethnos mit Anthropos. Anthropologie hilft uns, beides im Blick zu behalten: den ganzen Menschen und die Menschheit als Ganzes. Mit Appiah können wir ein Weltbürgertum entwickeln, das die wichtige Achtung kultureller Besonderheit mäßigt durch die Achtung des einzelnen Menschen und die der ganzen Menschheit.

Literaturtip: Christoph Antweiler: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung, Bielefeld: transcript 2011.

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

PD Dr. Eike Bohlken

Die Verantwortung wirtschaftlicher Eliten für das Gemeinwohl.
Internationale Tagung: Die soziale Verantwortung der Wirtschaft, Katholische Universität Lublin, 15.-16. Oktober 2012

Prof. Dr. Felix Ekardt

Probleme der Postwachstumsgesellschaft.
Stiftung der deutschen Wirtschaft, Berlin, 14. Dezember 2012

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Prophetischer Pragmatismus – eine Antwort auf die soziale Frage heute.
Ringvorlesung „Die soziale Frage im religiösen und säkularen Diskurs der europäischen Moderne“, Leibniz-Universität Hannover, 08. Januar 2013

Kosmopolitismus zwischen Universalismus und Interkulturalität



Eike Bohlken ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Tübingen und Wissenschaftlicher Assistent am fph.

Der Kosmopolitismus hat begriffsgeschichtlich weniger mit interkulturellen Begegnungen zu tun, als man aus heutiger Perspektive denken würde. Der im Kosmopolitismus steckende Weltbegriff bezieht sich bei den Kynikern des antiken Griechenlands nicht auf die positive Gesamtheit aller bekannten Völker und Weltteile, sondern auf eine logisch konzipierte, lediglich negative Größe: Der als das Ganze gedachte Kosmos wird in bewusstem Gegensatz zur Partikularität des Bekannten, der Sitten und Bräuche des eigenen Gemeinwesens, verstanden. Der von diesen Überlegungen aus konzipierte Begriff des „Weltbürgers“ ist daher zunächst von allen lokalen Bindungen und Beschränkungen befreit. Es gibt kein neues integratives Ganzes, an dessen Regeln sich ein Kosmopolit stattdessen zu halten hätte. Dieses traditionskritische Moment zeigt sich anschaulich in der Äußerung des Diogenes von Sinope, der – aus seiner Heimatstadt verbannt – auf die übliche Frage, von wo er stamme, antwortete, er sei ein „Bürger des Kosmos“.

Dieser *negative Kosmopolitismus* stellte eine wichtige Komponente für die Ausbildung des moralischen Universalismus dar. Ergänzt wurde er durch die Thesen eines positiven Kosmopolitismus, in dem sich naturphilosophische, pantheistische und anthropologische Elemente mischten; argumentiert wurde mit der Einheit der Natur, dem allumfassenden Charakter des Göttlichen sowie der biologischen Ähnlichkeit der Menschen, die, so Antiphon, alle mit Mund und Nase atmen und mit Hilfe der Hände essen. Nicht zu unterschlagen ist ferner das imperiale Motiv, für das makedonisch-hellenische und dann für das römische Weltreich eine kollektive Identität zu schaffen, die die Partikularität der Unterworfenen einzubinden und zu überwinden erlaubte.

Heute spielt der Kosmopolitismus in dreierlei Hinsicht eine Rolle: Ein lebensweltlich fundierter naiver Kosmopolitismus manifestiert sich in der Begeisterung über Errungenschaften der Globalisierung wie die Möglichkeiten weltweiter Kommunikation oder des Reisens in die entferntesten Regionen. Kosmopolit ist demnach, wer sich überall zu Hause fühlt, weil er schon so vieles gesehen oder gehört hat und so offen ist, dass er im Anschluss an Terenz sagen kann: „Nichts Menschliches ist mir fremd“. Ein zweiter Strang des heutigen Kosmopolitismus besteht in dem moralischen Universalismus, in dem der negative Kosmopolitismus fortwirkt: Der moralische Universalismus fußt auf dem Grundgedanken, dass alle Menschen – ungeachtet kultureller Unterschiede – in der gleichen Weise als moralische Subjekte bzw. als Träger moralischer Ansprüche anzuerkennen sind. In diesem Kontext sind auch die rechtsmoralischen Debatten um globale Gerechtigkeit, um die faktische Durchsetzung der Menschenrechte oder um eine subsidiär-föderale Weltrepublik anzudeuten, die von politischen Philosophen wie Charles Beitz, Thomas Pogge, Jürgen Habermas oder Otfried Höffe angestoßen worden sind. Im Anschluss an ältere völkerrecht-

liche Entwürfe erhält der moralische Universalismus und damit auch der Kosmopolitismus durch diese Debatten eine dezidiert politische Ausrichtung.

Eine dritte aktuelle Auffassungsweise des Kosmopolitismus stellt der von Kwame Anthony Appiah vertretene Ansatz eines „partialen Kosmopolitismus“ dar. Dieser Ansatz, der universale und partikuläre Momente verbindet, wird von Appiah *zwischen* einem partikularistischen Nationalismus, der dazu tendiert, das kulturell Andere als fremd auszugrenzen, und einem strikt universalistischen Kosmopolitismus angesiedelt, der keine Freunde und Verwandten mehr kennt, sondern nur noch Weltbürger. Der Kosmopolitismus Appiahs ist durch zwei Kernpunkte gekennzeichnet: erstens durch die Einsicht, Pflichten gegenüber allen anderen Menschen – also auch gegenüber „Fremden“ – zu haben, und zweitens durch die Achtung des individuellen Einzelnen in seiner konkreten und besonderen kulturellen Identität. Diese Achtung impliziert eine „kosmopolitische Neugier“ als das Bestreben, in der Begegnung mit Menschen und Gegenständen aus anderen Kulturen etwas lernen zu wollen oder sich faszinieren zu lassen.

Der erste Punkt, Pflichten gegenüber allen anderen Menschen zu haben, ist bereits durch den moralischen Universalismus abgedeckt (auch wenn innerhalb desselben keineswegs Klarheit darüber besteht, wozu genau etwa die Bewohner reicher Länder gegenüber denen armer Länder verpflichtet sind und ob sie zur Erfüllung ihrer Pflichten als Individuen oder vermittelt durch Institutionen handeln sollten). Der zweite Punkt, den Appiah zu Recht betont, da in ihm eine zentrale Herausforderung eines aktuellen Kosmopolitismus liegt, steht für das Bemühen, in „kulturübergreifenden Gesprächen“ zu einer offenen und respektvollen Haltung gegenüber dem kulturell Anderen zu gelangen, wie sie auch von den Vertretern der Interkulturellen Philosophie wie Franz Martin Wimmer, Ram Adhar Mall u.a. gefordert wird.

Der partiale Kosmopolitismus zeichnet sich dadurch aus, dass er vor einem universalistischen Hintergrund die Bedeutung des Partikularen und des Lokalen stark macht. In ihm verbindet sich eine deutliche Ablehnung des in den kulturanthropologischen Disziplinen verbreiteten kulturellen Relativismus mit der Betonung partikularer Bindungen und Verwurzelungen. Das Interessante an diesem Ansatz liegt darin, dass er mit dem kulturübergreifenden Gespräch eine Begegnungsform zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen empfiehlt, die sehr entspannt und wenig voraussetzungs-voll daherkommt und ein bescheidenes, aber äußerst wichtiges Resultat verheißt: sich friedlich aneinander zu gewöhnen.

Universale oder transkulturelle Momente eignen dem kulturübergreifenden Gespräch insofern, als es erst vor dem umfassenden Hintergrund basaler Gemeinsamkeiten bzw. gattungsspezifischer Universalien stattfinden kann: der Fähigkeit zu sprechen, Gesprochenes zu verstehen, mehrere Sprachen zu lernen und von einer in die andere

zu übersetzen. Dabei bemüht sich Appiah darum, das Anforderungsprofil möglichst flach zu halten: Die genannten Gemeinsamkeiten seien für ein gelingendes kulturübergreifendes Gespräch so gut wie ausreichend. Hinzukommen müsse nicht eine fundamentale Übereinstimmung über Werte oder Prinzipien des Umgangs miteinander. Vielmehr würden oft gerade die kleinen und zufälligen Gemeinsamkeiten geteilter Hobbies oder besonderer Interessen den zündenden Funken ausmachen.

Reicht aber eine lebensweltliche, von kosmopolitischer oder auch kleinteiligerer Neugier gespeiste Offenheit gegenüber dem kulturell Anderen als Grundlage interkultureller Begegnungen aus? Appiah weist zu Recht darauf hin, dass interkulturelle Begegnungen auch ohne die Einigung auf gemeinsame Werte als kulturübergreifende Gespräche stattfinden und gelingen können. Wie aber steht es um die Lösung interkultureller Konflikte, das heißt von Konflikten, die aufgrund kultureller Differenzen entstehen? Kann man auch hier auf die Diskussion über gemeinsame bzw. kulturübergreifend verbindliche Werte verzichten?

Es ist richtig, dass Konflikte gerade aus den Versuchen entstehen können, eine gemeinsame Wertbasis herzustellen; oft genug erweist sich ein solches Ziel als zu hoch gesteckt und endet in dem Bestreben, dem Anderen diejenigen Wertvorstellungen, die konstitutiv für die eigene kulturelle Identität sind, nicht nur nahezubringen (ihn an sie zu gewöhnen), sondern ihn mit allen Mitteln von diesen zu „überzeugen“. Ebenso trifft es zu, dass gravierende interkulturelle Konflikte auch zwischen Menschen entstehen können, die sich auf denselben Grundwert (etwa den des Heiligen) beziehen.

So wichtig diese Einsichten sind, es folgt aus ihnen nicht, dass es notwendig oder auch nur besser wäre, auf die Idee einer gemeinsamen Wertbasis zu verzichten. Denn beide Einwände können von einer wertphilosophisch ausgerichteten interkulturellen Ethik durchaus berücksichtigt werden: Der zweite Einwand macht deutlich, dass von „gemeinsamen Werten“ erst dann gesprochen werden sollte, wenn nicht nur abstrakte Orientierungspunkte geteilt werden, sondern sich auch die konkreten Wertvorstellungen und Versuche der Wertrealisierung als koexistenzfähig erweisen. Den Konflikten, die aus den Versuchen entstehen, Andere zu missionieren, kann dadurch begegnet werden, dass man sich auf einen *modus vivendi* verständigt, der bei kulturübergreifenden Gesprächen ansetzt, aber auch einen normativen Rahmen für die Bewertung und Schlichtung interkultureller Konflikte umfasst.

Ein solcher *modus vivendi* müsste eine Haltung ermöglichen und befördern, die sich mit einem etwas gegen den Strich gebürsteten Hegel als *interkulturelle Sittlichkeit* bezeichnen ließe. Von einer solchen Sittlichkeit kann mit Bezug auf einzelne Handlungen (inklusive Sprechakte), aber auch mit Bezug auf (formelle wie informelle) gesellschaftliche Normen und Institutionen gesprochen werden. Sie kommt dann in den Blick, wenn die Begegnungen zwischen Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, unter dem Gesichtspunkt ihrer ethischen Qualität betrachtet werden. Inhaltlich ist interkulturelle Sittlichkeit durch das Bemühen bestimmt, innerhalb des jeweiligen sozialen Bezugsrahmens (von dem eigenen Wohnort über die eigene Gesellschaft bis hin zu den Sphären internationaler und transnationaler Beziehungen) das eigene Handeln sowie die Sitten und Institutionen so zu gestalten, dass es bzw. sie allen von ihnen Betroffenen ein höchstmögliches Maß an *kultureller Autonomie* ermöglichen. Kulturelle Autonomie besteht in der Fähigkeit, sich in allen Kulturbereichen, die sich als universell verstehbar ausweisen lassen (Beispiele wären etwa Ethik, Wissenschaft, Kunst, Religion oder ein Bereich von durch Zuneigung bestimmten sozialen Beziehungen), frei betäti-

gen zu können. Sie betrifft diejenigen Möglichkeiten kultureller Selbstbestimmung, die allen Menschen offen stehen sollten (vgl. Eike Bohlken: Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg 2002).

Eine Bewertung und idealerweise auch Schlichtung interkultureller Konflikte könnte innerhalb einer an den Wertmaßstäben interkultureller Sittlichkeit und kultureller Autonomie ausgerichteten interkulturellen Ethik so erfolgen, dass konfligierende Praktiken, Sitten und Wertvorstellungen erstens daraufhin verglichen werden, inwieweit sie die kulturelle Autonomie konkreter Betroffener ermöglichen bzw. behindern. Ergibt sich für alle Praktiken ein positives Resultat, wäre in einem zweiten Durchgang zu vergleichen, welche von ihnen ein höheres Maß an kultureller Autonomie ermöglicht.

Die von Appiah beschriebenen Gefahren der Vorstellung, man müsse gemeinsame Werte finden, lassen sich dann vermeiden, wenn man den Universalismus, der hinter den normativen Maßstäben der interkulturellen Sittlichkeit und der kulturellen Autonomie steht, lediglich als *hypothetischen Universalismus* begreift. Eine solche Ausrichtung verbindet die Annahme kategorisch und transkulturell gültiger Maßstäbe, wie z.B. der Menschenrechte, mit der Einsicht, dass zwar deren Geltung als universell vorausgesetzt werden kann, über die konkrete Ausformulierung der einzelnen Menschenrechte aber in interkulturellen Dia- und Polylogen diskutiert werden muss. Auch die Normen einer interkulturellen Ethik sollten nach diesem Modell transkulturell gültig, aber mindestens in ihrer Formulierung auch Ergebnis interkultureller Diskussionen sein. Die Vorsilbe „inter“ betont das „Zwischen“, das Beziehungsgeschehen zwischen den Beteiligten, und damit auch eine aktive Auseinandersetzung mit den Werten und kulturellen Orientierungsmustern anderer Kulturen in einer zumindest teilweise gemeinsamen sozialen Praxis. Auf diese Weise sollte eine interkulturelle Ethik der Forderung nach einem „Mittelweg zwischen spezifischen globalen Werten einerseits und abstrakten Umgangsprinzipien andererseits“ (Christoph Antweiler: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung, Bielefeld 2011, S. 72) gerecht werden.

Eine an den Maßstäben interkultureller Sittlichkeit und kultureller Autonomie ausgerichtete interkulturelle Ethik wäre als Bereichsdisziplin der angewandten Ethik zu verstehen, insofern es in ihr immer auch um konkrete politische Regelungen geht, wie zum Beispiel um besondere Rechte für kulturelle Minderheiten (vgl. Will Kymlicka: Multicultural Citizenship, Oxford 1995, S. 6 und 26–33), die sich ohne spezifische kulturwissenschaftliche Kenntnisse nicht adäquat formulieren lassen.

Die Figur des kulturübergreifenden Gespräches gibt dem dia- bzw. polylogischen Aspekt interkultureller Begegnungen einen anschaulichen Ausdruck. Sie sollte aber nicht dazu verleiten, die notwendigen Auseinandersetzungen über die Inhalte einer interkulturellen Ethik zu vernachlässigen. Es bedarf der interkulturell geführten Debatten um die konkrete Ausformulierung und faktische Durchsetzung der Menschenrechte auf globaler Ebene, aber auch der Sicherung von Sonderrechten für kulturelle Minderheiten auf einzelstaatlicher Ebene, um dem Kosmopolitismus – neben der Lebens- und Liebenswürdigkeit, die ihm kulturübergreifende Gespräche verleihen – auch eine Politik zu geben.

Lesetipp: Eike Bohlken: *Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode. Grundzüge eines hypothetischen Universalismus*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 27 (2012), S. 5-20.



Philosophie am Kröpcke

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die am Institut erforscht werden, weiß und hält. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph-Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiben

zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die nicht schnell genug flüchten, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

In konsequenter Fortführung unseres Schwerpunktthemas „Kosmopolitismus“ wollten wir diesmal in den Korridoren zwischen den Baustellen und vor der verhüllten Kröpcke-Uhr wissen, wie weltoffen die Hannoveraner sind. „Sind Sie ein Weltbürger?“ lautete unsere Frage. Auszüge aus den tiefen Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, CHRISTIAN RÖSSNER

Sind Sie ein Weltbürger?



fiph: Sind Sie ein Weltbürger?

GEORG: Was meinen Sie damit?

fiph: Sehen Sie sich nur als deutscher Staatsbürger, oder sind Sie auch Bürger der Welt?

GEORG: Nö, eigentlich nicht.

fiph: Sie würden sagen, man kann nur Bürger seines Heimatlandes sein?

GEORG: Nee, nicht unbedingt, aber wo soll ich anders hin?

fiph: Fühlen Sie sich als Bürger von Europa?

GEORG: Ja klar, Deutschland gehört ja zu Europa, warum nicht?

fiph: Könnten Sie sich eine Ausweitung auf einen Weltstaat oder eine Weltgesellschaft vorstellen?

GEORG: Hmm, doch bestimmt, irgendwann mal – aber im Moment ...

fiph: Sind die Menschen da noch nicht reif für?

GEORG: Nee, find' ich nicht.

fiph: Was müsste sich dafür ändern?

GEORG: Keine Ahnung, vielleicht: Kein Krieg mehr! Das wär' schon mal ein Anfang.



fiph: Versteht ihr euch als Weltbürger?

LUKAS: Schon, ja.

fiph: Was heißt das für euch?

LUKAS: ... dass man relativ international lebt, dass man gut Englisch spricht, viel reist.

fiph: Fühlt ihr euch Menschen aus anderen Kulturen verbunden?

LUKAS: Verbunden vielleicht nicht, aber ... auch nicht abgeneigt.

fiph: Haben wir Pflichten gegenüber Menschen aus anderen Ländern oder anderen Kulturen?

LUKAS: Wir haben Pflichten gegenüber allen Menschen,

dass man z.B. die Menschenrechte berücksichtigt. Das ist ja kulturunabhängig.



fiph: Sind Sie eine Weltbürgerin?

CHRISTINE: ..?

fiph: Sie sind ja wahrscheinlich deutsche Staatsbürgerin.

CHRISTINE: Ja.

fiph: Die Frage ist nun, kann man auch Bürger der ganzen Welt sein?

CHRISTINE: Nein, ich denke nicht. Es gibt ja in jedem Land unterschiedliche Sitten, Bräuche und Verhaltensweisen. Und ich denke, jeder Bürger hat auch ein anderes Empfinden für seinen Staat.

fiph: Machen diese kulturellen Differenzen es unmöglich, dass alle Menschen Mitglieder eines Weltgemeinschaftens sein könnten?

CHRISTINE: Nein.

fiph: Haben wir Verpflichtungen gegenüber Menschen aus anderen Kulturen?

CHRISTINE: Ja, zumindest, dass man alle akzeptieren muss.



fiph: Sind Sie ein Weltbürger?

STEFAN: Eher nicht.

fiph: Was spricht dagegen?

STEFAN: Weil ich nicht so viel in der Welt unterwegs bin. Wenn ich mehr reisen würde, würde ich mich wahrscheinlich mehr als Weltbürger fühlen. Ich bin gerne unterwegs, auch viel in Europa, aber den Rest der Welt, den kenn' ich nun nicht.

fiph: Meinen Sie, dass wir Pflichten gegenüber Menschen in anderen Ländern haben?

STEFAN: Jeder Mensch trägt Verantwortung für die Welt, in der er lebt, da gehören die anderen Menschen dazu.

fiph: Es gibt Stimmen, die sagen, unsere Loyalität sei nur begrenzt. Sie würden das nicht so sehen?

STEFAN: Ne, also dafür ist die Welt, wie man ja so schön neudeutsch sagt, zu sehr vernetzt. Dafür sind die Menschen, ob das die Wirtschaft ist, ob das die Umwelt ist oder andere Lebensverhältnisse, zu sehr aneinander, als dass man das einfach begrenzen könnte.

fiph: Können wir von Menschen aus anderen Kulturen lernen?

STEFAN: Ja, auf jeden Fall.

fiph: Haben Sie eine Idee, was man machen könnte, um einer Weltgesellschaft näherzukommen?

STEFAN: Viel reisen! Kann sich nicht jeder leisten – das ist sicherlich ein Problem. Dann gibt's das Internet, da sind die Grenzen auch schon weniger. ... Ich denke, man muss mit Menschen zusammenkommen, mit Menschen sprechen. Menschenverständnis kann man nicht aus 'nem Buch lernen. Das muss man leben.



fiph: Sind Sie ein Weltbürger?

LOSMANN: Was heißt Weltbürger?

fiph: Das ist ein Mensch, der sich mit Menschen überall auf der Welt verbunden fühlt.

LOSMANN: Ja schon. Ich sach' mal, man kommt in Deutschland durch, in Österreich ...

fiph: Haben wir Verpflichtungen gegenüber Menschen aus anderen Ländern?

LOSMANN: Nein. Ich muss auch für mich selber sorgen.

fiph: Jeder stirbt für sich allein?

LOSMANN: Eben!



fiph: Sind Sie ein Weltbürger?

HEINRICH: Schon.

fiph: Sie würden denken, dass die deutsche Staatsbürgerschaft vereinbar ist mit einem Weltbürgertum?

HEINRICH: Nein, nicht so ganz. Das mit der Internationalität und dem Weltbürgertum, das ist etwas, das die Deutschen und das Deutsche so langsam unterdrückt. Das Problem ist – ich habe das schon mehrfach gehört –, dass die deutschen Kinder in der Schule von den ausländischen Kindern verspottet und gemobbt werden. Und das geht zu weit! Wir sind hier in Deutschland, und da sollte eigentlich die deutsche Nationalität mehr geachtet werden, da sollte man drauf stolz sein.

fiph: Was macht denn das Deutsche aus?

HEINRICH: ... (stockt kurz) Die Sprache allein schon, das ist schon mal sehr wichtig. Und die Deutschen haben ja auch einen guten Ruf, sind ordentlich und zielstrebig, das ist ja schon ein großer Unterschied zwischen den Deutschen und z.B. den Südländern.

fiph: Ist das Problem in der Schule, von dem Sie gehört haben, nicht eher ein Problem von Mehr- und Minderheiten? Würden deutsche Kinder,

wenn sie in der Mehrheit wären, nicht auch fremde Kinder verspotten?

HEINRICH: Das kann sein, natürlich.

fiph: Dann müsste man vielleicht einfach nur ausgeglichene Verhältnisse schaffen?

HEINRICH: So ist es.

fiph: Würden Sie sagen, dass wir Pflichten gegenüber Menschen in anderen Teilen der Welt haben?

HEINRICH: Gewisse Pflichten schon, denn uns geht es hier ziemlich gut, und es tut uns nicht sehr weh, wenn wir anderen Leuten helfen, die in Not sind.



fiph: Seid ihr Weltbürgerinnen?

ANNA: Ich glaub' schon.

LISA: Von unserem Interrail-Trip sind wir Weltbürgerinnen.

ANNA: Europa-Bürgerinnen vielleicht.

fiph: Was macht einen zu einem Weltbürger?

ANNA: Wenn man offen durch die Gegend reist, mit offenem Blick, und für neue Leute und andere Kulturen nicht verschlossen ist.

LISA: Ja, so kosmopolitenmäßig, also auch in verschiedenen Bereichen interessiert, nicht nur in einem speziellen: am Essen, an Literatur, an ...

fiph: Haben wir Pflichten gegenüber Menschen aus anderen Kulturen?

ANNA: Ich finde schon, dass wir offen sein sollten und dass das auch so 'ne Art Pflicht ist.

Pflicht ist so ein böses Wort, finde ich. Aber ich meine, dass es z.B. gegenüber Religionen eine Pflicht ist, sich das Andere anzuhören und anzuschauen und sich darüber Gedanken zu machen und dann vielleicht erst was zu verurteilen. Hauptsache, man weiß auch wirklich, worüber man redet und was man verurteilt.

fiph: Geht das nur, wenn man irgendwo hinreist, oder auch von zu Hause aus?

ANNA: Das geht auch hier, obwohl ich auch finde, dass es auch für Leute, die aus anderen Kulturen hierherziehen, Pflicht sein sollte, sich unsere Kultur genauer anzugucken. Man erlebt oft, dass z.B. sehr schlechtes Deutsch gesprochen wird, obwohl die Leute schon seit Jahren hier leben, und dass sie auch nicht offen gegenüber unserer Religion sind. Man sollte natürlich seine Kultur nicht verraten, aber man sollte sich auch in gewissen Punkten anpassen.

fiph: Haben Sie eine Idee, wie man Konflikte zwischen Kulturen schlichten könnte? Reicht es da, offen zu sein?

LISA: Na ja, nee. Irgendwer muss nachgeben, vermute ich mal. Also man muss Kompromisse finden, aber das geht wahrscheinlich nicht immer. Besonders in der Religion kann man keine Kompromisse finden.

fiph: Darf ich ihnen eine philosophische Frage stellen?

PASSANTEN: Wir kennen uns hier auch nicht aus.

(Die Namen der Befragten wurden von der Redaktion geändert.)

Impressum



Herausgeber
Forschungsinstitut für
Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann



Redaktion
PD Dr. Eike Bohlken
Wissenschaftlicher Assistent



Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Anna Maria Hauk M.A.



Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Volker Drell M.A.



Sekretariat
Sigrid Wittkamp

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender
der Geschäftsführung der Casa Reha
Unternehmensgruppe in Oberursel;
Gründungsdirektor des Instituts für
Sozialstrategie in Berlin (1. Vorsitzender)
Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)
Prof. Dr. Armin Nassehi,
Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. M.
Prof. em. Dr. Christian Starck,
Universität Göttingen
Prof. Dr. Saskia Wendel,
Universität zu Köln
Dr. Markus Güttler
Bistum Hildesheim (Geschäftsführer)

Herstellung und Gestaltung
Bernward Medien GmbH
Druck
Druckhaus Köhler, Harsum
Auflage
5.300
Erscheinungsweise
halbjährlich

Unterstützen Sie das fiph!

Werben Sie für das fiph.

Spenden Sie für Stipendien für Nachwuchswissenschaftler/-innen
(Stichwort „Nachwuchs“).

Fördern Sie den Wiedereinstieg von Müttern in die Wissenschaft
(Stichwort „Frauen fördern Frauen“).

Unterstützen Sie uns bei der Organisation von Workshops, Tagungen,
Konferenzen (Stichwort „Tagungen“).

Spenden Sie für ein Buch (Stichwort „Buch“).

Werden Sie Mitglied im Förderverein; Jahresbeitrag: 120 €,
ermäßigt 60 € für Studierende (Stichwort „Förderkreis“).

Besuchen Sie unsere Veranstaltungen.

Erkundigen Sie sich über unsere Forschungen und Publikationen.

Stiften Sie für das fiph.

Spenden Sie für das Journal (Stichwort „Journal“).

Helfen Sie mit Vorschlägen.

Überweisen Sie 5 €, 10 €, 15 € ...

Ihre Unterstützung ist eine Anerkennung unserer Arbeit!

Spenden unter Angabe des Stichworts an: [Darlehnskasse Münster](#),
Kontonummer 33 046 400, BLZ 400 602 65,
Kontoinhaber: [Forschungsinstitut für Philosophie Hannover](#)
(Auf Wunsch erhalten Sie Zuwendungsbescheinigungen.)

Für Rückfragen, Kommentare und Vorschläge wenden Sie sich bitte an:

[Frau Anna Maria Hauk M.A.](#)
Gerberstr. 26, 30169 Hannover
Tel.: (0511) 1 64 09 10, Fax: (0511) 1 64 09 40
E-mail: Hauk@fiph.de

