

Inhalt

- 1 *Philosophie heute*
Die Normalität der Macht
- 4 *Volkers Vorschlag*
- 6 *Schwerpunktthema: Macht*
Macht und Recht
- 8 *fiph ausblick*
- 12 *Porträts*
- 15 *Schwerpunktthema: Macht*
Anthropologie der Macht
- 17 *Philosophisches Interview*
- 18 *pro & contra*
- 20 *fiph rückblick*
- 28 *Schwerpunktthema: Macht*
Politische Ohnmacht
- 30 *Philosophie am Kröpcke*
„Macht Macht korrupt?“

Schwerpunktthema: Macht

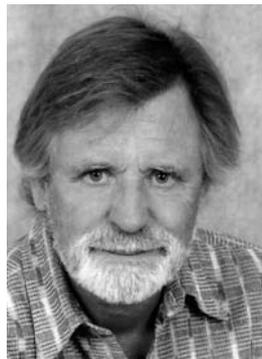
Die Normalität der Macht

Macht ist normal und alltäglich, sie ist allgegenwärtig und immer schon da. Andererseits gilt: Wo wir unmittelbar mit ihr konfrontiert sind, etwa bei einer direkten, unverhüllten Drohung, sind die Relevanzen von Alltag und Normalität sofort suspendiert. Macht stiftet Normalität und durchbricht sie zugleich. Wie ist das im Einzelnen zu verstehen?

Max Weber definiert Macht als „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“. Zentral sind dabei die Elemente „Wille“ und „Widerstreben“, ferner das Wörtchen „auch“. Macht bedeutet in einem elementaren Sinne: Der Wille des Einen ist das Tun des Anderen, jener tut etwas, das er nicht getan hätte, wenn es den „zwingenden Willen“ des Ersten nicht gäbe. Das heißt aber zugleich: Nur weil es den Widerstand, das Gegeninteresse, die unhintergehbare Freiheit des Anderen gibt, Nein zu sagen, ist Macht überhaupt nötig und möglich. Als Negierung des Nein ist Macht jederzeit eine menschliche Möglichkeit, kann es keine „machtsterilen Verhältnisse“ (Heinrich Popitz) geben.

Doch nicht erst, wo ein Nein gebrochen wird, sondern schon, wo es gebrochen werden könnte, ist die Macht wirksam. Bereits im Vorfeld des direkten Machteinsatzes gibt es einen weiten Bereich potenzieller und latenter Macht, die ohne Konflikt operiert: Macht übt auch aus, wer Andere durch ihr bloßes Wissen um die verfügbaren Machtmittel erfolgreich einzuschüchtern vermag oder relevante Entscheidungsthemen und -situationen strategisch so kanalisieren kann, dass einem möglichem Nein Anderer von vornherein die Gelegenheit der Artikulation verwehrt wird.

Der häufigste und gewöhnlichste Fall der Machtausübung ist freilich eine Situation, in der bestimmte, inhaltlich fixierte und zugleich begrenzte Anweisungsrechte und Gehorsamspflichten bereits klar festgelegt sind, Macht also als Herrschaftsverhältnis



Rainer Paris ist Professor für Soziologie an der Hochschule Magdeburg-Stendal.

► 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!



„Weiter denken“ – so lautet das Motto des Forschungsinstituts für Philosophie. „Weiter denken“ setzt voraus, dass ein Grund da ist, von dem aus es möglich ist, weiter zu denken. Als neuer Direktor des fiph bin ich meinem Vorgänger, Prof. Dr. Gerhard Kruijff, und dessen Stellvertreter, Prof. Dr. Christian Thies, dankbar dafür, dass sie ein solches Fundament geschaffen haben. Unterstützt wurden sie dabei von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Institut, die auch mir den Einstieg in das neue Aufgabenfeld sehr erleichtert haben. Nicht zuletzt bin ich den Mitgliedern des Vorstandes zu Dank verpflichtet, die mit mir zukünftige Perspektiven des Instituts intensiv diskutiert haben. Anknüpfend an die Forschungsfelder der letzten Jahre, zu nennen sind an dieser Stelle „Das Menschenrecht auf Bildung“ und „Anthropologie“, wurde in den vergangenen Wochen in Zusammenarbeit mit dem Vorstand der Rahmen für ein neues philosophisches Forschungsprogramm entwickelt. Dieses Programm versteht sich als ein interdisziplinärer Beitrag zu philosophischen Orientierungs- und Verständigungsprozessen. Es wird darum gehen, Instrumente, Methoden und Kategorien bereitzustellen, die helfen, die Gesamtsituation von Menschen heute zu berücksichtigen. Im Vordergrund stehen weiterhin ethische Problemstellungen. Wichtig ist jedoch, dass das philosophische Forschungsprogramm des fiph entschieden bei Menschen in ihren Erfahrungszusammenhängen ansetzt. Aus diesem Grund bezieht es sich auch auf die komplexen, vielfach gebrochenen Traditionen des Christentums. Wobei Traditionsbezug und Traditionskritik immer eine unauflösliche Einheit bilden. Dadurch erhoffen wir uns neue Perspektiven auf heutige Problemlagen. Gleichzeitig ist das eigene Forschungsprogramm offen für argumentativ scharfe religionskritische Anfragen und setzt sich aktiv mit diesen auseinander. Ziel ist es, zu einer allgemeinen Hebung des philoso-

phischen Argumentationsniveaus beizutragen. Neben diesem Forschungsprogramm fördert das fiph auch weiterhin Forscher und philosophische Forschung im Allgemeinen. Das fiph ist aber nicht nur Ort der Forschung. Es hat überdies die Aufgabe, die Ergebnisse in die gesellschaftliche und kirchliche Öffentlichkeit hineinzutragen. Philosophie reflektiert immer auch auf die Welt, wie Menschen sie erzeugen und verstehen. Diese Reflexion ist nicht nur für unser (zwischen) menschliches Zusammenleben in einer sich zunehmend pluralisierenden und fragmentarisierenden Welt von großer Bedeutung, sondern auch für die Kirchen und ihre Rede von Gott. „Ein Irrtum nämlich über die Welt wirkt sich aus in einem falschen Denken über Gott.“ – dieser Satz des Thomas von Aquin bezeichnet prägnant die Angewiesenheit nicht der Philosophie auf die Theologie, aber der Theologie auf die Philosophie. Das neue Journal befasst sich schwerpunktmäßig mit der politischen Philosophie. Dabei konzentrieren sich die Beiträge auf die Frage nach der Bedeutung und dem Stellenwert der Macht. Rainer Paris analysiert die Normalität der Macht und skizziert sie als integralen Bestandteil einer sozialen Ordnung. Christian Starck fordert die Einhegung der Macht nach Prinzipien der Gerechtigkeit mittels des Rechts. Dirk Jörke differenziert die Machtdiskurse in die Konzepte *power to* und *power over* und befragt kritisch die Alternative einer „Mikrophysik der Macht“ (Michel Foucault). Jürgen Manemann plädiert für eine Repräsentation politischer Ohnmacht. Das Journal möchte mit diesen Reflexionen über Macht einen Beitrag zu Neuperspektivierungen des Politischen im Zeitalter seiner Renaissance leisten.

JÜRGEN MANEMANN

► Fortsetzung von S. 1

institutionalisiert ist. Wir werden in soziale Verhältnisse hineingeboren und bewegen uns ständig in Gesellschaftskontexten, die mehr oder minder herrschafts-strukturiert sind. Dies ist der Hauptgrund der Normalität der Macht: Sie besteht einfach darin, dass die Ordnung der Gesellschaft in vielerlei Hinsicht eine Herrschaftsordnung ist, ein Gefüge, das wir immer schon vorfinden und als unabänderliche Gegebenheit zunächst hinnehmen müssen. Es gibt in unserem Alltag kaum eine Situation, die nicht in irgendeiner Weise durch formelle oder informelle Hierarchien geprägt oder zumindest beeinflusst wäre.

Indem Herrschaft Ordnung schafft, konstituiert sie einen Rahmen der Normalität, der uns Orientierung und Sicherheit bietet. Normalität ist sowohl ein sozialer als auch ein mentaler Tatbestand. Wir empfinden einen Zustand oder eine Situation als „normal“, wenn wir von einer unbefragten Geltung allgemein akzeptierter Rechts- und Sittennormen ausgehen, durch die einerseits eine gewisse Kontinuität überkommener und von uns bejahter Traditionen und Werte gewährleistet wird und zum anderen die problemlose Fortsetzung unserer Alltagsroutinen sichergestellt scheint. In diesem Verständnis von Normalität sind gesellschaftliche Bedingungen und persönliche Dispositionen untrennbar miteinander verschweißt. Die Orientierung an Normen und institutionell vorgestanzten Rollen macht Andere für uns (und uns für Andere) berechenbar und ermöglicht gleichzeitig die Herausbildung individueller Gewohnheiten, durch die wir unseren Alltag kraft- und zeitsparend meistern können.

Ist aber die Selbstverständlichkeit vorgegebener Normen die unerlässliche Voraussetzung des Gefühls von Normalität, so referiert dies indirekt auf das Vorhandensein einer Macht, die durch glaubhafte Sanktionsdrohungen die Normgeltung sicherstellt. Da jede soziale Ordnung durch Regeln konstituiert wird und jede Regel gebrochen werden kann, kommt keine Gesellschaft ohne Sanktionsmechanismus aus. Allerdings unterscheidet sich die Aktivierung und Ausübung der Sanktionsmacht je nachdem, ob es sich um Rechts- oder Sittennormen handelt, erheblich: Während die Verletzung von Rechtsnormen (Offizialdelikte) in unserer Gesellschaft gleichsam hauptamtliche Sanktionsbevollmächtigte, also Polizei und Justiz, auf den Plan ruft, die als Sachwalter des staatlichen Gewaltmonopols die Normgeltung wiederherstellen, steht die Durchsetzung von – weit weniger klar definierten – Sittennormen in Gruppen oder Milieus häufig vor dem Problem der Initiative. So breitet sich, wenn jemand sich etwa in einem privaten Kreis „danebenbenimmt“, zwar unvermittelt ein mehr oder minder intensives Gefühl von

Das fiph in der Lehre

Wintersemester 2009/10

Dr. Sabine Ammon

Technische Universität Berlin:
Institut für Philosophie,
Wissenschaftstheorie, Wissenschafts-
und Technikgeschichte
*Seminar „Nelson Goodman:
Sprachen der Kunst“*

PD Dr. Eike Bohlken

Universität Hildesheim:
Institut für Philosophie
*Seminar „K.A. Appiah:
Der Kosmopolit. Philosophie
des Weltbürgertums“*
Katholische Hochschule für
Sozialwesen Berlin
*Seminar „Philosophische
Anthropologie“*

NEUERSCHEINUNG



Christian Thies (Hg.):
Der Wert der Menschenwürde
Paderborn u.a.: Schöningh 2009,
248 Seiten, 24,90 Euro
(Veröffentlichung der Ringvorlesung
2007)

Dass die Würde des Menschen unantastbar sei, steht in Artikel 1 des Grundgesetzes. Wie aber viele Diskussionen der letzten Jahre belegen, sind damit keineswegs alle Fragen beantwortet. Muss denn nicht dieses Fundament unserer Verfassung und unserer moralischen Orientierungen selbst begründet werden? Wie weit reicht die Menschenwürde – auch bis zu menschlichen Stammzellen wenige Tage nach der Befruchtung? Haben nicht auch Tiere eine Würde? Gibt es nicht doch Fälle, in denen die Menschenwürde zurückstehen muss hinter anderen Werten, etwa denen der Selbstbestimmung und der Sicherheit? Die Vielfalt der Werte erfordert oft Abwägungsprozesse, während die Menschenwürde als absolutes Prinzip gilt, das sich nicht mit anderen verrechnen lässt. Oder ist Würde doch nur ein Wert unter anderen? Schließlich stellt sich die Frage, ob das Prinzip der Menschenwürde Allgemeingültigkeit besitzt oder charakteristisch ist nur für unsere westliche, aus dem Christentum hervorgegangene Zivilisation. Das sind einige der Probleme, die prominente Philosophen (u.a. Herbert Schnädelbach, Ludger Honnefelder und Dieter Birnbacher), Theologen, Sozialethiker und Juristen in diesem Sammelband erörtern.

► Fortsetzung von S. 3

Peinlichkeit aus; trotzdem bleibt der Normbruch mangels situativer Verantwortlichkeit nicht selten ungeahndet und wird durch einfaches Übergehen, also die gezielte Ignoranz aller Beteiligten, gewissermaßen in die Normalität eingemeindet.

Der Fall verweist auf das Grundproblem jeder Sanktion: Sie schafft aktuell Unordnung, um die Ordnung wiederherzustellen. Und das bedeutet zugleich: Der direkte Machteinsatz läuft stets Gefahr, die Alltagsfiktion von Ordnung und Normalität zu durchkreuzen und so die normalitätsstiftende Funktion der Macht zu neutralisieren. Umgekehrt gilt freilich auch: Wo allenthalben Chaos und Anomie beklagt werden, wirkt die harsche Sanktion oftmals als längst überfälliger Befreiungsschlag, der die Legitimität der Herrschenden sogar noch erhöht.

Es ist also vor allem der „Ordnungswert“ der Macht (Heinrich Popitz), der ihre Normalität begründet. Dieser ist jedoch nicht nur auf die Sanktionsfunktion, also die Sicherung der Normgeltung, beschränkt. Ein weiterer wesentlicher Aspekt, gewissermaßen ihr sekundärer Ordnungswert, besteht vielmehr darin, dass das durch die Macht hervorgebrachte und durch sie intern strukturierte Institutionengefüge als schiere soziale Tatsache gleichzeitig den Wirklichkeitsrahmen abgibt, auf den hin unsere je individuellen Alltagsstrategien und Gewohnheiten ausgerichtet, justiert und abgestellt sind. Normalität ist für uns zuallererst ein Zustand des unreflektierten, vollkommen automatisierten Weiter-so, die habituelle Fortsetzung dessen, was wir immer schon so und nicht anders getan haben. Wir bilden unsere Gewohnheiten in institutionellen Strukturen und Sozialräumen aus, die häufig durch mehr oder

weniger große Machtunterschiede geprägt sind. Und weil, einem Diktum von Niklas Luhmann zufolge, zwar alles auch ganz anders sein könnte, wir aber fast nichts ändern können, passen wir uns diesen Verhältnissen an und machen es uns darin, so gut es eben geht, bequem.

„Sanft ruhet die Gewohnheit der Macht / auf der Macht der Gewohnheit“, heißt es in einem frühen Gedicht von Hans Magnus Enzensberger. Durch häufiges Wiederholen gleicher oder gleichartiger Tätigkeiten erzielen wir Übungsgewinne und steigern die Effizienz unserer Alltagsbewältigung. Deshalb sind wir mit unseren Gewohnheiten gleichsam „verwachsen“: In der Eingeschultheit unserer Routinen wissen wir, wer wir sind, und zwar ohne dass wir uns je danach fragen. Gewohnheiten sind keine Regeln, die gebrochen, sondern bloße Regelmäßigkeiten, die allenfalls durchbrochen werden können. Die Bedeutung der Macht für die Herstellung von Normalität ergibt sich hier nicht aus der Hintergrundpräsenz der Sanktionsdrohung, sondern aus der durch sie vermittelten Stabilität von Institutionen, in die unsere Gewohnheiten eingehakt sind.

Damit ist klar: Macht ist für uns normal, solange wir sie als integralen Bestandteil einer sozialen Ordnung erfahren, die uns einerseits weitreichende Orientierungssicherheit bietet und zum anderen die problemlose Fortsetzung unserer eingeschliffenen Gewohnheiten erlaubt. Umgekehrt wird die Normalität der Macht sofort brüchig, wenn sie eben diese Ordnungsfunktion nicht mehr erfüllt und die unmittelbare Aufoktroierung eines fremden Willens unsere Alltagsgewissheiten gefährdet.

Eine wesentliche Bedingung dafür, dass wir die Macht als etwas Normales, Undramatisches erleben und hinnehmen, besteht somit darin, dass sie lediglich im Hintergrund des Wahrnehmungsfeldes angesiedelt ist und darin verbleibt. Sie ist gewissermaßen nur als



DRELLS BUCHEMPFEHLUNG



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

Von Schatten und Lichtspielen

Jahrestage bieten den publikumswirksamen Anlass, historischer Ereignisse zu gedenken. Dieses Gedenken verläuft keineswegs gleichförmig, sondern ist, wie die Gesellschaft insgesamt, einem Wandel unterworfen. Die abnehmende Zahl von Augenzeugen und eine wachsende Mediatisierung (von Gedenkstättenpädagogik bis hin zu Hollywoodfilmen) machen dies besonders deutlich.

Aleida Assmann klärt in ihrem Buch *Der lange Schatten der Vergangenheit* zentrale Begriffe im unübersichtlichen Feld von Geschichtspolitik und Erinnerungskultur, indem sie etwa den Trauma-Begriff auch für Formen des kollektiven Gedächtnisses nutzbar macht. Der reichhaltige zweite Teil der Studie geht dem hoch politisierten Wandel des Erinnerens und der wechselnden Narrative am Beispiel des Holocausts und des Zweiten Weltkrieges in Deutschland nach. Die Autorin nimmt dabei eine dezidiert normative Position ein, die dem Gedenken an den Holocaust eine zentrale Rolle beim Bekenntnis für die Achtung der Menschenrechte zuspricht. Das grundsätzliche Problem, wie aus besonderer historischer Erfahrung und Verantwortung eine allgemeine Verpflichtung auf universale Werte resultiert, ist damit freilich nur berührt. Spannend bleibt auch die Frage, inwieweit Assmanns Kategorien zur Erfassung anderer identitätsprägender Ereignisse hinreichen.



Aleida Assmann:
Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik
München: Beck, 2006,
320 Seiten, 19,90 Euro

Mitgegebenheit normal. Rückt sie hingegen in expliziten Konfrontationen als ungefilterte Einschränkung unserer Freiheit und direkter Zwang, im Extremfall: als Androhung oder Vollzug physischer Gewalt, ins Zentrum der Aufmerksamkeit, so dominiert sie fortan unweigerlich die Definition der Beziehung und färbt alles andere ein.

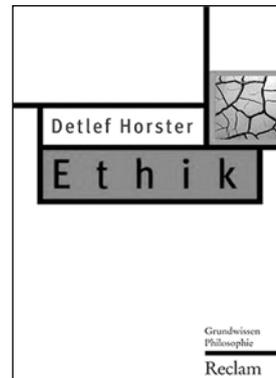
Es liegt daher häufig im Interesse sowohl der Mächtigen als auch der von ihnen Abhängigen, dafür zu sorgen, dass die Machtrelevanzen sozusagen „versteckt“ bleiben und die reale Fiktion von Ordnung und Normalität nicht zerbricht. Hierfür bieten sich zwei Mechanismen der Normalisierung an: Anerkennung und Vermischung. Richard Sennett (Autorität, Frankfurt a.M. 1985) hat überzeugend herausgearbeitet, wie die psychische Dynamik der Machtanerkennung zugleich als eine Methode der Selbsteinfügung von Unterlegenen in bestehende Herrschaftsverhältnisse funktioniert: Indem wir die Macht als Autorität achten und anerkennen, stellen wir sie in den Dienst von Werten, die wir selber bejahen. Macht, Ordnung und Wertordnung bilden von nun an eine kompakte Einheit, in der wir uns selber verorten und die uns zugleich vielfältige Möglichkeiten der Selbstlegitimierung eröffnet: Nicht einem fremden Willen unterwerfen wir uns, sondern folgen aus freien Stücken einer Macht, die Werte durchsetzt, die gleichzeitig unsere eigenen sind.

Die zweite Methode der Normalisierung der Macht ist ihre Vermischung mit anderen Beziehungstypen. Die Macht begegnet uns ja nur in Ausnahmesituationen in „reiner Form“. Im Normalfall ist sie vermengt und legiert mit anderen, im Vordergrund stehenden Definitionen der Beziehung, etwa Arbeit und Liebe. So sind beispielsweise auch in hierarchischen Arbeitsbeziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen die Herausforderungen und Erfolgswänge der Sache oftmals so dominierend, dass die Positionsunterschiede verblassen und die Machtrelevanzen hinter den gemeinsamen Sachbezug zurücktreten. Die Informalität der Zusammenarbeit und die Unbedingtheit der Zielverfolgung setzen die strukturell vorgegebenen Ungleichheiten zwar keineswegs außer Kraft; sie verbannen sie aber in den Hintergrund der Situation, wo sie als Grundtatsachen der Institution nach wie vor unbefragte Gültigkeit haben.

Und ebenso gilt für interpersonelle Beziehungen wie Liebe oder Freundschaft, dass sie aufgrund ihrer idealtypisch egalitären Struktur nur solange bestehen können, wie die in ihnen – etwa durch Asymmetrien der Zuneigung oder ökonomische Abhängigkeiten – selbstverständlich vorhandenen Machtchancen gerade nicht thematisch werden, was bedeutet, dass trotz aller unvermeidlichen Streitigkeiten allzu direkte Kraftproben und dauerhafte Machtkämpfe umgangen werden müssen. In interpersonellen Machtkämpfen verliert nämlich auch der Gewinner: Er ruiniert mit seinem Erfolg gleichzeitig die prinzipielle Freiwilligkeit und Ungezwungenheit der Achtung und Anerkennung, auf die es in solchen Verhältnissen letztlich immer ankommt. Die Kosten der Entmischung sind also hoch: Ist die ungeschminkte, unübersehbare Macht erst einmal ins Zentrum des Wahrnehmungsfeldes gelangt, so ist es äußerst schwierig, sie wieder zu vertreiben und zurückzudrängen, um die Normalität der Beziehung zu restituieren.

Lesetipp: Rainer Paris: *Normale Macht. Soziologische Essays.* Konstanz: UVK 2005.

BUCHBESPRECHUNG



Detlef Horster:
Ethik. Stuttgart: Reclam 2009
(Grundwissen Philosophie)
145 Seiten, 9,90 Euro

Der Hannoveraner Sozialphilosoph Detlef Horster legt eine interessante Einführung in die und einen gelungenen Überblick über die philosophische Ethik vor. Horster setzt sich mit deontologischen Ethiken, dem Kontraktualismus, dem Utilitarismus, dem Funktionalismus (Niklas Luhmann) und dem Sensualismus (oder Emotivismus) auseinander. An drei Beispielen – der Patentierung von Genen, dem menschenwürdigen Sterben und der Weltarmut – erläutert er die spezifischen Probleme angewandter Ethiken. Im Kapitel „Werte und Normen“ outet sich Horster als moralischer Realist. Werte und Normen hätten eine objektive Gültigkeit und seien nicht erst Ergebnisse von Diskursen oder persönlichen Entscheidungen. Unklar bleibt jedoch, worin diese Realität von Werten und Normen genau besteht: Sind sie „soziale Realität“ oder haben sie auch eine Realität unabhängig von menschlichem Denken und Handeln? Allerdings weist Horster den Anspruch, ein moralischer Realist müsse auch eine Ontologie moralischer Fakten entwickeln, zurück: „Der Ursprung der objektiven und universellen Werte und Normen muss den Philosophen ebenso wenig interessieren wie den Naturwissenschaftler der Ursprung der Gravitation. Er hat sie zu untersuchen, wobei er [...] ganz einfach davon ausgehen kann, dass es sie gibt.“ (S. 120). Non-Realisten dürfte das kaum zufriedenstellen, da ja einer ihrer Hauptkritikpunkte am moralischen Realismus in den Unklarheiten der Ontologie „objektiver“ moralischer Werte und Normen zu suchen ist.

Das Buch ist gut verständlich geschrieben und gerade auch für Nicht-Experten als Einführung in die Ethik geeignet. Sehr hilfreich sind auch die kommentierte Bibliographie, ein Glossar der wichtigsten Begriffe und eine Zeittafel.

Macht und Recht



Christian Starck ist emeritierter Professor für öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen, Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und Mitglied des Vorstands der Stiftung fiph.

Macht ist ein Begriff der Soziologie, Macht beschreibt soziale Beziehungen zwischen Menschen ebenso wie zwischen Staaten. Macht übt aus, wer das Verhalten Anderer auch gegen deren Willen beeinflussen kann. Die klassische Formulierung von *Max Weber* lautet: „Macht bedeutet die Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstrebende durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht.“ Solche Gründe sind zum Beispiel physische oder wirtschaftliche Stärke, Anerkennung und Ansehen, Elternschaft, staatliches Gewaltmonopol. Im soziologischen Sinne sprechen wir außer von Staatsmacht zum Beispiel auch von Medienmacht, Verbandsmacht, politischer Macht, Machterwerb, Machterhalt und Vermachtungen zum Beispiel im Arbeitsleben, in den Beziehungen zwischen den Staaten von Großmacht. Übermacht des Einen führt zur Ohnmacht des Anderen. Allmacht jedoch als Attribut Gottes gehört in eine metaphysische Dimension.

Die Macht als empirisches Phänomen ist Gegenstand soziologischer Untersuchungen ebenso wie literarischer Darstellungen in Romanen und Theaterstücken. Rein und gänzlich ungezügelt kommt Macht aber kaum vor, weil alle Kulturen und Zivilisationen Macht rechtlich einhegen, d.h. begrenzen, indem sie rechtlich organisierte Gegenmacht zur Verfügung stellen. So interessieren den Rechtsphilosophen die Formen der rechtlichen Begrenzung von Macht. Überall und zu allen Zeiten haben sich politische Gemeinschaften gebildet, die mit Autorität die Beziehungen zwischen den Menschen geregelt und festgelegt haben, was der Einzelne tun darf und was nicht, und haben diese Regeln sanktioniert. Die Durchsetzung von Regeln, die zwischen den Menschen gelten, setzt wiederum Macht voraus, über die die politische Autorität, die wir heute Staat nennen, verfügt. Mag diese Macht zunächst naturwüchsig gewesen und göttlich legitimiert worden sein, ist doch das Problem der Organisation und Regelung dieser Macht, d.h. der Staatsgewalt, aufgeworfen.

Im Verhältnis der Menschen untereinander gilt heute das Strafrecht, das Machtausübung durch körperliche Gewalt, Diebstahl, Betrug usw. unter Strafe stellt, die nach Regel des Prozessrechts von Gerichten verhängt und von staatlichen Behörden vollstreckt wird. Die Macht Einzelner und Gruppenmacht wird auch durch das Privatrecht gezügelt. Wer jemandem Schaden zufügt, ist nach den Grundsätzen der ausgleichenden Gerechtigkeit zum Schadensersatz verpflichtet. Das Vertragsrecht verleiht den Vertragspartnern rechtlich geregelte Ansprüche (Rechtsmacht), die vor Gericht durchgesetzt werden können. Das Recht des Arbeitsvertrages, dem ein besonderes Machtverhältnis zugrunde liegt, reagiert darauf mit Sonderregelungen und schafft mit der Koalitionsfreiheit ein Sonderverbandsrecht zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen. Wirtschaftliche Macht, die den freien Wettbewerb durch

Marktbeherrschung gefährdet, wird verboten und, falls sie entstanden ist, entflochten. Insgesamt gesehen garantiert das Privatrecht die Freiheit als Macht von Einzelnen und von Gruppen und sichert die Gemeinverträglichkeit der Freiheitsausübung.

Diese Beispiele zeigen, dass Macht benötigt wird, um Macht einzuhegen. Macht, die der Staat ausübt, nennt man Staatsgewalt, die auf dem erst in der Neuzeit verwirklichten Gewaltmonopol des Staates beruht, wodurch private Rache oder – feiner ausgedrückt – Privatjustiz zurückgedrängt, bekämpft, verboten wird. Stattdessen stellt der Staat dafür rechtlich geordnete Formen und Verfahren zur Verfügung. Sobald der Staat wirksam existiert und mit Hilfe seines Gewaltmonopols die Vergewaltigung des Einen durch den Anderen, das „Recht“ des Stärkeren und den Bürgerkrieg beseitigt hat, wird das Bedürfnis wach, die Friedensaufgabe des Staates verlässlichen Regelungen zu unterwerfen, um staatliche Willkür möglichst auszuschließen. Die Menschen wollen die Unterdrückung durch den Stärkeren nicht gegen willkürliche staatliche Unterdrückung eintauschen.

Dazu kann man im *Federalist* Nr. 51 (1788), dem Grundbuch der amerikanischen Verfassung, lesen: Wenn die Menschen Engel wären, so bedürften sie keiner Regierung. Wenn Engel über Menschen herrschten, dann wäre weder eine innere noch eine äußere Kontrolle der Regierung notwendig. Entwirft man jedoch den Plan eines Staates, in dem Menschen über Menschen herrschen, so liegt die große Schwierigkeit darin, dass man zuerst den Staat in die Lage versetzen muss, die Regierten zu überwachen und dann den Staat zwingen muss, sich selbst zu kontrollieren. Diese Überlegung ist der Ausgangspunkt für Kompetenzverteilung, für Organisations- und Verfahrensrecht, für Gewalten- und Funktionenteilung mit gegenseitigen Kontrollen der einzelnen Zweige der Staatsgewalt sowie für Freiheitsgarantien, die sich historisch – im Anschluss an die zitierten Überlegungen – zu Grundrechtskatalogen entwickelt haben. Zusammen mit der Gewaltenteilung und der Existenz unabhängiger Gerichte schützen die Grundrechte effektiv die Freiheit, indem sie die Staatsgewalt rechtlich organisieren und damit beschränken. Freiheit ist garantierte Selbstmächtigkeit mit Rücksicht auf die Freiheit des Anderen.

Diese auf ältere naturrechtliche Vorstellungen zurückreichende Theorie über die Aufgaben und Gestaltung der Staatsgewalt, die wir dem ausgehenden 18. Jahrhundert verdanken, ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Theorie des nationalen Machtstaates geopfert worden. Staatsphilosophen und Historiker haben die Identität von Staat und Macht behauptet und die Sittlichkeit des Staates geradezu darin gesehen, dass er nach innen und nach außen seine Macht behauptet, ohne dabei an vorgegebene Rechtsgrundsätze und Staatszwecke gebunden zu sein.

Noch vor der extremen Realisierung des nationalen Machtstaates nach innen und nach außen durch das nationalsozialistische Regime in Deutschland hat Herrmann Heller in seiner Staatslehre, die nach seinem Tode 1934 als Fragment im niederländischen Leiden erschienen ist, auf eine Staatszwecklehre zurückgegriffen, die dem 18. Jahrhundert noch vertraut war. Danach ist das Gewaltmonopol des Staates nicht ein Mittel für beliebige Zwecke oder für einen prinzipiell irrationalen Machtkampf. Vielmehr existiert der Staat als Institution, um das gesellschaftliche Zusammenwirken auf dem Staatsgebiet zu organisieren und zu aktivieren und gegen Angriffe von außen zu schützen. Gerechtfertigt ist die Existenz des Staates nur, wenn er eine gerechte Ordnung anstrebt. Dafür muss jeder auf den Staat bezogene Existenzialismus und der damit regelmäßig verbundene agnostische Relativismus aufgegeben werden. Nach Herrmann Heller ist der Staat gerechtfertigt, sofern er eine zur Sicherung des Rechts notwendige Organisation darstellt. Mit Recht sind nicht nur die positiven, d.h. vom Staat gesetzten Rechtsnormen gemeint, sondern vor allem die Rechtsgrundsätze, die Heller im säkularisierten christlichen Naturrecht findet.

Das ist nach dem Zweiten Weltkrieg im Grundgesetz und in vielen anderen Staatsverfassungen verwirklicht worden. So bekennt sich das Deutsche Volk in Artikel 1 Abs. 2 des Grundgesetzes „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“. Die Menschenrechte werden in den Grundrechten ausgeformt. Hinzu kommt die Gewaltenteilung mit unabhängiger Justiz. Die Macht des Staates ist also als Staatsgewalt nach innen rechtlich gebändigt. Nach außen wirkt das Völkerrecht mit dem Verbot jeder Art militärischer Gewalt und der Drohung mit ihr und dem Versuch, ein System kollektiver Sicherheit zu schaffen (Charta der Vereinten Nationen), das allerdings unter der Machtlosigkeit der Vereinten Nationen leidet. Die Europäische Union wirkt als Friedensgarant zwischen ihren Mitgliedsstaaten und darüber hinaus. Die Europäische Union beruht „auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten sowie der Rechtstaatlichkeit“, die den Mitgliedstaaten gemeinsam sind (Art. 6 Abs. 1 Vertrag über die Europäische Union).

Macht als zunächst naturwüchsiges Phänomen begleitet die gesamte Rechts- und Staatengeschichte. Sie ist im Verhältnis der Menschen untereinander, des Staates zu Individuen und der Staaten untereinander als Faktum immer präsent und unhintergebar. Die große Aufgabe ist, sie nach Prinzipien der Gerechtigkeit mit den Mitteln des Rechts wirksam einzuhegen. Das hat Blaise Pascal treffend zum Ausdruck gebracht: „La justice sans la force est impuisante; la force sans la justice est tyrannique“ – Recht ohne Macht ist ohnmächtig; Macht ohne Recht ist tyrannisch. Die Justitia hält die Waage und das Schwert.

[Lesetipp: Verfassungen. Entstehung, Auslegung, Wirkungen und Sicherungen, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.](#)

NEUERSCHEINUNG



**Eike Bohlken/Christian Thies (Hrsg.):
Handbuch Anthropologie. Der Mensch
zwischen Natur, Kultur und Technik
Stuttgart/Weimar: Metzler, 460 Seiten,
gebunden, 49,95 Euro**

Nach vierjähriger Arbeit, die zu großen Teilen am [fiph](#) stattfand, ist nun das Handbuch Anthropologie erschienen. Aus einer interdisziplinären Konzeption heraus umfasst es 15 Klassiker der ‚modernen Anthropologie‘ (unter anderem Kant, Darwin, Freud, Plessner, Elias, Geertz), 23 humanwissenschaftliche Ansätze (darunter: Hirnforschung, Kognitivismus, Philosophische Anthropologie, Soziobiologie, Tiefenpsychologie und Transhumanismus) und 41 Schlüsselbegriffe des menschlichen Seins, wie z.B. Arbeit, Emotionen, Familie, Homo faber/Technik, Macht, Religiosität, Spielen und Tod. Die Lektüre aller Artikel ergibt eine Art Panorama der wissenschaftlichen Bemühungen einer Erkenntnis des Menschen vom 18. Jh. bis heute, wobei der Schwerpunkt auf der Gegenwart liegt. Zentrale Fragen lauten: Was ist der Mensch? Wie ist sein Verhältnis zum Kosmos, zu den Mitmenschen und zu sich selbst? Gibt es eine Sonderstellung des Menschen? Das Handbuch erörtert sie aus dem Blickwinkel aller relevanten Disziplinen und macht Verbindungslinien, aber auch Bruchstellen und Kontroversen zwischen naturwissenschaftlich und geistes- bzw. kulturwissenschaftlich ausgerichteten Ansätzen aus. In der Einleitung skizzieren die Herausgeber zudem Grundzüge einer integrativen Anthropologie als eines interdisziplinären Forschungsprogramms.

[Einen Auszug aus dem Handbuchartikel ‚Macht‘ von Dirk Jörke finden Sie in diesem Heft auf Seite 15.](#)

fiph ausblick

ÖFFENTLICHE VORLESUNG

Philosophie im 20. Jahrhundert

Ab dem 04. November 2009 wird fiph-Direktor Jürgen Manemann mittwochs von 19.30-21.00 Uhr im Vortragsraum des fiph eine Vorlesung zur „Philosophie im 20. Jahrhundert“ halten.

Kaum ein Jahrhundert ist derart durch die Konfrontation von Weltanschauungen und Werten geprägt wie das 20. Jahrhundert. Kaum ein anderes Säkulum hat die Schamgrenze des Menschen so abgesenkt wie dieses Jahrhundert der Katastrophen. Philosophen und Philosophinnen haben in diesen Konflikten versucht, das Verständnis dessen, was denn Philosophie heißt, neu zu bestimmen. „Krise“, „Tod“, „Ausnahmestand“, „Masse“ avancierten zu philosophischen Leitbegriffen. Die Vorlesung wird anhand dieser Begriffe in Neuverortungen des Denkens einführen. Sie zielt darauf ab, die Fragilität menschlicher Existenz, ihre Verwundbarkeit, philosophisch zu markieren.

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 301 69 Hannover
Eintritt frei

DISKUSSIONSREIHE

Aktuelles Forum Philosophie 2009/10

Ab dem 10. November nimmt das fiph wieder seine Veranstaltungsreihe „Aktuelles Forum Philosophie“ auf. Das Forschungsinstitut macht damit ein Angebot, durch das es meist kurzfristig festgelegten Themen auf aktuelle Debatten in der breiten Öffentlichkeit reagiert und die aufgeworfenen Fragen prak-

tisch-philosophisch reflektiert. Der Schwerpunkt der Veranstaltung liegt auf der offenen Diskussion der Teilnehmer. Die Einleitung erfolgt jeweils durch kurze Impuls- und Korreferate.

Die Veranstaltungen finden etwa alle vier Wochen dienstags in den Räumen des fiph statt. Termine: 10.11., 08.12., 12.01. und 02.02. Beginn: 18.00 Uhr. Die Themen werden etwa zwei Wochen vorher bekanntgegeben.

Eintritt frei

TAG DER PHILOSOPHIE

Gibt es den homo areligiosus? – Eine Spurensuche in der säkularen Gesellschaft

Am 19. November, dem Tag der Philosophie, wird Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, um 19.30 Uhr am fiph einen Vortrag zur anthropologischen Figur des homo areligiosus halten.

Während in den alten Bundesländern die Frage einer neuen Religionsproduktivität diskutiert wird, ist man in Ostdeutschland mit einer Religionslosigkeit konfrontiert. Wie ist diese Religionslosigkeit entstanden? Sind die Ostdeutschen gottlos? Welche Chancen und



Eberhard Tiefensee ist Professor für Philosophie an der Universität Erfurt.

Gefahren stecken in dieser wohl weltweit einmaligen Situation?

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 301 69 Hannover
Eintritt frei

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows



Ab dem Winterhalbjahr 2009/10 startet das fiph eine Vortragsreihe mit monatlichen Vorträgen seiner Fellows. Diese stellen entweder Teile ihrer Forschungsprojekte am fiph oder ihrer bisherigen Arbeiten zur Diskussion.

17.11.2009 PD Dr. Héctor Wittwer: „Ist der Tod unbegreifbar? – Zur Kritik einer verbreiteten philosophischen Auffassung“: Einer weit verbreiteten philosophischen Auffassung zufolge ist der Tod für uns Menschen „unbegreifbar“, „undenkbar“, „unsagbar“ oder „verhüllt“. Aus dieser Annahme werden verschiedene Folgerungen gezogen, z.B. dass im Unbewussten jeder Mensch von seiner eigenen Unsterblichkeit überzeugt sei oder dass wir nur metaphorisch über den Tod sprechen könnten. In dem Vortrag werden die wichtigsten Argumente für die These der Unbegreifbarkeit des Todes vorgestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen.

15.12.2009 PD Dr. Jürgen Goldstein: „Hannah Arendt und die Herausforderungen der Moderne“. Der Vortrag rekonstruiert den den-

kerischen Werdegang Hannah Arendts und erörtert ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. Hannah Arendt hat als Denkerin des Politischen ein öffentliches Leben geführt. Sie hat die Auseinandersetzung gesucht, harsche Kritik an ihrer Position nicht gescheut und Kontroversen bewusst ausgelöst. Auf diese Weise ist es ihr gelungen, auf zentrale Fragen der Moderne – „Was ist das Politische?“, „Wie garantiert man Öffentlichkeit?“, „Welchen Stellenwert hat das Individuum?“ – fruchtbare und aktuelle Antworten zu geben.

19.01.2010 Dr. Sabine Ammon: „Dynamik der Diversität. Von der Kritik postmoderner Pluralismustheorien zur lebendigen Vielfalt der Wissensformen“: Herkömmliche Pluralismusmodelle begreifen die Diversität von wissenschaftlichen Ansätzen in der Regel als Pluralismus miteinander konkurrierender und oft unvereinbarer Theorien. Vielheit erscheint damit als bloßes Nebeneinander isolierter Systeme; es wird unmöglich, Zusammenhänge, Wechselwirkungen und Abhängigkeiten zwischen den Wissensarten zu untersuchen. Der Vortrag analysiert die Ursachen dieses Dilemmas und zeigt auf, wie sich aufgrund einer Perspektivenverschiebung die Grundlagen für ein dynamisches Modell der Wissensdiversität entwickeln lassen.

09.02.2010 Dr. Yoko Arisaka: „Neue Bildungsperspektiven: Service-Learning“: Service-Learning ist eine neue Form des Unterrichts an Universitäten und Instituten, die an vielen Universitäten der USA angeboten wird. Im Service-Learning werden theoriebasierte Kurse um „Community-Services“ (Gemeinschaftsdienste) erweitert. Das heißt, dass die Studierenden eine bestimmte Anzahl von Stunden für das Gemeinwesen tätig sind (Hilfe für Bedürftige, Umweltaktivitäten oder Ähnliches). Am Beispiel eines Ethikkurses wird Service-Learning diskutiert werden, um darzustellen, wie Studierende Theorien lernen und in der Realität testen können, um ihre Erfahrungen dann in den Unterricht einbringen zu können.

Ort: Vortragsraum des fiph, Gerberstraße 26, 30169 Hannover, 18.00–20.00 Uhr, Eintritt frei

ANTRITTSVORLESUNG

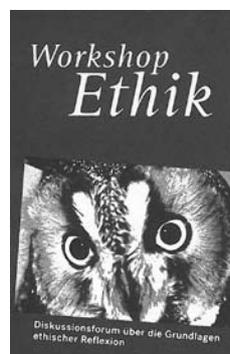
Politische Ohnmacht. Philosophie und Politik heute

Mit seiner Antrittsvorlesung am 1. Dezember 2009, 18.00 Uhr, im Leibnizhaus wird sich Jürgen Manemann als neuer Direktor des fiph der Hannoveraner Öffentlichkeit vorstellen.

Wir erleben gegenwärtig eine Rückkehr des Politischen. Diese Wiederkehr bezieht sich aber nicht auf die Politik, sondern auf die politische Philosophie. Das Politische übt erneut einen spezifischen Effekt auf das Denken aus, da es auf einer Störung basiert: der Einschreibung des Anteils der Anteillosen. Durch die Rückkehr des Politischen wird die Frage nach dem Repräsentationsbedarf in modernen rechtsstaatlichen Demokratien neu und anders gestellt, und zwar nicht nur im Sinne der repräsentativen Demokratie, sondern auch im Blick auf diejenigen, die keine Macht, keine Rechte haben. Politische Ohnmacht bedarf der Repräsentation. Dazu ist eine Erweiterung des Politikverständnisses notwendig. Genau hier ist der Ort, von dem aus die Rückkehr der politischen Philosophie zu denken ist.

Das fiph wird gesondert zu dieser Antrittsvorlesung einladen. Sie können sich aber auch direkt per E-Mail über kontakt@fiph.de oder telefonisch über 0511 - 164 09 30 anmelden.

WORKSHOP ETHIK 2010



Moralische Klugheit zwischen Prinzipien, Intuition und spezi-

fischer Expertise. Was heißt es, Ethik anzuwenden?

01.-03. März 2010, Arnoldshain/Taunus

Zum neunten Mal laden wir mit dem Akademischen Zentrum Rabanus Maurus, der Evangelischen Akademie Arnoldshain und dem Oswald von Nell-Breuning-Institut zum Workshop Ethik ein. Im Workshop Ethik 2010 werden Begründungen, Grundlagen und Grenzen angewandter Ethik im Mittelpunkt stehen.

In Philosophie und Theologie wird die Bedeutung, die ethische Argumentationen für moralische Problemfelder in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft haben, seit den 1980er Jahren wieder intensiv diskutiert. Was heißt es dabei, dass „Ethik angewandt“ wird? Oder sollte doch eher von „Bereichsethiken“ gesprochen werden? Suchen wir zuerst nach allgemeinen moralischen Regeln, die wir in konkreten Situationen dann anwenden? Oder finden wir die moralisch richtige Handlung nur jeweils in den konkreten Situationen selbst, um diese Erkenntnisse dann zu verallgemeinern? Gibt es Unterschiede zwischen einem grundsätzlichen und einem situationsbezogenen moralisch-praktischen Diskurs? Wie kann es in einer pluralen und funktional ausdifferenzierten Gesellschaft zu gemeinsamer ethischer Urteilsfindung kommen? Ist Rawls' Idee des „Überlegungsgleichgewichts“ dabei eine Hilfe?

Auch die Begriffe der „Sachgerechtigkeit“ oder „Angemessenheit“ des ethischen Urteils werden in der angewandten Ethik hervorgehoben. Welche Rolle spielt die fachliche Expertise, wie sind bereichsspezifische Rationalitäten mit dem ethischen Urteil zu verknüpfen? Wie können unterschiedliche Formen des Wissens in Beziehung gesetzt werden?

Damit kommt auch die Frage der Interdisziplinarität in den Blick: Wie kann eine „interdisziplinäre Ethik“ aussehen? Was bedeutet es, wenn in solchen Zusammenhängen von „Ethik als Integrationswissenschaft“ gesprochen wird?

Wie immer werden Experten zum Workshop Ethik eingeladen, die zu den genannten Fragen bereits wichtige Beiträge geleistet haben. Zugesagt hat bereits Prof. Dr. Konrad Ott. Alle weiteren Statements werden von den Teilnehmer/innen selbst übernommen. Einsendefrist für Papers ist der 01.12.2009.

Den Call for Papers finden Sie unter www.workshop-ethik.de



Yoko Arisaka ist seit Oktober Fellow am fiph.

PROJEKT

Konfliktlösung und die Relevanz der Philosophie

Ein Projekt von Yoko Arisaka

Das Projekt untersucht die Möglichkeit einer persönlichen und existenziellen Beschäftigung mit politischer Philosophie. Dabei interessieren mich Situationen, in denen kulturelle Handlungen, persönliche Werte und ethische Grundannahmen in Konflikt geraten, und zwar insbesondere wie Personen und Gruppen in diesen Situationen ihre Positionen verstehen und miteinander verhandeln. Die Frage ist, ob neben den Lösungsmöglichkeiten, die von den liberalen politischen Theorien angeboten werden, andere Modelle für Konfliktlösungen gefunden werden können. Ergänzend zu der theoretischen Analyse interessiere ich mich dafür, wie diese Fragen auf einer persönlichen Ebene angegangen werden können. Wie können Menschen sich aus ihrer Ich-Position heraus in solchen Situationen politisch engagieren, anstatt in Ignoranz und Apathie zu verfallen? Damit zielt das Projekt darauf ab, den Prozess der „Transzendenz“ im politischen Bewusstsein von Personen zu analysieren – von Ignoranz zu Wissen, von Indifferenz zu Engagement, von Ausgrenzung zu Einbeziehung, von Ablehnung zu Dialog –, um ein tieferes Verständnis von uns selbst in unserer immer komplexer werdenden Gesellschaft zu gewinnen.

PROJEKT

Gebaute Umwelt – Gestaltete Welt. Ethische Entscheidungsprozesse bei der Entwicklung technischer Artefakte am Beispiel des Bauwesens

Ein Projekt von Sabine Ammon

Ethische Studien in der Technikphilosophie haben sich lange Zeit auf die sozialen Folgen von Technologien und technischen Artefakten konzentriert. Erst allmählich rückt in das Bewusstsein, dass bereits sehr viel früher, nämlich in den Entwicklungsprozessen selbst, wichtige ethische Entscheidungen getroffen werden. An dieser Stelle setzt das Forschungsvorhaben ein. Es möchte durch eine genauere Untersuchung von Entscheidungsprozessen in der Entwicklungsphase technischer Artefakte aufdecken, wann und unter welchen Bedingungen ethische Entscheidungen fallen. Wenn diese Zusammenhänge und Strukturen offen gelegt werden, kann es gelingen, einen reflexiven Umgang der Verantwortlichen in ihren Entscheidungen zu erreichen. Daher will das Projekt in einem zweiten Schritt prüfen, welche ethischen Fragen in Hinblick auf die Gestaltung von Lebenswelt zu stellen sind, um sie dann in die Entscheidungsstrukturen zurückzutragen. Die Untersuchung soll exemplarisch am Bereich des Bauwesens durchgeführt werden, da einerseits in diesem Feld bislang kaum Studien vorgenommen wurden, an-



Sabine Ammon ist Lehrbeauftragte an der TU Berlin und seit Oktober Junior Fellow am fiph.

dererseits hier die Gestaltung von Lebenswelt in ihrem doppelten Sinn (als gebaute Strukturen wie auch als Lebensform) besonders anschaulich wird. In einem abschließenden Schritt gilt es schließlich zu fragen, inwieweit sich die Befunde auf andere Bereiche der Technikentwicklung übertragen lassen.

PROJEKT

Vernünftiger Pluralismus. Krise oder Vollendung der praktischen Philosophie?

Ein Projekt von Jürgen Goldstein



Jürgen Goldstein ist Privatdozent an der Universität Bonn und seit Oktober Fellow am fiph.

Liberale Gesellschaften lassen sich geradezu an dem Merkmal erkennen, dass in ihnen ein Pluralismus von widerstreitenden Wertvorstellungen, Leitbildern, Idealen und Weltorientierungen vorherrscht. Man mag diesen Pluralismus als einen Verlust von verbindlichen Leitideen bedauern oder als eine Ressource gesellschaftlicher Kreativität begrüßen – so oder so handelt es sich um einen *faktischen* Pluralismus, der sich nicht ohne Verlust der Liberalität zugunsten einer wie auch immer gearteten Einheit der Gesellschaft überwinden lassen wird. Der amerikanische Gerechtigkeits-theoretiker John Rawls ist einen Schritt weiter gegangen, indem er nicht allein von einem faktischen, sondern von einem *vernünftigen* Pluralismus der demokratischen Gesellschaften gesprochen hat. Für Rawls ist dieser Pluralismus kein zu bedauerndes Resultat einer verloren gegangenen Einheit, sondern ein zu begrüßendes

Ergebnis der freien, sich ungehindert entfaltenden praktischen Vernunft. Divergierende politische Philosophien werden vor diesem Hintergrund als sich ergänzende, komplementär aufeinander beziehende Spiegelungen des Vernünftigen lesbar.

Ziel des durchzuführenden Forschungsprojektes ist es, dem Spektrum des vernünftigen Pluralismus anhand zentraler Vertreter der Politischen Philosophie im 20. Jahrhundert nachzugehen. Bereits von mir erarbeitete Darstellungen der Positionen von John Rawls, Charles Taylor und Alasdair MacIntyre sollen durch Studien zu Hannah Arendt, Dolf Sternberger, Jürgen Habermas und Martha Nussbaum ergänzt werden, um die Symmetrien der politischen Philosophie aufzuzeigen. Dadurch möchte ich deutlich machen, warum dem politischen Liberalismus der Kommunitarismus gegenübersteht, warum der Konzeption einer reinen Verfahrensgerechtigkeit ein Neo-Aristotelismus widerspricht und wie die säkulare Gesellschaft auf die Wiederkehr der Religionen reagiert. Indem so der Raum des Politischen kartographiert wird, lassen sich die Krisen und Chancen der Moderne besser verstehen und diskutieren.

PROJEKT

Das Verhältnis zwischen Recht und Moral im liberalen Verfassungsstaat

Ein Projekt von Héctor Wittwer

Obwohl die Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Moral zu den klassischen Themen der Rechts- und Staatsphilosophie zählt, liegen bisher verhältnismäßig wenige Untersuchungen vor, die sich mit der Eigenart dieses Verhältnisses im liberalen Verfassungsstaat beschäftigen. In meinem Forschungsprojekt gehe ich von vier empirisch gestützten Annahmen aus. Erstens sind liberale Verfassungsstaaten ihrem normativen Selbstverständnis nach nicht moralisch neutral. Vielmehr haben sie sich in ihren Verfassungen und in zahlreichen internationalen Abkommen auf die Achtung der Menschenwürde und die Durchsetzung der Menschenrechte

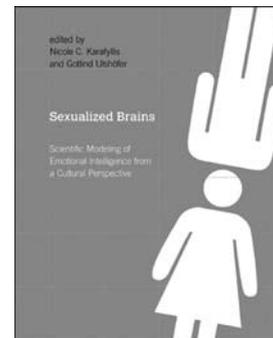
festgelegt. Zweitens sind moderne Staaten in der Regel weitgehend säkularisierte Staaten. Aus diesem – historisch betrachtet: seltenen – Tatbestand ergeben sich verschiedene Probleme. Unter anderem ist zu fragen, in welchem Maße der säkulare Staat religiös begründete moralische Überzeugungen respektieren muss. Drittens lassen sich in liberalen Verfassungsstaaten zwei scheinbar gegenläufige Tendenzen beobachten. Einerseits lehnen es liberale Staaten ab, für sich selbst das Monopol des moralischen Urteils über das richtige Leben zu beanspruchen. Dies ergibt sich aus dem grundlegenden Recht auf die Freiheit der persönlichen Lebensgestaltung. Andererseits müssen sie aber häufig in die persönliche Freiheit der Bürger eingreifen, um die Grundrechte, zu denen sie sich bekennen, durchzusetzen. Hinzu kommt schließlich, dass aufgrund der Globalisierung und der Migrationsbewegungen moderne Staaten in kultureller und moralischer Hinsicht heterogen sind.

Ausgehend von diesen Voraussetzungen, versuche ich, die folgenden drei Fragen zu beantworten: (i) Welche Funktion kann das Recht im liberalen Verfassungsstaat in Bezug auf die friedliche Lösung moralischer Konflikte haben? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit das Recht diese Funktion erfüllen kann? (ii) Inwieweit muss der liberale Verfassungsstaat bei der Rechtsetzung Rücksicht auf moralische Überzeugungen innerhalb der Bevölkerung nehmen? Darf er gegebenenfalls auch versuchen, die Bürger moralisch zu erziehen? (iii) Wie lässt sich der Grundsatz der Achtung der Menschenwürde auf unkontroverse und widerspruchsfreie Weise so deuten, dass er als Rechtssatz praktikabel ist?



Héctor Wittwer ist Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin und seit Oktober Fellow am fiph.

BUCHBESPRECHUNG



Nicole C. Karafyllis,
Gotlind Ulshöfer (Hrsg.):
Sexualized Brains. Scientific Modeling of Emotional Intelligence from a Cultural Perspective.
Cambridge, MA/London: The MIT Press 2008, 429 Seiten, 38,99 Euro

Der interdisziplinäre Sammelband wendet den Ansatz der Gender Studies auf den Bereich der Hirnforschung an. Dabei geht es um die Verbindungen zwischen dem Konzept einer emotionalen Intelligenz und der an Geschlechterstereotypen ausgerichteten Modellierung des Forschungsgegenstands ‚Gehirn‘. Die Auffassung, dass Gefühle ebenso einen kognitiven Gehalt besitzen wie Intelligenz einen emotionalen Kern, verleitet dazu, gemäß der Unterscheidung weiblicher und männlicher Emotionen nicht nur zwischen männlicher und weiblicher Intelligenz, sondern auch zwischen männlichen und weiblichen Gehirnen zu unterscheiden. In einer Kombination von Gender-Forschung und kritischer Wissenschaftstheorie untersuchen die Beiträge aus Philosophie, Psychologie, Geschichte, Wirtschaftsethik, Soziologie, Biologie und Rechtswissenschaft, was von diesen Konzeptualisierungen zu halten ist, und diskutieren mögliche Auswirkungen auf Wissenschaft und Gesellschaft. Teilaspekte reichen von einer Technikbewertung des Neuroimaging über emotionale Intelligenz als ‚emotionales Kapital‘ und die geschlechtsspezifische Ausprägung der Autismusforschung bis hin zur Kritik der Vorstellung von Elitegehirnen.

Um den Leser/innen des fiph Journal die Arbeit des Instituts noch transparenter zu machen, möchten wir Ihnen in den nächsten Ausgaben neben neuen Fellows, Stipendiat/innen und Mitarbeiter/innen auch die Mitglieder des Vorstands der Stiftung Forschungsinstitut für Philosophie Hannover vorstellen.



Hans-Joachim Höhn

Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln.

In der Oberstufe des Gymnasiums belegte ich einen Philosophiekurs – angeboten von einem „geistlichen“ Studienrat im Rahmen des Religionsunterrichts. Er hatte als Theologe kein Problem damit, uns mit den Vorsokratikern, mit Kant und Sartre bekannt zu machen. Zur Begründung seines mit dem Lehrplan nur bedingt kompatiblen Programms las er uns die Lexikondefinition einer Parallele vor: „Zu jeder Geraden und jedem Punkt, der nicht auf der Geraden liegt, gibt es genau eine Gerade, die zur gegebenen Geraden parallel ist und durch den gegebenen Punkt geht.“ Die Erläuterung lautete: „Wenn die erste Gerade die Philosophie und der abgelegene Punkt den Menschen symbolisiert, dann sind es Theologie und Glaube, die Ihr durch Euren Kopf hindurchgehen lassen könnt. Aber achtet darauf, dass ihr Kurs parallel zu Philosophie und Vernunft verläuft!“ Eine solche Parallelstellung habe ich nach dem Abitur an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt wieder angetroffen. Hier war es möglich, im Kontext der Theologie

auch Philosophie zu studieren und im Kontext der Philosophie zu fragen, inwiefern es zur Sache der Vernunft gehört, sich für die Sache der Religion zu interessieren.

Dieses Thema hat mich mein ganzes akademisches Leben hindurch beschäftigt. Und die Parallele, mit der sich Nähe und Distanz zwischen Glaube und Vernunft in ein „Sinnbild“ bringen lassen, ist gleichsam das geometrische Leitmotiv meines Arbeitsstils geblieben. Theologisch relevante Paralleldiskurse in Philosophie und Sozialtheorie habe ich zunächst in meiner Freiburger Dissertation zur kommunikativen Signatur christlichen Handelns mit der Bezugnahme auf die Habermas/Luhmann-Kontroverse (1984) aufgegriffen. Und in meiner Bonner Habilitationsschrift zu Prinzipienfragen einer Christlichen Sozialethik spielte die Auseinandersetzung zwischen Transzendentalpragmatik bzw. Diskursethik und Kritischem Rationalismus (1989) eine wichtige Rolle. An der Universität zu Köln habe ich seit 1991 die Möglichkeit, im Kontext der Philosophischen Fakultät diesen interdisziplinären Diskurs intensiv fortzusetzen. Zurzeit arbeite ich an einem Projekt über postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft bzw. Glaube und Vernunft. Es geht dabei um den Versuch, die Sache der Religion vom Standpunkt des Denkens her zu rekonstruieren, ohne dabei den Vernunftsubjekten den Standpunkt der Religion aufzunötigen. Zugleich soll gezeigt werden, inwieweit es zur Sache der Religion gehört, sich für die Sache der Vernunft zu interessieren. Es freut mich, dass es am fiph zahlreiche Initiativen gibt, in denen ich Parallelen zu meinen Projekten entdecken kann.

Die Frage, was mich zur Mitwirkung im Vorstand des fiph motiviert, möchte ich auf zwei Ebenen beantworten. Es ist zunächst meine Überzeugung, dass der Botschaft des Evangeliums in den intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen unserer Zeit Gehör verschafft werden muss. Gerade nach den grauenvollen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bedarf es dazu häufig einer Neuartikulation dieser Botschaft, die sich weder einem säkularistischen Zeitgeist an den Hals wirft noch in ein Reservat der Gläubigen zurückzieht. Unter den Institutionen, die sich in Deutschland um dieses Ziel bemühen, spielt das fiph eine durchaus bemerkenswerte Rolle.

Aber mein Glaube hat auch eine tiefere biographische Verwurzelung. Aufgewachsen im homogen katholischen Milieu einer Münchner Arbeiterwohnungsbaugenossenschaft, allerdings mit eher glaubensfernen Eltern, hätte ich frühe Schicksalsschläge wie den Tod meines Vaters, Erfahrungen der Armut, sozialen Benachteiligung und des ausweglosen Streits ohne die Kraftquelle des Glaubens kaum bewältigt. Das Evangelium erlebte ich in Kindheit und Jugend als eine frei machende Botschaft der Versöhnung, des Friedens und der Gleichheit aller Menschen. Am katholischen Milieu und an einzelnen kirchlichen Repräsentanten stießen mich aber gleichzeitig die übermäßige Nähe zu einer christlich sich nennenden politischen Partei und die Fixierung auf eng verstandene sexualmoralische Fragen ab.



Hans Joas *ist Leiter des Max-*

Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt und Professor für Soziologie und Social Thought an der University of Chicago sowie ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Dadurch kam es zu einer Entfernung von der Kirche, die ich erst überwinden konnte, als ich mir eine neue intellektuelle Rechtfertigung meiner eigenen Glaubenspraxis erarbeitet hatte. Eine entscheidende Rolle bei der Stärkung meines Selbstbewusstseins als Glaubender spielte seit Mitte der 1970er Jahre die Begegnung mit den USA, ihrer ganz anderen Religions- und Philosophiegeschichte, ihrer intensiven religiösen Vitalität.

Seit sich in der deutschen Öffentlichkeit das Interesse an Fragen der Religion wieder verstärkt hat, konnte ich für meine Gedankengänge zur Rolle von Erfahrungen der Selbsttranszendenz, zur Dynamik ihrer Artikulation und zu ihrer Wirkung in Prozessen des Wertewandels öffentliche Aufmerksamkeit finden. Das fiph ist ein guter Ort, um mit anderen in spannender Weise in diesem Sinne aktiv zu sein.

P O R T R Ä T S



Héctor Wittwer ist Privatdozent an der Humboldt Universität zu Berlin und seit Oktober Fellow am fiph.

Von 1991 bis 1996 studierte ich Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und Lateinamerikanistik an der Freien Universität Berlin. Das Studienjahr 1995/96 verbrachte ich als Stipendiat der Französischen Regierung an der Université Charles de Gaulle in Lille. Im Jahr 1996 schloss ich meine Studien mit der *Maîtrise de philosophie* und dem Magister Artium ab. Danach war ich zunächst Promotionsstipendiat des Landes Berlin und ab 1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und später Assistent am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität. Dort wurde ich 2001 für eine Arbeit über das Thema „Selbsttötung als philosophisches Problem“ promoviert. 2007 folgte die Habilitation. In meiner Habilitationsschrift beschäftigte ich mich mit der Frage „Ist es vernünftig, mora-

lisch zu handeln?“ Im Sommersemester 2008 lehrte ich als Vertretungsprofessor an der Universität Hamburg, im Studienjahr 2008/09 an der Technischen Universität Dortmund.

Meine Arbeitsschwerpunkte liegen in der Normativen und Angewandten Ethik sowie in der Rationalitätstheorie. Mein historisches Interesse gilt vor allem der Praktischen Philosophie Kants sowie dem Werk des deutsch-französischen Philosophen Eric Weil. In der Ethik beschäftige ich mich insbesondere mit den moralischen Problemen am Ende des Lebens. In verschiedenen Publikationen habe ich mich mit dem Suizid, dem Status des menschlichen Leichnams und der Ethik der technischen Lebensverlängerung auseinandergesetzt. Vor kurzem erschien bei Reclam meine Einführung in die „Philosophie des Todes“. Zurzeit bereite ich mit zwei Kollegen die Herausgabe des interdisziplinären „Handbuchs Sterben und Tod“ vor, das 2010 im Metzler-Verlag erscheinen wird.

Darüber hinaus habe ich mich seit einiger Zeit in die Rechtsphilosophie eingearbeitet. In diesem Zusammenhang beschäftige ich mich u. a. mit der Rolle der Annahme der Willensfreiheit für das Strafrecht und mit der Frage, wie sich die im Grundgesetz verankerte Menschenwürde-Garantie am plausibelsten deuten lässt.

Meine akademische Ausbildung begann ich mit dem Studium der Architektur an der Technischen Universität Berlin, der Kunsthochschule Berlin Weißensee und der University of London, das ich 1998 mit dem Diplom abschloss. Es folgten einige Jahre freiberufliche Tätigkeit in verschiedenen Architekturbüros mit einem Schwerpunkt in nachhaltiger Siedlungsplanung und Wohnungsbau. Parallel dazu nahm ich an der Technischen Universität Berlin ein Philosophiestudium auf, das ich 2002 zunächst mit dem Magister und, unterbrochen von zwei Forschungsaufenthalten an der Harvard University, 2008 mit der Promotion beendete.

In meiner Dissertationsschrift, die November 2009 bei Velbrück Wissenschaft unter dem Titel „Wissen verstehen. Eine prozessuale Theorie der Erkenntnis“ erscheinen wird, entfalte ich die Grundlage für einen dynamischen, pluralen Wissensbegriff. Er erfasst die vielfältigen Formen des Wissens im Rahmen von Verstehensvorgängen und zeigt zugleich seine zeithistorischen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten auf. Vor dem Hintergrund einer historisch-systematischen Problemrekonstruktion wird im Ausgang von zeichentheoretischen Analysen Nelson Goodmans und Catherine Elgins die Grundlage für ein modernes Wissenskonzept geschaffen, das die Begrenzungen traditioneller, an naturwissenschaftlichen Idealen orientierter Wissensvorstellungen überwindet. Das Ergebnis ist eine prozessuale Theorie



Sabine Ammon ist Lehrbeauftragte an der TU Berlin und seit Oktober Junior Fellow am fiph.

der Erkenntnis, die den Wissensbegriff in seinem kulturellen und gesellschaftlichen Wandel erschließt und durch die Verbindung wissenschafts- und erkenntnistheoretischer Überlegungen neuen Fragestellungen zugänglich macht.

In meinem Habilitationsvorhaben untersuche ich die Dynamiken von architektonischen Entwurfsprozessen in ihren epistemischen, ethischen und ästhetischen Entscheidungsstrukturen, die zur Genese von Neuem führen. Meine Forschungsschwerpunkte liegen in der Technikphilosophie und Technikethik, Sprach- und Zeichenphilosophie, Wissens- und Wissenschaftstheorie sowie Ästhetik und Designforschung. Von mir herausgegeben wurde der Sammelband „Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft“, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007 (mit Corinna Heineke und Kirsten Selbmann).



Yoko Arisaka *ist seit Oktober*
Fellow am fiph.

Ich bin 1962 in Kamakura, Japan, geboren und dort aufgewachsen. Nach einem Schulaustausch nach Kalifornien in der 12. Klasse bin ich in den USA geblieben, um dort Kunst (Malerei) zu studieren. Nach dem Associate in Arts (A.A. 1986) entwickelte ich mein Interesse für Philosophie und wechselte in dieses Fach. Mein Studium der Philosophie an der San Diego State University habe ich 1988 als Bachelor of Arts (B.A., Outstanding Graduate Award) und 1990 als Master of Arts (M.A.) abgeschlossen. Es folgte ein Postgraduate Studium an der University of California in Riverside, das ich 1996 mit dem Ph.D. abschloss (Dissertation: „Theories of Space in Heidegger and Japanese Philosophy“). Direkt im Anschluss nahm ich 1996 eine Stelle als Assistant Professor of Philosophy an der University of San Francisco an. Neben meiner Tätigkeit an der philosophischen Fakultät war ich auch Fakultätsmitglied an dem Center for the Pacific Rim (Postgraduate Pro-

gram). 1997 verbrachte ich ein Forschungssemester an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris. 2001 wurde ich zum Associate Professor of Philosophy an der University of San Francisco ernannt. Aus familiären Gründen bin ich 2005 nach Hannover gezogen. Mit meinem Mann habe ich zwei Söhne, die 2005 und 2008 geboren wurden.

Die Schwerpunkte meiner Forschungsaktivitäten und Veröffentlichungen liegen in den Bereichen Phänomenologie, Consciousness Studies, Politische Philosophie (besonders Kritische Theorie, Feminismus, Philosophy of Race) und Japanische Philosophie (Nishida und die „Kyoto Schule“). Neben meinen theoretischen Arbeitsschwerpunkten interessiere ich mich auch für die Verbindung von philosophischer Theorie und Praxis (besonders im Bereich Ethik). Dafür habe ich in meiner Zeit an der University of San Francisco „Service-Learning-Ethik-Kurse“ entwickelt, in denen die Studenten auch Community-Services anbieten mussten, um die praktische Auswirkung der ethischen Grundsätze zu erfahren.

Meine weiteren Interessen beinhalten Kochen (ich gebe Sushi-Kurse für die Kochschule „Geschmacksverstärker“ in Hannover) und Unterrichten (ich gebe Japanisch-Kurse an der Volkshochschule Hannover). Weiterhin bin ich auch Gründungsmitglied des Virtual Institute for Phenomenology (V.I.P.) im Second Life und nehme dort an wöchentlich stattfindenden Sitzungen teil.

Bei Hans Blumenberg habe ich erlernen können, dass man als Philosoph – mit den Worten Paul Valéry’s – ein Spezialist des Universalen zu sein hat. Philosophie ist eine Reflexionswissenschaft, die es somit letztlich mit allem zu tun bekommt, was reflektierbar ist. Philosophen haben – bei aller Detailgenauigkeit – unweigerlich immer auch Generalisten zu sein.

Mein Studium der Philosophie, der Katholischen Theologie und der Soziologie habe ich an der Universität Münster als Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes 1996 mit einer Dissertation über den Zusammenhang von spätmittelalterlichem Nominalismus und der neuzeitlichen Auffassung des Subjekts bei Wilhelm von Ockham und Hans Blumenberg abgeschlossen. Betreut wurde die Arbeit von dem Theologen Johann Baptist Metz, dem ich wesentliche Einsichten in die zeitgenössische Theologie verdanke, ohne zum Theologen geworden zu sein – stattdessen bin ich ein Philosoph mit fundierten Theologiekenntnissen. An der Universität Bonn habe ich mich 2005 als Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter der Betreuung von Wolfgang Hoge mit einer Studie über den Zusammenhang von



Jürgen Goldstein *ist Privat-*
dozent an der Universität Bonn und seit Okto-
ber Fellow am fiph.

„Kontingenz und Rationalität bei Descartes“ habilitiert. Seitdem bin ich in Bonn als Privatdozent tätig. Im WS 2008/09 und im SS 2009 war ich als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie in Bonn beschäftigt.

Derzeit arbeite ich über Aspekte der Politischen Philosophie der Gegenwart bei John Rawls, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt, Dolf Sternberger, Martha Nussbaum und Jürgen Habermas, nachdem eine Studie über die neuzeitliche Wahrnehmung der Natur vom 14. Jahrhundert bis in die Gegenwart von mir nahezu fertiggestellt worden ist.

Anthropologie der Macht

Macht und Gewalt stellen Grundformen menschlichen Zusammenlebens dar. Doch der Machtbegriff ist schwer zu fassen. Es sind vor allem drei Fragen, die in Philosophie und Wissenschaft immer wieder aufgeworfen, aber bis heute nicht endgültig beantwortet worden sind: 1. Was ist Macht? 2. Ist das Streben nach Macht dem Menschen als solchem angeboren, oder wird er von den gesellschaftlichen Verhältnissen zur Macht gezwungen? 3. Wie lassen sich die destruktiven Wirkungen des Machtstrebens verhindern?

Eine erste Thematisierung dieser Fragen ist in der griechischen Sophistik erfolgt. Protagoras erhebt den Menschen zum ‚Maß aller Dinge‘. Er gründet das menschliche Streben und Handeln auf einen ‚Willen zur Macht‘, der insbesondere von Thukydides anthropologisch verankert wird. In *Der Peloponnesische Krieg* charakterisiert dieser die menschliche Natur als einerseits durch Furcht, andererseits durch Ehrgeiz und das Streben nach dem eigenem Vorteil bestimmt. Daraus ergibt sich ein potenziell unbegrenztes Verlangen nach Macht, und zwar sowohl für individuelle als auch für kollektive Akteure. Zu welchen Ausmaßen dies führt, offenbart der Melierdialog. Dort berufen sich die Athener auf die menschliche Natur, um ihre Forderung zur bedingungslosen Unterwerfung der Melier zu rechtfertigen: „Wir glauben nämlich, daß der Gott wahrscheinlich, der Mensch ganz sicher allzeit nach dem Zwang der Natur überall dort, wo er die Macht hat, herrscht“ (Thukydides, 5.105.2). Die Athener reagieren auf die Weigerung der Melier mit äußerster Brutalität. Gleichzeitig wird in der Geschichte des Peloponnesischen Krieges auch deutlich, wie schnell Macht in Ohnmacht umschlagen kann. Die Athener sind Getriebene ihres eigenen Machthandelns und werden schließlich selbst zu Opfern. Daraus entsteht die Einsicht, dass das Streben nach Macht durch geeignete Institutionen eingehegt werden muss. Es ist dieser Gedanke, der dann von Platon aufgegriffen wird.

In der *Politeia* wendet sich Platon entschieden gegen die sophistische These vom Recht des Stärkeren und setzt dieser eine Theorie der Gerechtigkeit entgegen. Doch findet sich auch bei ihm der Gedanke, dass der Mensch zumindest teilweise von einem Streben nach Macht geprägt ist. Macht- und Luststreben werden indes auf einer tieferen Ebene der menschlichen Psyche verortet und mit dem Tierischen gleichgesetzt. Für Platon ist der Mensch zunächst und zumeist durch seine Begierden und Leidenschaften bestimmt. Es ist Aufgabe der Philosophie, dieses niedere Dasein zu überwinden und damit dem Menschen zu seiner wahren Bestimmung zu verhelfen, zur Befreiung der Seele vom Körper und seinen Leidenschaften. Allerdings ist dieser Weg nur wenigen vorbehalten. Vor diesem Hintergrund sieht sich Platon vor die Herausforderung gestellt, wie trotz der ungünstigen natürlichen Anlagen ein

wohlgeordnetes, sitzames Gemeinwesen denkbar ist. Seine Antwort lautet: durch Erziehung und Führung. Es ist das aus dem ontologischen Vorrang der Vernunft abgeleitete Philosophenkönigtum, welches in der *Politeia* die bloß sinnlichen Triebe der Vielen kanalisieren soll. Macht wird zur gerechten Herrschaft und dient der Zügelung der animalischen Natur des Menschen.

In der Neuzeit erfolgt eine umfassende Auseinandersetzung mit den anthropologischen Ursprüngen der Macht bei Thomas Hobbes. Gerade darin, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, unterscheidet er sich von den Wölfen und anderen Tieren. Dieser latente Kriegszustand wird von Hobbes aus der Besonderheit der *conditio humana* abgeleitet, dass das menschliche Leben auf die Zukunft bezogen ist. Der Mensch sorgt sich um sich selbst und um seine Sicherheit, derer er sich jedoch niemals gewiss sein kann. Er muss ständig seine Machtmittel ausbauen sowie seinen Widersachern, und dies sind potenziell alle Menschen, zuvorkommen. Gleichwohl ist es verfehlt, Hobbes eine pessimistische Anthropologie zuzuschreiben, denn die Destruktivität des menschlichen Machtstrebens zeigt sich nur im hypothetischen Naturzustand. Diesem kann er jedoch mit Hilfe seines Verstandes entkommen, und zwar, indem er sich einem allmächtigen Staat – dem Leviathan – unterwirft.

Dagegen bestreitet Rousseau in „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“ (1755) die Hobbes’sche Prämisse eines angeborenen Machtstrebens. Für ihn ist der Mensch vielmehr von Natur aus friedlich und lebt als Einzelgänger, der sich nur gelegentlich zu reproduktiven Zwecken mit Anderen vereinigt. Zwar besitzt der Mensch im Naturzustand das Gefühl der Eigenliebe, doch erst durch den Prozess der Vergesellschaftung entsteht die Selbstsucht, die dann die von Hobbes beschriebene Machtdynamik entfaltet. Aus dieser Analyse ergibt sich für Rousseau das Programm der Wiederaneignung der im Zivilisationsprozess verlorenen natürlichen Friedfertigkeit.

Die Kontroverse zwischen Hobbes und Rousseau ist paradigmatisch für die Frage, ob das Streben nach Macht dem Menschen angeboren ist oder ob es sich um ein gesellschaftlich erzeugtes Phänomen handelt. Seine politische Bedeutsamkeit erhält dieser Streit dadurch, dass konservative Denker immer wieder die Notwendigkeit von starken, freiheitsbeschränkenden Institutionen aus dem menschlichen Machtstreben ableiten, linke Autoren dagegen auf die gesellschaftlichen Bedingungen menschlichen Sozialverhaltens und damit auf die Möglichkeit eines kooperativen Zusammenlebens verweisen. Die Frage, ob der Mensch ein konfliktorientiertes oder ein kooperatives Wesen sei, bezeichnet dann auch den Kern einer politischen Anthropologie, die unter Rückgriff auf die Natur des Menschen Normen und Institutionen zu rechtferti-



Dirk Jörke ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Universität Greifswald.

gen versucht. In der strikten Entgegensetzung der Perspektiven ist der Streit indes wenig produktiv und darf inzwischen als überholt gelten. So heben auch soziobiologische Ansätze hervor, dass der Mensch sowohl die Anlage zum Konflikt als auch zur Kooperation besitzt.

Trotz der erwähnten Unterschiede stimmen alle bislang erwähnten Autoren darin überein, dass Macht etwas potenziell Destruktives besitzt, das autoritär, institutionell oder kulturell eingeeignet werden muss. Dem entspricht ein Konzept von Macht im Sinne des Einwirkens auf die Handlungen von Personen. Macht kann dabei sowohl von Individuen als auch von sozialen Gruppen und Organisationen ausgeübt werden und beruht auf Ressourcen materieller wie ideeller Art. Dieses Verständnis von Macht liegt auch Max Webers berühmter Definition zugrunde: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976, S. 28). Es handelt sich dabei um ein Machtverständnis, das Hanna Pitkin als *power over* bezeichnet. Dem stellt sie mit *power to* eine Konzeption entgegen, der zufolge Macht in der Befähigung zum Handeln besteht. Macht wird hier nicht als destruktiv und bedrohlich, sondern als ermöglichend und schöpferisch begriffen. *Power to* richtet sich also nicht notwendig gegen andere Personen, sondern verhält sich gegenüber der Alternative Kooperation oder Konflikt zunächst neutral.

Am stärksten hat Hannah Arendt die Gegenüberstellung von *power to* und *power over* formuliert, insofern sie in ihrem Buch *Macht und Gewalt* eine kommunikativ erzeugte ‚Macht‘ strikt von der Ausübung von ‚Gewalt‘ trennt. Entspricht ‚Gewalt‘ dabei dem traditionellen Machtverständnis des Einwirkens auf Andere und ist bei Arendt eindeutig negativ konnotiert, so erfährt der Machtbegriff bei ihr eine gänzlich neue Interpretation. „Macht entspringt der mensch-

lichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1970, S. 45). Macht entsteht im gemeinsamen Handeln und Reden mit Anderen und diese kommunikative Macht erhält ihre politische Dimension dadurch, dass sie die Legitimität von Institutionen und politischen Handlungen erzeugt. Damit greift sie auf die Aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* zurück. Gewalt kommt dort zum Einsatz, wo Macht nicht mehr vorhanden ist, wo also die Herrschaft über keine Legitimität verfügt, etwa bei der Niederschlagung von Revolten. Die strikte Entgegensetzung von Macht und Gewalt bei Arendt wird jedoch um den Preis einer wenig überzeugenden normativen Reinigung und Ver-einseitigung des Machtbegriffes erkaufte.

Helmuth Plessner verzichtet demgegenüber in *Macht und menschliche Natur* (1931/1980) auf eine derartige begriffliche Auflösung der Ambivalenz von Macht als gleichermaßen ermöglichend und konstruktiv wie einschränkend und destruktiv. Das Politische sei eine „Konstante der menschlichen Situation“ (ebd., S. 194), welche sich nicht allein auf die Sphäre staatlichen Handelns beschränke, sondern alle menschlichen Beziehungen durchdringe. Das Streben nach Macht ist für Plessner insofern anthropologisch konstant, als es in sämtlichen zwischenmenschlichen Beziehungen immer auch um die Grenzen und die Identität der beteiligten Personen geht. Sie werden, mit anderen Worten, in diesen Interaktionen in ihrer Subjektivität bestätigt oder eben auch nicht. Daher der alltägliche Kampf, die Unhintergebarkeit von Machtbeziehungen, die mal offen, mal verdeckt ausgetragen werden. Gerade weil der Mensch sich erst (er)finden und absichern muss, bedarf er der Macht.

Die Konzepte der *power over* und *power to* begreifen Macht vornehmlich als Ressource. In dem einen Fall wird Macht gegen Andere eingesetzt, im anderen Fall ermöglicht Macht die Handlungsfähigkeit von Akteuren. Die Machttheorie von Michel Foucault verabschiedet sich von diesen Vorstellungen und stellt dem eine ‚Mikrophysik der Macht‘ entgegen: „Die Macht ist [...] etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“ (Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a.M. 1977, S. 115). Macht durchzieht den ganzen Gesellschaftskörper bis in seine kleinsten Kapillaren (etwa Praktiken der Körperreinigung oder der Erziehung). Unter anthropologischen Gesichtspunkten ist die Machttheorie Foucaults insofern relevant, als sie ein feststehendes Wesen des Menschen bestreiten muss. Die Macht formt und produziert den Menschen in seinem Handeln und Denken. Diese Konzeption ist indes nicht unproblematisch, weil der verwendete Machtbegriff ebenso ubiquitär wie amorph ist. Wenn nämlich alles Macht oder Produkt von Macht ist, verliert er seine analytische Trennschärfe.

Stark gekürzte Fassung des Artikels „Macht“. In: Eike Bohlken/Christian Thies (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart/Weimar 2009, S. 375-378. ©2009 J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart. (Siehe auch Neuerscheinung auf S. 7).

Lesetipp: Dirk Jörke: *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005.



www.fiph.de

Hier finden Sie aktuelle Informationen über unsere Arbeit.

Gehen Sie online und denken Sie mit uns dort weiter!

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Dieter Birnbacher

ist Professor für Praktische Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

fiph: *Sehr geehrter Herr Birnbacher! Sie vertreten in Ihren ethischen Schriften eine utilitaristische Position. Wie haben Sie den Utilitarismus, der in Deutschland immer eine Minderheitenposition war, schätzen gelernt?*

Das war wesentlich vermittelt durch die Lektüre der Schriften von John Stuart Mill, der einer meiner Heroen ist in der Philosophie und mit dem ich im Nachhinein viele Gemeinsamkeiten entdeckt habe. Mill war in seinen Interessen ausgesprochen vielseitig – nicht nur wissenschaftlich, sondern auch naturverbunden und musikalisch interessiert und aktiv. Er hat insofern ganz zu Recht seinem Vorbild Bentham eine gewisse Beschränktheit vorgeworfen. Mill hatte stärker die Vielschichtigkeit der menschlichen Natur vor Augen, deshalb hat er Abstriche gemacht bei dem platten Hedonismus als moralische Orientierung, ebenso wie bei Comtes Ideen einer totalitären Elitenherrschaft von Philosophen und Technokraten. Die utilitaristische Position hat mir von Anfang an sehr eingeleuchtet, und ich habe sie eigentlich dauerhaft beibehalten, allerdings mit einigen Modifikationen, die möglicherweise für Viele so weitreichend sind, dass sie meine Position nicht mehr dem Utilitarismus zurechnen würden.

fiph: *In Ihrem Buch „Natürlichkeit“ geht es um die Frage, inwieweit sich dieser Begriff als Maßstab der Orientierung in moralischen Fragen eignet. Kann man heute noch von einer ‚Natur des Menschen‘ sprechen?*

Der Vorstellung einer irgendwie festgelegten ‚Natur des Menschen‘ stehe ich skeptisch gegenüber. Ich schlage vor, hier vor allem zu unterscheiden zwischen der Frage nach der Natürlichkeit im Sinne der biologischen Natur des Menschen und der Frage nach dem Wesen des Menschen im Sinne eines Wesensverständnisses – so, wie man auch von einer „Natur der Götter“ gesprochen hat. Dann ergibt sich von selbst, dass es so etwas wie eine vorgegebene Orientierung für den Menschen, die man seiner biologischen Natur ablesen kann, nicht gibt. Ich wende mich gegen einen Naturalismus dieser Art und betone die enge Verwobenheit von natürlichen und kulturellen Faktoren von Geburt an.

fiph: *Sie haben sich schon früh mit der Verantwortung des Menschen gegenüber zukünftigen Generationen auseinandergesetzt. Wie beurteilen Sie die Chancen der Philosophie, mit solchen Überlegungen auf die Politik und die Zukunft der Gesellschaft Einfluss zu nehmen?*

Ich behaupte, dass die Philosophie auf die Politik und die Gesellschaft mit diesem Thema bereits Einfluss genommen hat, nicht zuletzt durch die exponierte Position von Hans Jonas in seinem Buch *Verantwortung für zukünftige Generationen*, das 1979 große Zustimmung vor allem in den höchsten politischen Kreisen geerntet hat – obwohl die meisten Politiker, die behaupteten, das Buch gelesen zu haben, sicher nicht über die plakativen ersten 100 Seiten hinausgekommen sind.

fiph: *Was ist Ihrer Meinung nach die wichtigste gegenwärtige Strömung in der Philosophie?*

„Wichtigste“ kann man verstehen im Sinne von „dominant“; in diesem Sinn ist es weithin die analytische Philosophie, jedenfalls im akademischen Bereich. Die größte Wirkung in der Öffentlichkeit dürfte vor allem die neuere politische Philosophie haben. Gerade in ihr sehe ich ein großes Zukunftspotenzial, die praktische Politik, vor allem im internationalen Bereich, anregen zu können.

fiph: *Welchen Themen sollten Philosophen und Philosophinnen mehr Beachtung schenken?*

Ich denke, ein Thema, dem mehr Beachtung geschenkt werden sollte, ist in der Moralphilosophie die Frage der moralischen Motivation und der Quellen, aus denen heraus Menschen das Richtige tun oder nicht tun. Die Philosophie sollte sich auf diesem Gebiet stärker mit den psychologischen und soziologischen Befunden auseinandersetzen.

fiph: *Glauben Sie, dass es in der Philosophie Fortschritt gibt?*

Auf jeden Fall – auch wenn der nicht immer gewissermaßen kumulativ ist und man sich nicht immer einer einheitlichen Sichtweise der Dinge annähert. Der Fortschritt ist eher in formaler Hinsicht zu sehen, d.h. die Philosophie wird subtiler, sie wird differenzierter, sie dringt stärker in die Komplexität der Fragen ein – und sie sieht auch immer stärker die Potenziale in den Querverbindungen zwischen verschiedenen Bereichen und Disziplinen.

fiph: *Haben Sie gegenwärtig Lieblingsphilosoph(inn)en, deren Werke Sie besonders gern lesen?*

Werke, die man immer wieder gern liest, sind die Werke der Klassiker. Genau das macht sie ja zu Klassikern, dass sie eine unerschöpfliche Quelle von Anregungen sind. Und auch da, wo man ihnen nicht zustimmen kann, ist man fasziniert von ihrer Originalität, ihrem Mut und ihrer Fähigkeit, vielfach – wie bei Platon zu sehen, aber genauso bei Kant oder Frege – gewissermaßen aus dem Stand zu wichtigen Einsichten zu kommen.

Die Fragen stellte Eike Bohlken.

pro&contra



pro: Ursula Wolf

Ursula Wolf ist Professorin für Philosophie an der Universität Mannheim.

Die Frage spielt auf das moderne liberale Selbstverständnis an, wonach das gute Leben Privatsache ist. In der *moralphilosophischen* Debatte redet man vom Vorrang des Richtigen vor dem Guten, eine Auffassung, die sich auf Kant zurückführen lässt. Kant schreibt moralischen Pflichten einen vernünftig begründeten kategorischen Forderungscharakter zu, während er Ratschläge des Glücks als hypothetische Imperative versteht, die sich relativ zum Ziel des guten Lebens ergeben. Auch wenn es sich beim eigenen Glück um ein Ziel handelt, dessen Suche man bei allen Menschen unterstellen könne, so bestehe dieses doch für verschiedene Menschen in inhaltlich verschiedenen Konzeptionen, die eine Sache subjektiver Vorlieben sind, über die sich nicht argumentieren lässt, womit das gute Leben kein öffentliches Thema sein kann.

Nun findet sich dieser scharfe Gegensatz zwischen Glück und Moral nicht in jeder ethischen Theorie. So schreibt die antike Ethik der Vernunft als der für Menschen spezifischen natürlichen Fähigkeit gerade die Aufgabe der Bestimmung des guten Lebens zu. Auch wenn es je nach Lebenskontext und Lebenslage verschieden ist, worin das gute Leben im Detail besteht, stellt die Vernunft grundsätzliche Überlegungen über die richtige Lebensform an. Im Alltag beschränken sich Debatten ebenfalls nicht auf das Richtige. So wird faktisch heute in der Öffentlichkeit ständig über das Glück, die Lebensqualität usw. geredet und geschrieben.

Dann scheint die moralphilosophische Gegenüberstellung von begründeten und subjektiven Überzeugungen für den Status der Frage nach dem guten Leben in der pluralistischen Gesellschaft nicht die entscheidende zu sein. Entscheidend ist eher die schon vor Kant eingeleitete *politische* Entwicklung zu einer liberalen toleranten Verfassung, wie sie sich in der Aussage Friedrichs II. äußert, jeder solle

nach seiner Façon selig werden. John Stuart Mill hat diese Position auf den Begriff gebracht: In die Freiheit des Individuums kann nur eingegriffen werden, um Schaden von Anderen abzuwehren. Sein eigenes Gut, sei es in physischer oder moralischer Hinsicht, ist hingegen kein zureichender Grund für einen solchen Eingriff.

Das gute Leben ist also privat in dem Sinn, dass es zu schützen ist vor Eingriffen durch die öffentliche Gewalt. Wie Mill betont, impliziert das nicht, dass das gute Leben kein öffentliches Thema ist, dass es uns gegenseitig nichts angeht, wie wir leben. Im Gegenteil brauchen wir die Anderen, um besser zwischen gut und schlecht unterscheiden zu lernen und uns zur Ausübung unserer besseren Fähigkeiten anzuspornen. Das heißt: Sowohl zur Präzisierung des moralisch Guten wie zur Realisierung eines guten menschlichen Lebens sind wir auf öffentliche Thematisierung angewiesen.

Gerade im Kontext der Moral lassen sich weitere Aspekte anführen, die eine öffentliche Thematisierung des guten Lebens unverzichtbar machen. Moralische Rücksicht und Toleranz sind in einem echten Sinn nur möglich, wenn man die Anderen in ihrer besonderen Lebensweise zu verstehen versucht. Und schließlich verlangt gerade die Moral eine sozial orientierte Politik, die nicht nur Freiheitsrechte, sondern auch befriedigende Lebensbedingungen für alle sichert. Das erfordert eine öffentliche Verständigung über die minimalen Voraussetzungen guten Lebens.

Ist das gute Leben ein öffentliches Thema?



contra: Jürgen Goldstein

Jürgen Goldstein ist Privatdozent an der Universität Bonn und zurzeit Fellow am fiph.

Die Frage, ob das gute Leben ein öffentliches Thema ist, erlaubt zwei Lesarten. Fragt man danach, ob das gute Leben faktisch ein öffentliches Thema ist, genügt es, die öffentlichen Debatten zu verfolgen, um festzustellen, ob es erörtert wird. Interessanter ist die zweite Lesart, die nach einem impliziten Imperativ fragt: „Hat das gute Leben ein öffentliches Thema zu sein?“

Hält man sich an die zweite Variante, scheint man auf den ersten Blick kaum Gründe anführen zu können, was dagegen spricht, das gute Leben zu einem öffentlichen Diskussionsgegenstand zu machen. Mit „Öffentlichkeit“ wird seit der Aufklärung die Forderung nach dem freien Austausch von Gedanken und Meinungen in allen die Allgemeinheit interessierenden Fragen bezeichnet. Was läge näher, als Entwürfe eines guten Lebens öffentlich zu behandeln? So hat denn auch ein Teil der praktischen Philosophie in jüngster Zeit die Frage nach dem guten Leben und einer Lebenskunst neu entdeckt und kann gute Gründe für ihre zeitgenössische Relevanz anführen.

Dennoch möchte ich Zweifel anmelden, ob die Frage nach dem guten Leben ein fruchtbares öffentliches Thema abgibt. Schon Aristoteles hat auf die Vieldeutigkeit der Verwendung des Wortes „gut“ hingewiesen. Kaum jemand wird verneinen, ein gutes Leben führen zu wollen. Sieht man aber von den basalen Ähnlichkeiten der Lebensführung von Menschen ab, haben wir es faktisch mit einer Vielzahl von konkurrierenden, ja dissonanten Lebensentwürfen zu tun. Die Aufforderung, das gute Leben solle zum öffentlichen Thema gemacht werden, operiert mit der Suggestion, der öffentliche Diskurs könne für den Begriff des guten Lebens verbindliche Bestimmungen liefern. „Im Grunde sind wir doch alle gleich und wollen dasselbe“ – von dieser Art ist die Argumentation, die von

der Annahme ausgeht, für den Menschen gebe es letztlich *eine* gute Lebensform. So hat etwa der Theologe Karl Rahner mit seiner Rede von einem „anonymen Glauben“ das Bravourstück vollbracht, all jene, die sich – ohne an Gott zu glauben – für den Nächsten einsetzen, zu „anonymen Christen“ zu machen. Sicher, dieses Beispiel ist spektakulär und gleichsam überzeichnend. Aber es konturiert den Verdacht, der öffentliche Diskurs über „das gute Leben“ – im Singular! – diene dazu, eine existenzielle Leitkultur zu entwickeln. Stattdessen wird man akzeptieren müssen, dass es innerhalb einer und derselben Gesellschaft eine Vielzahl an differierenden guten Lebensweisen gibt. Nichts spricht dagegen, darüber öffentlich zu diskutieren. Man sollte dann aber den verführerischen Singular vermeiden, der eine universelle Teleologie unterstellt, wo keine ist.

Die liberale Gesellschaft fördert – als Beleg ihrer Liberalität – einen vernünftigen Pluralismus, wie John Rawls gezeigt hat. Angesichts der dissonanten Vielfalt an konfessionellen und laizistischen Weltbildern und in Anbetracht der nicht harmonisierbaren kulturellen Splittergruppen innerhalb einer liberalen Gesellschaft besteht die vorrangige Aufgabe der politischen Öffentlichkeit darin, institutionelle Hintergrundstrukturen zu legitimieren und zu sichern, die einen derartigen Pluralismus konfliktentschärfend regulieren. Wenn dies erreicht ist, mag man darüber hinaus öffentlich über „die guten Leben“ streiten. Viel sollte man sich davon aber nicht erwarten. .

fiph rückblick

WORKSHOP

Debatten über Menschenbilder II

Vom 24. bis 26. September 2009 gingen im St. Jakobushaus Goslar die von der FEST Heidelberg und dem fiph veranstalteten interdisziplinären „Debatten über Menschenbilder“ in die zweite Runde. Unter dem Titel „Ganz normale Menschen? Was wir sind – im Guten wie im Bösen“ wurden moralphilosophische und sozialpsychologische Perspektiven miteinander verknüpft.

Die zentrale Frage des Workshops lautete, was Menschen moralisch gut oder moralisch schlecht handeln lässt. Die beiden Hauptreferenten Dieter Birnbacher (siehe auch Philosophisches Interview auf S. 17) und Harald Welzer waren gebeten worden, mit Bezug auf diese Frage über ihr jeweiliges Menschenbild zu sprechen. Birnbacher brachte zunächst Zweifel gegenüber der wissenschaftlichen Verwendbarkeit

von Menschenbildern zum Ausdruck. Es sei unklar, welche Verbindlichkeit diesen zugesprochen werden könne. Oft bliebe unbestimmt, ob sie einen deskriptiven oder einen normativen Gehalt hätten. Damit drohten normative Fehlschlüsse nach dem Motto „Weil nicht sein kann, was nicht sein darf“. Deskriptiv-empirisch gewonnene anthropologische Erkenntnisse seien jedoch in zwei Punkten relevant für die Ethik: Sie könnten erstens klären, welche Bedürfnisse für alle Menschen zu erfüllen seien und zweitens Aufschluss darüber liefern, wie viel man Menschen in moralischer Hinsicht realistisch abverlangen könne. Im Anschluss an Schopenhauer zeichnete Birnbacher ein eher pessimistisches Bild des Menschen als Egoisten, hielt aber in der Frage einer Verantwortung für die Zukunft eine Art Selbstüberlistung durch indirekte Anreize (z.B. über die Suche nach Lebenssinn) und institutionelle Regeln und Verträge als moralische Entlastung für möglich.

Auch der Sozialpsychologe Harald Welzer äußerte Vorbehalte gegen den Begriff des Menschenbildes. Von Menschen könne immer nur im Plural gesprochen werden, was auch an der sozialen Einbettung als

Voraussetzung jeder individuellen Entwicklung liege, die anthropologisch auf die lange nachgeburtliche Entwicklung des Gehirns bei Primaten zurückzuführen sei. In seinem Versuch einer Erklärung des Bösen bzw. moralisch schlechter Handlungen wandte sich Welzer sowohl gegen eine Dämonisierung und Pathologisierung als auch gegen eine zu starke Individualisierung des Bösen. Nicht nur die Milgram-Experimente, sondern auch die historischen Forschungen zu den Persönlichkeitsstrukturen der Mitglieder deutscher Erschießungskommandos im Zweiten Weltkrieg zeigten, dass es sich bei der überwiegenden Mehrzahl um ganz normale Menschen handele, die selbst von ihrem Tun überrascht gewesen und ohne Probleme in ein normales Leben zurückgekehrt seien. Es sei daher eine trivialisierende Vorstellung, dass nur schlechte Menschen schlechte Dinge täten. An die Stelle der verbreiteten Psychologisierung des Charakters müsse die Untersuchung sozialer Gruppenmechanismen sowie der Erfüllbarkeitsbedingungen moralischer Normen treten, um ein realistisches Bild des Bösen zu zeichnen und eine moralistische Überforderung zu vermeiden.

Auch in den anschließenden Projektvorstellungen aus dem Kreis der Teilnehmer/innen stand die Frage nach den Entstehungsbedingungen des Guten wie des Bösen im Vordergrund. Konkret ging es dabei zum einen um den Sinn von Strafe sowie um die Frage nach der Freiheit und/oder Determiniertheit menschlichen Urteilens und Handelns. Ein zweiter empirischer Strang befasste sich mit den Sozialstrukturen unter KZ-Häftlingen und mit der Motivation der so genannten ‚stillen Helden‘, die Juden vor ihren Verfolgern versteckten. Als Gründe helfenden Handelns seien oft weniger eine spezifisch moralische Einstellung als vielmehr die persönliche Ansprache durch die Verfolgten oder eigene Erfahrungen des Ausgegrenzt-Seins im nationalsozialistischen Regime auszumachen.



Harald Welzer plädiert eindringlich für die Berücksichtigung sozialpsychologischer Erkenntnisse in der Moralphilosophie.

WORKSHOP



Christoph Horn ist Professor für Philosophie an der Universität Bonn und war im WS 2008/09 Senior Fellow am fiph.

Notwendige Voraussetzungen unseres praktischen Selbstverständnisses?

Am 23. März 2009 veranstaltete fiph-Fellow Christoph Horn am Institut einen Workshop zum Thema „Notwendige Voraussetzungen unseres praktischen Selbstverständnisses?“.

Gegen Ende meines Fellowships am fiph bot sich mir die günstige Gelegenheit, einige meiner eigenen Thesen sowie Überlegungen aus verwandten Ansätzen auf einem Workshop zur Diskussion zu stellen, der am 23. März in Hannover stattfand. Ausführlich debattiert wurde die Frage, ob es notwendige Implikationen unseres Selbstverständnisses als Akteure gibt, und wenn dies tatsächlich der Fall ist, ob solche Implikationen einen moralischen Gehalt besitzen. Natürlich denkt man dabei an die Thesen des umstrittenen Buchs *Reason and Morality* von Alan Gewirth (1978). Aber auch einer Reihe von weiteren Ansätzen, darunter auch meinem, liegt die Annahme zugrunde, dass unser reflektiertes Selbstverständnis als vernünftig Handelnde bereits moralisch gehaltvoll ist. Die Grundidee aller dieser Modelle besteht grob gesprochen darin, dass jedem Akteur die Ziele, für die er die betreffende Handlung unternimmt, unweigerlich so wertvoll scheinen müssen, dass er seine rationale Handlungsfähigkeit als höherrangiges Gut, nämlich als grundlegende Bedingung ihrer Verfolgung, ansehen muss. Begreift sich nun ein Akteur als rational, dann deutet er

sein eigenes praktisches Selbstverhältnis universalistisch, nämlich so, dass jeder andere Akteur dasselbe praktische Selbstverhältnis besitzt wie er selbst – woraus sich die moralische Pointe einer notwendigen wechselseitigen Anerkennung der Grundlagen der rationalen Autonomie ergibt. Wie nicht anders zu erwarten war, wurde in unserem Workshop äußerst kontrovers diskutiert. Dabei wurde eine Vielzahl scharfsinniger handlungstheoretischer und moralphilosophischer Einwände entwickelt, die für mich außerordentlich lehrreich waren. Die Achillesferse des Arguments liegt offenkundig in der Frage, wie sich die Einzelperspektive des Handelnden zur moralischen Perspektive erweitern lässt. Mit dieser spannenden Problemstellung endete mein halbjähriger fiph-Aufenthalt ebenso anregend und kollegial, wie es bereits die Zeit davor gewesen war. Meinen herzlichen Dank an alle Beteiligten!

Teilnehmer/innen:

Eike Bohlken (Hannover) Gerhard Ernst (Stuttgart), Christoph Henning (St. Gallen), Christoph Horn (Bonn/Hannover) Detlef Horster (Hannover), Gerhard Kruip (Hannover/Mainz), Bernd Ladwig (Berlin), Guido Löhner (Erfurt), Corinna Mieth (Bonn), Walter Pfannkuche (Kassel), Nico Scarano (Hannover/Tübingen), Christian Thies (Hannover/Passau)

PREISVERLEIHUNG

Verleihung des Wissenschaftlichen Preises 2009



Die drei Gewinner der Wissenschaftlichen Preisfrage 2009: Jannis Oberdieck, Stanislas Bigirimana und Chiara Piazzesi
Foto: Bischöfliche Pressestelle Hildesheim

In einem Festakt in der Dombibliothek Hildesheim wurden den Gewinnern der Preisfrage 2009 „Macht Liebe sehend?“ ihre mit insgesamt 10.000 Euro dotierten Preise überreicht.

In seiner Begrüßung äußerte sich Prof. Dr. Ulrich Hemel, erster Vorstandsvorsitzender der Stiftung fiph, besonders erfreut über die Internationalität des Kreises der Preisträger: Italien, Burundi und Deutschland. Bischof Norbert Trelle ging in seinem Grußwort auf die große Resonanz ein, die die Preisfrage erfahren hatte, und sah dadurch deren Aktualität bestätigt. Die Laudatio hielt Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, Mitglied des fiph-Vorstands und der Jury.

Wie die meisten der 32 Teilnehmenden vertraten auch die drei Preisträger/innen die These, dass Liebe durchaus erkenntnistiftend ist. Den ersten, mit 5000 Euro dotierten Preis erhielt Dr. Chiara Piazzesi (Greifswald) für ihre Arbeit „Macht Liebe sehend? Versuch einer Umdeutung der angeblichen ‚Blindheiten‘ der Liebe“. Nach gängiger Auffassung sei Liebe etwas, das die Kriterien der Vernünftigkeit und Objektivität ausschaltet. Diese ‚Blindheit‘ der Liebe lasse sich aber auch umdeuten: Sie könne zwar insofern als Blindheit verstanden werden, als sie die gewöhnlichen Relevanzen der alltäglichen Erfahrung teilweise ausblende. Sie könne aber ebenso als eine ‚Brille‘ beschrieben werden, die das gesamte Weltverhältnis wandle, indem sie die ‚Sicht‘ ändert. Liebe gleiche der Brille des philosophischen Ideals, von der Wittgenstein sagt, dass man sie nicht abnehmen könne, weil es nicht möglich sei, zu bemerken, dass man sie trägt. Die Liebe sei daher nicht blind in dem Sinn, dass sie *nichts* sieht: Sie sehe lediglich etwas *anderes* als die nicht-liebende Sicht und erschließe damit Sichtmöglich-

keiten, die für den „kalten anderen“ (Max Scheler) nicht vorhanden sind.

Stanislas Bigirimana M.A. (Heidelberg), der den zweiten Preis in Höhe von 3000 Euro gewann, verortete die Preisfrage im Rahmen aktueller wissenschaftstheoretischer Diskussionen. Da sich der Horizont der Neurophysiologie als zu naturalistisch erweise, bedürfe es eines Perspektivenwechsels hin zu einer informationsbasierten Kybernetik. Gegen die objektivierende Einstellung des rationalen Modells, die das moderne Denken dominiert, sei der Mensch als multidimensionale Einheit mit emotionalen, intellektuellen, moralischen und praktischen Fähigkeiten zu verstehen, deren Verwirklichung wesentlich an die Teilhabe an einer gemeinsamen menschlichen Geschichte geknüpft sei. Nahestehende erschienen vor diesem Hintergrund als Zweck und nicht als Mittel – auch in ökonomischen Vorgängen.

Dr. Jannis Oberdieck (Bremen), Gewinner des dritten, mit 2000 Euro dotierten Preises, befasste sich in seiner Preisschrift „Die Philosophie und die Liebe“ mit den Grundlagen der Erkenntnis. Während die Liebe in der Antike und im Mittelalter noch selbstverständlich als Basis jeglicher Erkenntnis angesehen worden sei, habe man in der Neuzeit versucht, Erkenntnis ausschließlich in logischen Strukturen zu fundieren. Trotz zwei Jahrhunderten intensiver Bemühungen scheine das Projekt einer Letztbegründung von Erkenntnis die Möglichkeiten der Philosophie jedoch zu übersteigen. Da wir uns nicht mehr mit Gewissheit für eine der verschiedenen Positionen entscheiden könnten, müsse ein dritter Weg hin zu einer hinsichtlich ihrer Voraussetzungen reflektierten und kritischen Philosophie beschritten werden, von der aus auch an Affekte herangegangen werden könne.

Musikalisch umrahmt wurde die Preisverleihung von der Pianistin und Sängerin Christina Worthmann, deren Liederauswahl sehr gut zum Thema der Preisfrage passte und großen Beifall fand.

Die Preisschriften werden im Frühjahr 2010 als Buch unter dem Titel „Macht Liebe sehend?“, hrsg. v. Thomas M. Schmidt, im Wallstein-Verlag Göttingen erscheinen.

TAGUNG

Arbeitstagung des Ökumenischen Arbeitskreises Sozialethischer Institute in Hannover

Die jährliche Arbeitstagung des Ökumenischen Arbeitskreises Sozialethischer Institute (ÖASI) fand am 30. und 31. Januar im Hanns-Lilje-Haus in Hannover statt. Dabei diskutierten die Anwesenden des Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD, der Hochschule St. Georgen, des Instituts für Christliche Sozialwissenschaft, des Nell-Breuning-Instituts und des fiph über die Sozialethik der Unternehmung.

In ihrem Auftaktvortrag präsentierte Veronika Drews Einblicke in ihr empirisches Forschungsprojekt zur Rolle ethischen Handelns in Unternehmen. Anhand von Gruppendiskussionen mit Beschäftigten soll ermittelt werden, welche Bedeutung Konzepte wie z.B. *Corporate Social Responsibility* für den Betriebsalltag haben.

Eike Bohlken betonte in seinem anschließenden Vortrag die Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten als zentrales Element der Unternehmensethik. Diese besonderen Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen resultierten aus der herausgehobenen Stellung und den besonders großen Gestaltungsmöglichkeiten der Akteure.

Am Abend wurde die Denkschrift des Rates der EKD „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ kontrovers diskutiert. Umstritten war der Kern der Denkschrift, die die Unternehmer in besonderer Weise ethisch auszeichnet.

Am Samstag vertrat Bernhard Emunds die These, dass die Veränderungen der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen hin zu stärkerem kurzfristigen Renditedruck, ein Hindernis bei der Anwendung von *Corporate Social Responsibility* darstellten.

Mit der Frage „Gibt es eine Theologie des Unternehmens?“ präsentierte Gerhard Wegner eine theologische Lesart der Organisationsform Unternehmen. In der Diskussion wurde eingewandt, der Begriff der Arbeit eigne sich besser, um die Theologie für mehr Lebensbereiche zu öffnen.

Die nächste ÖASI-Tagung wird im Januar 2010 in Münster stattfinden.

WORKSHOP



Agata Kaplon war von Oktober 2008 bis Juli 2009 Stipendiatin am fiph.

Identität und Migration

Am 17. Juli 2009 veranstaltete fiph-Stipendiatin Agata Kaplon am Institut einen Workshop zum Thema ihres Projekts „Identität und Migration“.

Es wurden hauptsächlich Forschungsprojekte aus dem soziologischen Forschungsfeld präsentiert. Die Projekte hatten jedoch eine starke theoretische Dimension. Der Workshop bot eine Gelegenheit, verschiedene Ansätze der Migrationsforschung und gegensätzliche Identitätstheorien zu diskutieren. Sibylle Heilbrunn (Ruppiner College, Israel) eröffnete den Workshop mit dem Vortrag „Identity of Immigrants – Between Majority Definition and Self Definition“. Sie bezog sich auf die Identität äthiopischer und russischer Immigranten in Israel und erprobte anhand dieser beiden Gruppen die klassische Theorie der gespiegelten Identität (*Looking-glass-identity*) als Werkzeug der Migrationsforschung. Das Referat über die „Entwicklung der Identität der Migranten aus Israel und Brasilien in Deutschland“ von Agata Kaplon (Hannover/fiph) thematisierte die Grenzen zwischen dem Begriff des Habitus und dem Identitätsbegriff am Beispiel von Migrantenbiografien. Sven van Hove (Bamberg) präsentierte ein Projekt mit dem Titel „Der Begriff der ethnischen Identität und der Erwerb von kulturellen und sozialen Kapitalien“, das die ethnische Identität türkischer Immigranten, von Spätaussiedlern und der einheimischen Deutschen untersucht. Ziel des Projektes ist es, den Bezug zu Deutschland und die Entwicklung der Zugehörigkeit zu erforschen. Iwona Puchalka (Hannover) referierte über die Veränderung der Identität der Immigranten durch den Erwerb der Spra-

che am Beispiel polnischer Einwanderer in Hannover. Maciej Kaniowski (Lodz, Polen) fasste die theoretischen Probleme der Identität am Beispiel der Theorie Lawrence Kohlbergs zusammen. Die Soziologie bedürfe immer noch einer umfassenden Theorie, die sowohl eine Ebene der Metadiskussion bereitstellen als auch die ethischen Aspekte der Identitätstheorie erfassen könne.

In dem Workshop wurden praktische und theoretische Überlegungen zum Thema Identität in der Migrationsforschung vorgestellt und diskutiert. Dabei wurde vor allem nach Korrespondenzen zwischen theoretischen Konzeptionen der Identität und empirischen Berichten aus dem Forschungsfeld gesucht.

Teilnehmer/innen:

Sibylle Heilbrunn (Ruppiner College), Sven van Hove (Bamberg), Maciej Kaniowski (Lodz), Agata Kaplon (Hannover), Iwona Puchalka (Hannover)

KOLLOQUIUM

3. Kolloquium Junge Religionsphilosophie – Kulturkritik der Religion. Kierkegaard und die Folgen

Vom 10.-12. September 2009 veranstaltete die Katholische Akademie in Berlin gemeinsam mit dem fiph das dritte Kolloquium der Reihe „Junge Religionsphilosophie“. Das Kolloquium versteht sich als interdisziplinäres Forum für religionsphilosophisch interessierte Nachwuchswissenschaftler/innen.

Der Theologe Jean-Pierre Wils widmete sich in seinem öffentlichen Auftaktvortrag der Frage, welche Merkmale für eine religiös motivierte Kulturkritik charakteristisch seien. In Auseinandersetzung mit den kulturkritischen Entwürfen Sören Kierkegaards und Peter Strassers machte er deutlich, dass sich eine religiöse Kulturkritik zum einen durch eine affektiv-präskriptive Färbung, zum anderen durch ihren Bezug auf ein

transzendentes Absolutes auszeichne. Bei aller Einsicht in die Beschränktheit des Menschen – Wils verwies auf Strassers Formulierung eines „Blindsehens der Transzendenz“ – berge der Bezug auf das Transzendente die beiden Risiken einer den Gegenstand der Kultur erschlagenden Wuchtigkeit und einer mangelnden ethischen Kleinarbeit in sich. Der damit drohenden Verabsolutierung setzte Michael Walzers Modell eines iterativen Universalismus entgegen. Dieser versuche, sich der Universalität des eigenen Standpunkts dadurch zu versichern, dass er im Wissen um das historische Entstehen des Universellen immer neue Rekonstruktionen und Interpretationen des Kritisierten vornehme. Ein in diesem Sinne gefasster wiederholender Universalismus etabliere eine „hermeneutische Pufferzone“, die auch religiös motivierte Kulturkritik vor vorschnellen und verabsolutierenden Diagnosen bewahren könne.

Die Projektpräsentationen der Teilnehmer/innen intensivierten und problematisierten an den folgenden Tagen verschiedene Aspekte einer religiös motivierten Kulturkritik. Mit Bezug auf Karl Barth zeichnete Katharina Eberlein das religiöse Erleben als Teil der Kultur, der sich von etwas Höherem angestoßen und damit zur Kritik berufen sehe. Beiträge zur Philosophie Kierkegaards von Hjördis Becker und Stephan Steiner thematisierten die Wege einer solchen Kulturkritik: Kierkegaards Methode der „indirekten Mitteilung“ beinhalte eine zweifache Einklammerung, indem es vom Kritiker zunächst die nach innen gerichtete Auseinandersetzung mit Gott und dann eine indirekte, über beson-



Jean-Pierre Wils verweist auf die „hermeneutische Pufferzone“ bei Michael Walzer.

Foto: Martina Thierkopf

dere Sprecherrollen erfolgende Ansprache des Adressaten verlange. Dietrich Schotte wies gegen Ulrich Becks These vom „eigenen Gott“ darauf hin, dass mit dieser die Rolle der Religion und erst recht der Kirche als Institution vernachlässigt werde. Beiden komme jedoch eine unverzichtbare Rolle als Speicher von Themen, Traditionen und Dogmen zu. Beiträge zur Religionspsychologie und zur politischen Theologie sowie eine offene Sektion mit Kurzpräsentationen zu weiteren religionsphilosophischen Themen rundeten das Spektrum ab.

In der Schlussdiskussion wurde das Verhältnis von individuellem religiösen Erleben und institutionalisierter Religion nochmals aufgegriffen. Der allgemeinen Frage, ob sich das protestantische Modell Kierkegaards auch auf andere Religionen übertragen lasse, schloss sich die konkretere nach dem katholischen (Gegen)Modell an. Während die erste Frage offen gelassen werden musste, wurde bezüglich der zweiten auf die Einbindung des Einzelnen in die Gesellschaft und die enge Koppelung von Individual- und Gemeinwohl verwiesen.

WORKSHOP

Die Wahrnehmung des Guten

Am 8. und 9. Mai 2009 fand am fiph eine Tagung des DFG-Netzwerks „Das Gute, Schöne und Heilige wahrnehmen – epistemologischer Realismus und Anti-Realismus in der gegenwärtigen Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie“ statt. Beim vierten Arbeitstreffen des Netzwerks standen zentrale erkenntnistheoretische Fragen der Metaethik zur Debatte.

Das DFG-Netzwerk verfolgt das Ziel, die Realismus-Anti-Realismus-Debatten in der jüngeren Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie aufzuarbeiten, miteinander zu verknüpfen und voranzubringen. Nach den Treffen an der Universität Siegen (zur allgemeinen Erkenntnistheorie), an der FU Berlin (zur Religionsphilosophie) und am Wissenschaftskolleg Greifswald (zur Ästhetik) stand beim vierten Arbeitstreffen in Hannover die Ethik auf dem Programm. Thematischer Schwerpunkt waren die erkenntnistheoretischen



Dieter Schönecker (linke Bildmitte) tritt für einen starken moralischen Realismus ein. Unter den Zuhörern: Reinold Schmücker und Nico Scarano (vorne links und rechts).

Konsequenzen der metaethischen Realismus-Antirealismus-Debatte.

Vier Positionen wurden intensiv und zum Teil sehr kontrovers diskutiert. Christoph Halbig ging der Frage nach, wie sich auf der Grundlage des moralischen Intuitionismus hartnäckige Meinungsverschiedenheiten verstehen lassen. Aus der Existenz solcher Meinungsverschiedenheiten lassen sich seiner Auffassung nach weder überzeugende metaphysische noch epistemologische Argumente gegen den moralischen Realismus entwickeln. Nico Scarano vertrat die These, dass auf der Grundlage einer antirealistischen Metaethik alle in der Ethik üblichen Argumentations- und Rechtfertigungsformen verständlich gemacht werden können. Ihm zufolge geht es in der Moralepistemologie in erster Linie nicht um Wahrheitsuche, sondern um vernünftige Handlungsorientierung.

Andreas Trampota untersuchte den Begriff der moralischen Wahrnehmung in tugendethischen Konzeptionen. Dabei orientierte er sich an den klassischen Positionen von Aristoteles und Kant und versuchte zu zeigen, dass durchaus von der Existenz moralischer Wahrnehmung gesprochen werden kann, dieser Begriff jedoch von intuitionistischen Missverständnissen freigehalten werden sollte. Demgegenüber setzte sich Dieter Schönecker sowohl für einen ethischen Intuitionismus als auch für einen starken moralischen Realismus ein. Moralische Selbstevidenz sei das Fundament jeder ethischen Erkenntnis. Um diese Evidenz und ihre epistemologische Relevanz näher zu erläutern, griff er auf Überlegungen Richard Swinburnes und Alvin Plantingas zurück.

Überarbeitete Fassungen der auf den vier Arbeitstagen diskutierten Beiträge werden nächstes Jahr in einem von Elisabeth Heinrich und Dieter Schönecker herausgegebenen Sammelband im Mentis-Verlag erscheinen.

Teilnehmer/innen:

Teilnehmer/innen:

Georg W. Bertram (FU Berlin), Eike Bohlken (Hannover/Tübingen), Gerhard Ernst (Stuttgart), Christoph Halbig (Jena), Elisabeth Heinrich (Siegen), Detlef Horster (Hannover), Agatha Kaplon (Hannover), Winfried Löffler (Innsbruck), Gregor Nickel (Siegen), Maria Elisabeth Reicher-Marek (Aachen), Nico Scarano (Hannover/Tübingen), Elke Schmidt (Siegen), Reinold Schmücker (Münster), Dieter Schönecker (Siegen), Christian Thies (Passau), Andreas Trampota (München)

RINGVORLESUNG

Natur zwischen Paradies und Chaos – Hannoversche Zwischenrufe 2009

Die Ökumenische Ringvorlesung 2009 „Natur zwischen Paradies und Chaos“ widmete sich dem Verhältnis des Menschen zur Natur aus philosophischer und theologischer Perspektive. Als hervorragend zum Thema passender Ort der Veranstaltung fungierte die von der Künstlerin Anne Nissen als „Garten-Eden-Kirche“ gestaltete Christuskirche, die mit Sand, einem ‚Baum des Lebens‘, vielen weiteren Pflanzen und einem farbig beleuchteten himmelsartigen Kokon versehen war.

20. April Der protestantische Theologe Ulrich Barth (Halle-Wittenberg) kritisierte

direkte Vergleiche zwischen theologischen und physikalischen Modellen, da diese Unterschiedliches leisteten. Neben der ‚erklärbaren‘ physikalischen Objektivität stünde die ‚verstehbare‘ Welt des theologischen Sinns. Der Versuch, das eine auf das andere zurückzuführen, stelle einen Kategorienfehler dar, – ein Vorwurf der gleichermaßen den physikalischen Naturalismus wie die Konzeption des *intelligent design* treffe. Innerhalb des Sinnhorizonts der Theologie plädierte Barth für ein unverkrampftes Verhältnis zum Mythos als einer sinnvollen Kategorie religiösen Erzählens.

27. April Auch der Philosoph und Physiker Bernulf Kanitscheider (Gießen) wandte sich in seinem Vortrag „Die Urknall-Singularität – eine Grenze der ‚naturalistischen Welterklärung?‘“ gegen eine Vermengung physikalischer und religiös- oder philosophisch-metaphysischer Modelle der Weltentstehung. Streng physikalisch gesehen habe das Universum lediglich eine zeitlich untere Grenze. Eine konsequente Anwendung der Relativitätstheorie müsse daher ohne die Vorstellung von einem Urknall als einem Anfang auskommen. Durch die von ihr unterstellte Ereignishaftigkeit verleite die Urknalltheorie zu ontologischen Annahmen wie einer *creatio ex nihilo*. Diese sei aber physikalisch wie methodologisch ungedeckt.

04. Mai Der Tübinger Philosoph und Theologe Friedrich Hermanni befasste sich ebenfalls konkret mit physikalischen Modellen der Weltentstehung, kam aber



Eve-Marie Engels bei ihrem Vortrag „Der Mensch als Krone der Schöpfung? Zum Menschenbild von Charles Darwin“ in der Garten-Eden-Kirche.

zum entgegengesetzten Ergebnis wie Kantscheider. Unter dem Titel „Design oder Nichtsein. Schöpfung und das Finetuning des Universums“ diskutierte er den Gegensatz der quantenmechanischen Vielweltheorie und der Planungshypothese. Die Unwahrscheinlichkeit der Entstehung des Menschen und das entsprechende Finetuning des Universums sprächen gegen eine zufallsorientierte Kosmologie. Daraus lasse sich – so die abschließenden Andeutungen Hermannis – das ontologische Argument gewinnen, dass Gott nicht nicht existieren könne.

11. Mai Der Vortrag der Philosophin Eve-Marie Engels (Tübingen) „Der Mensch als Krone der Schöpfung? Zum Menschenbild von Charles Darwin“ markierte einen Wechsel von der physikalischen zu biologischen Naturerklärung. Vor über 170 Zuhörer/-innen zeichnete Engels zunächst die Entwicklung der Darwin'schen Evolutionstheorie nach. Mit seiner Abstammungslehre habe Darwin mit der zeitgenössischen Vorstellung von Gott als primärer Ursache der Natur gebrochen, die von einer Konstanz der Arten ausging. Die Frage nach einer Sonderstellung des Menschen beantwortete Engels bejahend mit dem Hinweis auf die Dominanz des Menschen, vor allem aber auf seine Moralfähigkeit: Als kulturgeschichtliche Phänomene mit naturgeschichtlichen Wurzeln wären Moral und Religion nicht nur nützlich, sondern könnten sogar als Unterbrechungsmomente der Selektion verstanden werden. Dem Titel einer Krone der Schöpfung widerspreche allerdings die vergleichlose Zerstörung der Natur durch den Menschen.

18. Mai In seinem Vortrag „Garten Eden – Wirklichkeit oder Utopie“ fragte der protestantische Theologe Christian Link (Bochum) nach dem Status des Paradiesgartens als der von Gott für den Menschen geschaffenen Natur. Als verlorenes Paradies sei der Garten Eden ein utopischer Ort, der nicht zu entdecken, sondern nur zu verstehen sei und nur durch die narrative Erinnerung zugänglich werde. Die durch Arbeit, Technik und Kultur gekennzeichnete nachparadiesische Welt des Menschen stelle ebenfalls einen ‚Unort‘ dar, da sie nicht der Ort sei, an den Gott den Menschen ursprünglich gesetzt habe. Eine Verbindung werde jedoch durch die Schönheit möglich, die sich als eine Dimension der Wahrheit des Religiösen begreifen lasse.

26. Mai: Der katholische Philosoph Hans-Dieter Mutschler (Krakau/Polen) schließlich stellte in seinem Vortrag die Frage nach der Vereinbarkeit von Evolutionstheorie und Theologie. Bruchstellen ergäben sich dann, wenn man sich – wie die theologischen Lehrer Darwins – Gott als Uhrmacher und die einzelnen Geschöpfe als Uhren vorstelle, da diese Vorstellung nicht mit dem Zufallsprinzip der Mutation und Selektion zusammenpasse. Berücksichtige man aber, dass auch der Zufallsbegriff der Evolutionstheorie kein absoluter, sondern relativ auf die biologischen Funktionen einer Art bezogen sei, ließe sich die Zweckmäßigkeit einer göttlichen Schöpfung mit dem Zufallsprinzip in Einklang bringen. Zufall sei dann nichts anderes als die Grenze der menschlichen Erkenntnis, da diese als Wissen eines endlichen Wesens nicht alle Parameter zu erfassen vermöge.

Die Ringvorlesung wurde vom fiph gemeinsam veranstaltet mit der Evangelischen Akademie Loccum und der Regional- und Stadtkademie im Sprengel Hannover e.V. sowie gefördert durch die Hanns-Lilje-Stiftung und die Gartenregion Hannover.

ABSCHIEDS- VORLESUNG

Nach neun Jahren als Direktor des fiph verabschiedete sich Gerhard Kruip am 08. Juni 2009 mit einer öffentlichen Vorlesung über den Vernunftbegriff Benedikt XVI. in der Clemenskirche Hannover.

Die Verabschiedung Gerhard Kruips begann mit Grußworten des ersten Vorstandsvorsitzenden der Stiftung fiph, Prof. Dr. Ulrich Hemel, und des Hildesheimer Bischofs, Norbert Trelle. Hemel bescheinigte Kruip eine lebendige Mischung aus aktiver Zeitgenossenschaft und Offenheit zum Dialog, mit der er am fiph gewirkt und vieles bewirkt habe. Bischof Norbert Trelle freute sich über das große Interesse an der Arbeit des Instituts, das seinen Auftrag, zwischen säkularer und kirchlicher Welt zu vermitteln, auch bei sozialetisch brisanten Themen in der besten Weise erfülle. Dieses große Interesse hänge auch eng mit der Person, mit der freundlichen und gewinnenden Art Gerhard Kruips zusammen, die sich auch in innerkirchlichen Beratungstätigkeiten, etwa in der Sachverständigenengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ der Deutschen Bischofskonferenz, manifestiert habe.



Gerhard Kruip analysiert den Vernunftbegriff des Papstes in der würdigen Umgebung der Clemenskirche Hannover.

In seinem Vortrag setzte sich Kruij kritisch mit dem Vernunftbegriff Benedikt XVI. auseinander. Er verwies dabei zunächst auf eine Reihe von Textstellen, in denen das Verhältnis von Glaube und Vernunft auf eine problematische Weise bestimmt werde: Der Papst spreche gerne von einer „Reinigung“ der verdunkelten Vernunft durch das Licht des Glaubens. Trotz gegenläufiger Worte und Taten im Hinblick auf den ökumenischen und interreligiösen Dialog könne dabei der Eindruck entstehen, dass ein wahres Verständnis der Wirklichkeit nur einer durch den katholischen Glauben gereinigten Vernunft möglich sei.

Kruij führte diesen Eindruck auf die Auswirkung eines neuplatonisch-spätantiken Vernunftkonzeptes bei Benedikt zurück. Damit drohe aber ein bedenklicher Zirkel: Denn was könne die Betonung der Vernunft zur Rechtfertigung des Glaubens noch leisten, wenn man, um vernünftig sein zu können, immer schon glauben müsse? Gegen eine solche Auffassung führte Kruij sein philosophisches Credo ins Feld „Glauben kann ich nur, wenn ich dafür nicht Vernunfteseinsichten opfern muss“.

Auch für diese Auffassung fänden sich Anhaltspunkte bei Benedikt XVI. So betone er immer wieder die Vernünftigkeit des Glaubens und sei ein Kritiker des religiösen Fundamentalismus. Gehe man bei der Interpretation des Vernunftbegriffs des Papstes von diesen Äußerungen aus, ergebe sich auch die Forderung einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft. Als Wege zur Verwirklichung dieser Forderung verwies Kruij auf den Austausch mit anderen Religionen und auf ein selbstkritisches Geschichtsbewusstsein der Kirche, aber auch auf eine Differenzierung kirchlicher Geltungsansprüche gegenüber Gläubigen und Nicht-Gläubigen sowie auf die Einsicht, dass eine Reinigung der Vernunft diese nur zu sich selbst, nicht von sich weg bringen könne. So müssten moralische Geltungsansprüche, etwa der Menschenrechte, und die Geltungsansprüche von Glaubensaussagen unterschieden werden. Möglich werde eine solche Differenzierung im Rahmen des Konzepts einer „theonomen Autonomie“, einer „von Gott gewollten Autonomie menschlicher Vernunft“, die auch vom Glauben und der Kirche respektiert werden müsse. Philosophischen Ausdruck könne ein solches Konzept in dem diskursethischen Programm gewinnen, die Legitimität von Nor-

men durch den Ausweis vernünftiger Verfahren der Konsensbildung zu sichern. Gegen die Befürchtungen Benedikts, dass dieses Programm zu einem ethischen Relativismus führe, sah Kruij die Möglichkeit eines vernünftigen Pluralismus. Gegen eine unnötige Modernismusskepsis empfahl er abschließend „Weniger Platon, mehr Kant. Weniger Augustinus, mehr Habermas“.

Den vollständigen Text der Abschiedsvorlesung Gerhard Kruijs finden Sie unter der Rubrik ‚Positionen‘ auf unserer Homepage www.fiph.de.

FACHGESPRÄCH

10 Jahre Schuldenerlass für Bolivien

Am 18. Juni 2009 hatte die Diözesanstelle Weltkirche unter dem Titel „10 Jahre Schuldenerlass für Bolivien. Warum Kontrolle durch die Zivilgesellschaft nötiger ist denn je“ am fiph zu einem Fachgespräch mit dem Erzbischof von La Paz, Mons. Edmundo Abastoflor, eingeladen.

Nach einer kurzen Einführung von Dietmar Müßig, Leiter der Diözesanstelle Weltkirche und Geschäftsführer der Bolivien-Stiftung „Justitia et Participatio“, gab Erzbischof Abastoflor in perfektem Deutsch ei-



Edmundo Abastoflor, Erzbischof von La Paz, berichtet von den Entwicklungen der letzten zehn Jahre in Bolivien. Foto: KirchenZeitung Hildesheim.

nen lebendigen Bericht über die gegenwärtige Situation in seinem Land. Im Zuge der Erlasskampagne sei Bolivien vor zehn Jahren rund die Hälfte seiner Auslandsschulden erlassen worden. Die nicht mehr zur Schuldentilgung erforderlichen Gelder flössen zu 60 Prozent in die örtlichen Gemeinden, zu 40 Prozent in den Staatshaushalt und würden vor allem dem Erziehungs-, Bildungs- und Gesundheitssystem zugutekommen. So seien 10.000 neue Lehrer/innen eingestellt und 1000 neue Fachkräfte für das Gesundheitswesen ausgebildet worden. Trotz dieser Erfolgsgeschichte gäbe es jedoch nach wie vor Probleme. Den Gemeinden fehle zum Teil das nötige Know-how über das Machbare – nicht alle Gelder seien abgerufen worden. Und die Armut im

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

PD Dr. Eike Bohlken

Grundzüge einer integrativen Anthropologie. Forum Sozialethik „Anthropologie und (christliche) Anthropologie“, Kommende Dortmund, 14.-16.09.2009

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Christentum und Demokratie. Zur Permanenz des Theologisch-Politischen. Tagung „Demokratie und Religion“ der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Angelegenheiten der Deutschen Bischofskonferenz und der Demokratie Stiftung an der Universität Köln, Universität zu Köln, 23.11.2009

PD Dr. Jürgen Goldstein

Die Religionen innerhalb der Grenzen der politischen Vernunft. „Forum für Philosophie“ der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, Universität Koblenz, 25./26.09.2009

PD Dr. Héctor Wittwer

Ein Vorschlag zur Interpretation von Artikel 1 des Grundgesetzes. Eröffnungstagung der ZIF-Forschungsgruppe „Menschenwürde und Medizintechnik“ mit dem Titel „Neue Methoden der Medizin und ihre ethischen Implikationen“, Zentrum für interdisziplinäre Forschung Bielefeld, 15.10.2009

Lande sei immer noch fast so hoch wie vor zehn Jahren. Dies läge, so Abastoflor, zum einen am geringen Umfang der Entschuldung, die nur etwa 1,5 Prozent des Haushalts betreffe, zum anderen daran, dass die Inlandsschulden – oft zu sehr ungünstigen Zinsbedingungen – deutlich zugenommen hätten. Nötig seien einerseits faire Handelsbedingungen für die bolivianischen Rohstoffe, höhere Investitionen aus dem Ausland und eine umfassende Lösung des Schuldenproblems durch eine unabhängige Schiedsinstanz. Zum anderen bedürfe es einer Stärkung der bolivianischen Zivilgesellschaft, um die interne Verwendung von Geldern durch die Regierung besser zu kontrollieren.

Was wurde eigentlich aus ...

... Manfred Brocker?

2002 endete meine Zeit als Wissenschaftlicher Assistent an der Universität zu Köln. Meine politikwissenschaftliche Habilitation war abgeschlossen. Wohin würde die Reise jetzt gehen?

Bei meinen Überlegungen stieß ich auf das **fiph** in Hannover mit seinen einzigartigen Arbeitsmöglichkeiten. 2002 hatte es erstmals zwei einjährige Fellowships ausgeschrieben. Ich bewarb mich erfolgreich mit einem Forschungsprojekt zum Thema „Freiheit und distributive Gerechtigkeit“. Damit begann eine höchst anregende und glückliche Zeit. Die Gespräche mit meinem Co-Fellow Burkhard Liebisch, den osteuropäischen Stipendiaten und dem jungen Team um Gerhard Kruip waren sehr fruchtbar, die gemeinsamen Veranstaltungen



Manfred Brocker ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

vielfältig, die Atmosphäre herzlich.

Leider währte meine Zeit am Forschungsinstitut nur vier Monate (von November 2002 bis März 2003): Kurzfristig erhielt ich die Möglichkeit, im Sommersemester 2003 den Lehrstuhl für Politische Theorie an der Universität Mannheim zu vertreten. Ein Angebot, das ich als Privatdozent nicht ablehnen konnte. Auch meine Pläne, nach diesem Semester nach Hannover zurückzukehren, zerschlugen sich. Denn gleich im Anschluss folgte eine Vertretungsprofessur am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München sowie eine Gastprofessur an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Hier erhielt ich 2005 einen Ruf auf den Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie.

Schwerpunkt meiner Arbeit ist bis heute der Bereich „Politik und Religion“ geblieben, mit dem ich mich schon in meiner Habilitationsschrift auseinandergesetzt hatte. So arbeite ich im akademischen Jahr 2009/2010 als Visiting Fellow der Princeton University an einem Forschungsprojekt über „Religiöse Parteien in demokratischen Konsolidierungsprozessen“, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt wird.

Daneben aber sind jene philosophischen Themen Gegenstand meiner Lehr- und Forschungstätigkeit geworden, über die wir in meiner Zeit in Hannover so intensiv nachgedacht und diskutiert haben: die Fragen nach der gerechten Verteilung von Gütern und Lebenschancen, nach der universellen Geltung von Ethik und Recht, nach dem guten Leben und dem Glück.

Was wurde eigentlich aus ...

... Lukas H. Meyer?

Während meiner Zeit als Honorary Fellow am **fiph** (2004-05) war ich an der University of Keele als Lecturer für Praktische Philosophie und Politische Theorie tätig und verantwortlich für den Masterstudiengang „Justice and Environment“. Am **fiph** konnte ich (mit Corinna Mieth) zwei Workshops zu Fragen der globalen Gerechtigkeit veranstalten auch in Vorbereitung der ebenfalls vom **fiph** mit getragenen internationalen Fachtagung „Legitimacy, Justice and Public International Law“. Diese fand dann Ende 2006 an der Universität Bern statt, wo ich



Lukas H. Meyer ist Professor für Philosophie an der Universität Graz. Foto aus: Significance, 2002, Film von Barbara Reiter

von September 2005 bis Februar 2009 als Assistenzprofessor für Praktische Philosophie tätig war. Ein Sammelband gleichen Titels erscheint bei der Cambridge University Press im Dezember.

Fragen der Gerechtigkeit (der internationalen und intergenerationellen, einschließlich der historischen Gerechtigkeit) beschäftigen mich in der Forschung. An der Universität Bern, an der ich einen Masterstudiengang „Political and Economic Philosophy“ konzipierte und leitete, habe ich Drittmittelprojekte zu „Climate Change and Justice“, „Historical Justice and Historical Truth“ sowie „Moral und Recht. Zur Strafbarkeit der Leugnung des Völkermords“ auflegen können. Aus diesen ist eine Reihe von Publikationen hervorgegangen, nicht zuletzt der von mir mit Axel Gosseries bei Oxford University Press herausgegebene Band *Intergenerational Justice*.

Seit März bin ich als Universitäts-Professor für Praktische Philosophie und Leiter des Instituts für Philosophie an der Universität Graz tätig. An der Universität Graz soll unter Beteiligung der Praktischen Philosophie ein Forschungsschwerpunkt „Umwelt und globaler Wandel“ entstehen.

Dem **fiph**, seinem (damaligen) Direktor Gerhard Kruip, den Kollegen und Kolleginnen und Fellows bin ich in Dankbarkeit verbunden. Nicht nur wurde ich aufs allerbeste unterstützt in meiner Forschung, und konnte ich im **fiph**-Kolloquium Entwürfe von Texten zur Diskussion stellen. In Veranstaltungen des **fiph** ist es meines Erachtens immer wieder vorbildlich gelungen, praktisch-philosophische Probleme sachgerecht und öffentlich zu diskutieren. Da habe ich viel gelernt. Und besonders gerne erinnere ich mich an das kollegiale Miteinander im **fiph**!

Politische Ohnmacht



Jürgen Manemann ist Direktor des fiph.

Die politische Theoretikerin Hannah Arendt hat unter Verweis auf die griechische Philosophie das Politische als einen Raum definiert, der erst zwischen den Menschen und durch die Verschiedenheit der Menschen entsteht. Dieser Raum lässt sich in den Bereich der Politik und Subpolitik auffächern. Der Begriff der Politik bezeichnet allgemein ein Sachgebiet, das die Gesamtheit der Diskurse, Institutionen und Praktiken umfasst, deren Ziel die Herstellung von Ordnung ist. Ordnungsverhältnisse sind auch Machtverhältnisse. Macht ist aber nicht ohne Gegenmacht. Anders ausgedrückt: Politik ist nicht ohne Gegenpolitik im Sinne der Subpolitik. Politik ist regelgeleitetes Verhalten, das Ordnung sichert, während Subpolitik, wie der Soziologe Ulrich Beck zu Recht formuliert, regelveränderndes Verhalten ist. Subpolitik destabilisiert und transformiert die Ordnung. Die Ethik der Subpolitik ist die Veränderung. Anders als die Politik ist Subpolitik nicht abgrenzbar, da sie ein Aggregatzustand der Interaktion zwischen Personen und Personengruppen ist. Durch das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Auffassungen entsteht ein kommunikativer Zwischenraum, in dem moralisches Kapital akkumuliert wird, welches die Grundlage für eine gemeinsame Welt ist. Der Intensitätsgrad der Assoziationen und Dissoziationen bestimmt den Ort der Subpolitik, die sich dann auch auf Felder beziehen kann, die vormals nicht als politische Felder im Blick waren. Wenn der Mensch ein *zoon politikon* ist, dann ist dieses Zwischen der Raum, den er zur Entfaltung seiner Humanität benötigt. In ihm werden die Formen des Miteinanders dargestellt: die Fähigkeit, den Anderen zu verstehen, Mitleid zu empfinden etc.

Politik und Subpolitik bilden zusammen die umfassendere dynamische Ordnung des Politischen. Aus diesem Grund ist die Subpolitik auch nicht außerhalb einer Ordnung, sondern als Widerstand Teil einer Ordnung. Die Dynamik des Politischen basiert auf einer Störung. Der französische Philosoph Jaques Rancière weist darauf hin, dass das Politische deshalb nur dort existiert, wo die Aufzählung der Anteile und Teile der Gesellschaft durch die Einschreibung eines Anteils der Anteillosen gestört wird. Nicht alle Menschen haben Anteil am Raum des Politischen. Viele fallen aus dem Zwischen heraus. Sie befinden sich außerhalb des Zusammenspiels von Macht und Gegenmacht; sie sind ohne Macht – ohnmächtig. Angesichts der Existenz einer Vielzahl von Rechtlosen in der Weltgesellschaft ist heute die Frage nach dem Repräsentationsbedarf in modernen rechtsstaatlichen Demokratien neu und anders zu stellen, und zwar nicht nur im Sinne der repräsentativen Demokratie, sondern auch im Blick auf politische Ohnmacht. Dazu ist es nötig, das Verständnis des Politischen im Sinne einer Exoduspolitik zu erweitern. Für den Sozialphilosophen Michael Walzer bedeutet eine solche Politik, den Realitäten standzuhalten,

ohne sich ihnen auszuliefern: „Wir – oder viele von uns – glauben immer noch an das, was der Exodus uns über Sinn und Möglichkeit von Politik lehrte [...]: erstens, daß wo immer man lebt, wahrscheinlich Ägypten ist; zweitens, daß es einen besseren Ort, eine reizvollere Welt, ein Gelobtes Land gibt; und drittens, daß ‚der Weg zu dem Land durch die Wüste führt.‘“ (Michael Walzer: Exodus und Revolution, Berlin 1988, S. 157)

Dieses Verständnis von Exoduspolitik ist durch die Einschreibung des Anteils des Anteillosen zu ergänzen. Der Anteil- bzw. der Rechtlose schlechthin ist heutzutage der Exilierte, der Flüchtling. Flucht ist schmerzhaft, weil sie mit Auflösungen verbunden ist. Wird dem Exilierten jedoch in der neuen Gesellschaft ein Rechtsstatus zugesprochen, dann kann im günstigen Fall die Auflösung, die er erleben musste, in Ablösung münden: Neues tritt an die Stelle des Alten. Das Exil könnte dann womöglich sogar rückblickend als Freisetzung gedeutet werden. Der Exodus des Volkes Israel aus Ägypten erinnert daran. Der Auszug aus Ägypten ist *die* biblische Basiserfahrung. Dasein wird in und durch diese Erinnerung zum Exodus-Sein. Das Erreichen des verheißenen Landes Kanaan ist somit auch nicht das Ende der Exilexistenz. Der Exodus ist nicht Vergangenheit, sondern als Erinnerung permanenter Aufruf zum Auszug in eine bessere Welt.

Von hier aus tritt auch der paradoxe Charakter der Erinnerung hervor: Einerseits wirkt sie als Rettungsanker im Exil, stiftet sie doch fortwährend Identität; andererseits ist die Erinnerung selbst der Grund eines permanenten Exils. Anders formuliert: Die Erinnerung an die Erfahrung des Exodus ist zum einen Fundament in bodenloser Zeit, zum anderen das, was immer wieder den Boden unter den Füßen wegzieht, ins Exil führt.

Diese Erinnerung avanciert in den biblischen Traditionen sogar zum Fundament der Moral, da durch sie das Einhalten und die Richtigkeit der Gebote begründet wird. So steht im Buch Deuteronomium: Wenn dich dein Sohn morgen fragen wird, warum du die Gebote hältst, dann sollst du ihm die Geschichte des Auszugs aus Ägypten erzählen (Dtn. 6,20-25). Losgelöst von der Erinnerung an den Auszug aus der Knechtschaft gibt es in den biblischen Traditionen keine Ethik. Nur so wird zudem deutlich, dass die Gebote nicht den Charakter der Knechtschaft besitzen, sondern der Bewahrung der Freiheit dienen.

Die Erinnerung an das eigene Fremdsein wird schließlich zum hermeneutischen Schlüssel aller sozialen Vorschriften: Im Bundesbuch, der ältesten Rechtssammlung Israels, werden die Sozialvorschriften durch den Vers „Einen Fremdling sollst du nicht bedrängen und bedrücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägypterland gewesen“ (Ex. 22,20) eingeleitet. Demgemäß steht die gesamte Ethik in dem Verhalten gegenüber dem Fremden, dem Anderen, auf dem Prüfstand.

Der Exilierte wird aber erst zum Fremden, wenn er sich bereits im Inneren einer Gesellschaft aufhält; außerhalb ist er ein Niemand. Wenn Fremdheit und Hiesigkeit zwei Seiten einer Medaille sind, dann ist Fremdheit ein Begriff, der dichotomische Identitätsmuster des Sozialen aufbricht. Fremdheit strukturiert nicht, sondern irritiert. Der Fremde weiß, dass die Ordnung des Zusammenlebens auch ganz anders aussehen könnte. Dadurch vermittelt er die für die Einheimischen zunächst vielfach als schmerzlich empfundene Erkenntnis des künstlichen Charakters ihrer Ordnung des Zusammenlebens. Flüchtlinge als Fremde sind in diesem Sinne Vorläufer neuer Ordnungen. Als solche werden sie von Hiesigen exkludiert. Die Exklusion ist der Versuch einer Umdeutung. Sie zielt darauf ab, die „Fremdheit“ in einen Ordnungsbezug zu überführen.

Besteht das Exil jedoch nur noch aus Flucht und Vertreibung, wird das Exil zur Hölle. Exil bezeichnet dann eine Existenz, in der von dieser Welt nichts mehr erhofft werden kann, gibt es doch keinen anderen als diesen Globus.

Exoduspolitik versteht das Politische als Zusammenprall zweier Welten: Es gibt das Politische, „weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst [...]“ (Jaques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M. 2002, S. 38). Dieser Zusammenprall zeigt, dass das Politische nicht nur aus Machtverhältnissen besteht. Es ist auch aus Weltverhältnissen gemacht. Deshalb ist eine begriffliche Unterscheidung notwendig, und zwar zwischen *globus* und *mundus*. Die Erde ist *globus*, das, was uns umschließt. *Mundus* ist die Welt, die zwischen uns entsteht, sobald wir zu handeln beginnen.

Politik, die sich nur auf den Globus bezieht, ist Machtpolitik. Sie ist definiert als die Kunst des Möglichen und gründet im Herstellen. Dadurch, dass Herstellen zum Modus der Politik wird, gerät ein zerstörerisches Element in dieselbe. Politik im Modus des Herstellens, losgelöst von Subpolitik, droht, in bloße Verwaltung umzukippen. Dagegen steht eine mundiale Subpolitik. Anders als Machtpolitik zielt sie auf die Veränderung der Parameter, die als „möglich“ und „real“ charakterisiert sind. Sie ist die Kunst des Unmöglichen, mithin unterbrechende Politik. Sie erinnert das, was sich in Geschichte einstellt. Eine solche Politik begnügt sich nicht mit Realitätssinn, sondern evoziert Möglichkeitssinn. Ihr Modus ist das Handeln. Das Spezifikum des Handelns ist das Neubeginnen. Mundiale Politik gründet in Exoduspolitik.

Im Handeln öffnet sich der Raum des Politischen. Dieser Raum ist aber immer mehr als ein Handlungsraum. Er ist auch ein Erscheinungsraum. Diesem Ansatz liegt nicht in erster Linie ein kommunikatives, sondern ein memorativ-narratives Modell zugrunde. Ersteres orientiert sich an der gelingenden Verständigung unter Konversationspartnern; während Letzteres in ein Bezugsgewebe menschlicher Geschichten verstrickt ist. Das memorativ-narrative Handlungsmodell besitzt eine doppelte Struktur: Zum einen konserviert es Vergangenheit, indem es diese in ein Funktions- und Speichergedächtnis überführt; zum anderen ist es auf die Einlösung der Vergangenheit verpflichtet: Die Versprechen der Vergangenheit sollen memoriert, die uneingelösten Hoffnungen erfüllt werden. Aus diesem Grund bindet das memorativ-narrative Handlungsmodell die Gesellschaft immer wieder an die Erfahrung ihrer Gründung zurück. Dadurch wird ein Wissen davon vermittelt, dass das, was ist,

nicht immer schon so gewesen ist, dass es anders hätte sein können und anders werden kann. Erinnern und Handeln sind in diesem Sinne gleichursprünglich.

Exoduspolitik basiert wesentlich auf der Erinnerung an leidvolle Unterdrückung. Dabei realisiert sich die Erinnerung an die eigene Unterdrückung als Praxis der Nicht-Unterdrückung in der Gegenwart. Diese *memoria* gründet in einer zweifachen Verwundbarkeit: Jedem Menschen kann Leid zugefügt werden, und ein jeder wird vom Leid des Anderen betroffen. Insofern kann Leiderfahrung als gemeinsame, wenn auch jeweils unterschiedliche Erfahrung aller unterstellt werden. Der ethische Anspruch der Exoduspolitik besteht nun aber darin, nicht in der Wahrnehmung und Erinnerung des eigenen Leids zu verharren, sondern zur Wahrnehmung und Erinnerung des fremden Leids vorzustoßen.

Hat man den basalen politischen Status einer solchen *memoria passionis* erkannt, dann wird evident, dass der Bestand moderner politischer Institutionen an entsprechenden narrativ-memorativen Energien hängt, die die einander als Gleiche anerkennenden Individuen in dieselben stecken. Die Macht, die diesen Institutionen zugrunde liegt, ist somit wesentlich kommunikativ-memorativ verfasst. Sie wird demnach nicht durch Gewalt stabilisiert, sondern durch die mannigfaltigen Formen dieser Erzählungen und Erinnerungen. Sie erst stiften die Versprechen, Assoziationen und Verfassungen als das Sich-aneinander-Binden.

Exoduspolitik steht für die Rückkehr des Politischen, hat das Politische doch mit einer Störung zu tun. Das Politische ist der Konflikt zwischen der Repräsentation politischer Macht und der Erinnerung politischer Ohnmacht. Dadurch erfährt Subpolitik eine Dynamisierung, da sichtbar wird, was, genauer: wer bislang unsichtbar war, weil er illegal war. Exoduspolitik bezeichnet diese Subjektivierung.

Die Repräsentation politischer Ohnmacht liegt den rechtsstaatlichen Diskurs- und Konsensfindungsprozessen voraus. Sie ist mit Autorität ausgestattet, die auf einer Anerkennung beruht. Die Autorität der Ohnmächtigen erinnert daran, dass das Politische die Gleichheit aller Menschen nicht eingelöst hat, dass diese Gleichheit als Gerechtigkeit jedoch die nichtpolitische Bedingung des Politischen ist. Die hier anvisierte Exoduspolitik verweist auf eine der Ordnung des Politischen vorausgehende Erfahrung, auf die asymmetrische Verantwortung für den Anderen. Sie durchbricht und transzendiert die symmetrische Ordnung. Dadurch wird das Wissen erinnert, dass der Ausgangspunkt der Beziehung des Menschen zum anderen Menschen nicht die Ordnung ist, schon gar nicht die Feindschaft, sondern „die Nicht-Möglichkeit der Gleichgültigkeit“ (Emmanuel Lévinas). Sowohl die Politik als auch die Subpolitik sind von dieser vopolitischen Erfahrung der Nicht-Indifferenz aus zu denken, nicht umgekehrt. Und so lautet das Axiom, welches das Politische gründet: Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Politik.



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 im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des *fiph Journal* führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der *Agora* Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns

über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Wenige Tage nach der Bundestagswahl und passend zum Schwerpunktthema dieses Heftes wollten wir wissen: „Macht Macht korrupt?“ Waren wir sonst meist um die Mittagszeit unterwegs, so erreichten wir den Kröpcke dieses Mal erst gegen 17 Uhr – offenbar keine gute Zeit fürs öffentliche Philosophieren: Grimmige Gesichter und allgemeines Gehaste bei Menschen, die offenbar gerade von der Arbeit kamen, noch irgendetwas kaufen mussten und zu fürchten schienen, wir könnten sie davon abhalten bzw. ihnen irgendetwas andrehen wollen. Fast wären wir verzweifelt, aber einige Hannoveraner/-innen haben uns dann doch Rede und Antwort gestanden. Auszüge aus den profunden Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, VOLKER DRELL

Macht Macht korrupt?



fiph: Macht Macht korrupt?

THOMAS: Natürlich! Wer Macht hat, der will die behalten, will noch mehr.

fiph: Ist das ein Naturgesetz?

THOMAS: Natürlich! Man will ja immer mehr erreichen – gibt ja nur Stillstand sonst.

fiph: Ist es etwas Negatives, dass Macht korumpiert?

THOMAS: Für die Anderen wahrscheinlich ja, aber für denjenigen, der Macht hat, ist das wahrscheinlich etwas Gutes.

fiph: Sollte man versuchen, Macht zu begrenzen?

THOMAS: Oh. Ähm. Die einzige Idee dazu, würde ja vom Kommunismus aus herkommen, dass jeder gleich wäre. Aber das ist ja überhaupt nicht umzusetzen. Das ist das Problem. Also wird es wahrscheinlich nie möglich sein,

Macht gerecht zu verteilen.

fiph: Sollte man dann lieber die Finger von der Politik lassen?

THOMAS: Nein. Man braucht ja irgendwie 'ne Führung. Es gibt ja genug Menschen, die sagen: Ich will mich jetzt nicht um mein Leben kümmern, und die fremdbestimmt sind.

fiph: Könnten Sie sich selbst vorstellen, in die Politik zu gehen? Oder würden Sie Ihren Charakter lieber unkorumpiert lassen?

THOMAS: Natürlich. Politik. Wieso nicht?



fiph: Macht Macht korrupt?

MARTIN: Zu viel Macht verdirbt den Menschen zu viel, weniger eben weniger. Es mag Ausnahmen geben, aber in der Regel ist es so, dass Macht den Charakter verdirbt.

fiph: Kann man da was gegen machen?

MARTIN: Man kann die Macht teilen, mit jemandem, der einen starken und guten Charakter hat. Weil zu viel Macht alleine ist nicht gut. Man müsste die Macht, die die Politiker haben, aufs Volk aufteilen.

fiph: Wie sollte das gehen?

MARTIN: Indem jeder sein Mitspracherecht nutzt, wenn angenommen wird, was die Leute wollen.



fiph: Macht Macht korrupt?

HERMINE: Was?

fiph: Verdirbt Macht den Charakter?

HERMINE: Ja. Ja.

fiph: Und kann man da irgendetwas gegen tun?

HERMINE: An sich nicht – man muss locker bleiben! Und vor allem lachen können.



fiph: Macht Macht korrupt?

KEVIN: Kann passieren!

fiph: Wem passiert das, und wem passiert das nicht?

KEVIN: Die halt mehr so geldgierig sind, denen dann halt.

fiph: Kann man da was gegen tun?

KEVIN: Nö.



fiph: Verdirbt Macht den Charakter?

SILVIA: Ja. Macht verdirbt den Charakter. Weil Leute, die mächtig werden, sind plötzlich auf einer ganz anderen Ebene, heben ab. Es

kann sein, dass sie arrogant werden, also Macht und Geld vor allem kann den Charakter sehr verderben.

fiph: Kann man dem irgendwie entgegenwirken?

SILVIA: Man kann sich ein gutes Umfeld im Voraus schaffen, das einen vielleicht wieder zurück auf die Erde holt. Wenn man die falschen Leute um sich herum hat, dann hat man verloren.

fiph: Ist es die Aufgabe des Einzelnen, sich um seinen Charakter zu sorgen?

SILVIA: Ja. Man muss eigentlich schon aufpassen, dass man nicht abhebt, aber ich finde, wenn man enge Leute um sich rum hat, ist es auch deren Aufgabe, vielleicht mit aufzupassen.

fiph: Was halten Sie davon, der Korruption mit institutionellen Maßnahmen entgegenzuwirken, mit Antikorruptionsprogrammen oder durch Gewaltenteilung.

SILVIA: Ich glaube, bei ganz vielen Leuten ist der Zug schon abgefahren. Wenn man dieses Level erreicht hat, mächtig zu sein, dann kann einem so etwas nicht so helfen wie die Meinung von jemandem, der einem nahe steht. Weil das sonst gar nicht mehr ankommt.



fiph: Macht Macht korrump?

PAUL: Wenn ich schlecht bin, wie willst du mich ändern?

fiph: Ich könnte versuchen, Sie zu überzeugen, Ihnen einen Spiegel vorzuhalten.

PAUL: Womit denn? Nehmen

Sie z.B. George Bush. Der ist ein schlechter Mensch. Der hat einen Krieg verursacht. Wie wollen sie den ändern? Weil, der hört nicht auf jemanden. Wer ist sonst so mächtig wie der? Wer könnte zu ihm gehen und sagen: Ich hab' genauso viel Macht wie Du. Änder' Dich! Ich glaube nicht, dass sich so ein Mensch ändern kann.

fiph: Ist es also gar nicht die Macht, die Schlechtes aus den Menschen macht, sondern allein ihr Charakter?

PAUL: Ersteres auch. Aber jemand, der von Anfang an schlecht ist, hat auch schlechte Ziele. Wenn man ihm die politische Power gibt, dann wird er seine Wünsche verwirklichen! So denke ich, dass die Menschen sind. Wenn man ihnen nicht zu viel Macht gibt, dann werden sie auch nicht schlechter. Wenn sie zu hoch kommen – dann ist alles verloren!



fiph: Verdirbt Macht den Charakter?

DIRK: Ich denke ja.

fiph: Und kann man was dagegen tun?

DIRK: Das kann ich nicht behaupten, weil ich keine Macht habe. Geben Sie mir 30 Millionen und ich antworte in einer Woche noch mal. Ich kann's jetzt nicht genau sagen.



fiph: Macht Macht korrump?

KLAUS-PETER: Nicht unbedingt. Das kommt darauf an, wozu man Macht ausnutzt. Man kann die Macht ja auch zum Positiven nutzen. Es kann natürlich sein, dass Macht dazu verleitet – den Charakter, den hat man ja von vornherein.



fiph: Macht Macht korrump?

TINA: Ja bestimmt.

fiph: Kann man da was gegen machen?

TINA: Ich glaube, Kontrolle in den Reihen der Politik ist kaum möglich. Weil das alles hinter geschlossenen Türen passiert.

fiph: Könnte es sinnvoll sein, die Macht aufzuteilen?

TINA: Es heißt ja: „Zu viele Köche verderben die Suppe.“ Ich glaub', das würde eher schaden als nützen.



fiph: Macht Macht korrump?

HEINZ: Ja.

fiph: Kann man was dagegen tun?

HEINZ: Ja, man kann seine Einstellung so ... einstellen, dass man nicht darauf anspricht. Aber das ist natürlich sehr schwierig.

fiph: Würden Sie sagen, dass Politiker, die ja über besondere Macht verfügen, eine besondere Tugend haben

müssen, damit sie nicht korrumpiert werden?

HEINZ: Ham' die ja nicht! Diese Tugend – die fehlt ja. Die erzähl'n uns vor der Wahl, was sie alles machen müssen, und wenn es dann so weit ist, dann fallen sie um!



fiph: Ich möchte von Ihnen wissen: Verdirbt Macht den Charakter?

STEPHAN: Das kommt auf den Charakter drauf an.

fiph: Sie würden nicht sagen, es handelt sich um ein Naturgesetz?

STEPHAN: Es ist wahrscheinlich sehr schwer, sich nicht verderben zu lassen.

fiph: Darf ich Ihnen eine philosophische Frage stellen?

HERTHA: Nee, ich bin nicht philosophisch veranlagt. Da haben Sie keinen Spaß dran!



Philosophie zum Davonlaufen?

(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 Geschäftsleitung „Strategie und Wert
Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“,
Laichingen, Jena, Berlin.
(1. Vorsitzender)
Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn,
Universität zu Köln
Prof. Dr. Hans Joas, Universität Erfurt,
Committee on Social Thought,
University of Chicago
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt/M.
Prof. Dr. Christian Starck,
Universität Göttingen
Prof. Dr. Saskia K. A. Wendel,
Universität zu Köln

Herstellung und Gestaltung
Bernward Medien GmbH
Druck
Druckhaus Köhler, Harsum
Auflage
5 500
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 mit Kindern in die Wissenschaft
(Stichwort „Frauen fördern Frauen“).

Helfen Sie Wissenschaftler/-innen aus osteuropäischen Ländern
(Stichwort „Osteuropa“).

Ermöglichen Sie die Einstellung von Hilfskräften für die Bücherbeschaffung,
für Hilfe bei der Durchführung von Veranstaltungen usw.
(Stichwort „Hilfskraft“).

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

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

Werden Sie Mitglied im Förderverein
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 Spendenquittungen).

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

