

Inhalt

- 1 *Philosophie heute*
Gerechtigkeitstheorie als
Gesellschaftsanalyse
- 4 *Drells Buchempfehlung*
- 6 *Schwerpunktthema: Pragmatismus*
Falsche Freunde
- 8 *fiph ausblick*
- 12 *fiph Terminübersicht*
- 13 *Porträts*
- 14 *Schwerpunktthema: Pragmatismus*
Das zweifelnde Selbst im Pragmatismus
- 16 *Schwerpunktthema: Pragmatismus*
Von der Seele zum Selbst
- 18 *pro & contra*
- 20 *fiph rückblick*
- 23 *Philosophisches Interview*
- 24 *Schwerpunktthema: Pragmatismus*
Prophetischer Pragmatismus
- 26 *Philosophie am Kröpcke*
„Trennt die Technik den Menschen
von der Natur?“

Schwerpunktthema: Pragmatismus

Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse

Zur Rekonstruktion von demokratischer Sittlichkeit

Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet, ist ihre Abkoppelung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien. Nicht, dass es nicht Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit wäre, normative Regeln zu formulieren, an denen sich die moralische Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung bemessen ließe; aber diese Prinzipien werden heute zumeist in Isolation von der Sittlichkeit gegebener Praktiken und Institutionen entworfen, sodass sie erst sekundär auf die gesellschaftliche Realität „angewendet“ werden müssen. Die darin zum Ausdruck kommende Entgegensetzung von Sein und Sollen oder die philosophische Herabsetzung der moralischen Faktizität ist Resultat einer weit zurückreichenden Theorieentwicklung, die eng mit dem Schicksal der Hegelschen Rechtsphilosophie verknüpft ist. Nach Hegels Tod war seine Absicht, aus den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit die vernünftigen, d.h. freiheitsverbürgenden Institutionen normativ zu rekonstruieren, auf der einen Seite nur als konservative Restaurationslehre, auf der anderen Seite allein als Revolutionstheorie verstanden worden; diese Aufspaltung in eine Hegelsche Rechte und eine Hegelsche Linke ermöglichte es späteren Generationen, nachdem beinahe alle revolutionären Ideale verschlissen waren, die politische Philosophie Hegels im Ganzen dem Konservatismus zuzuschlagen. Damit aber war der Siegeszug einer letztlich an Kant (oder, angelsächsisch, an Locke) orientierten Theorie der Gerechtigkeit nahezu besiegelt: Die normativen Prinzipien, an denen sich die moralische Legitimität der sozialen Ordnung bemessen sollte, durften nicht aus dem existierenden Institutionengefüge heraus, sondern nur von ihm unabhängig entwickelt werden.



Axel Honneth ist Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt/Main und Direktor des Instituts für Sozialforschung.

► 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!



Kurz vor Abschluss der Endredaktion dieses Journals erreicht uns die traurige Nachricht, dass Bischof em. Dr. Dr. h.c. Josef Homeyer am 30. März 2010 gestorben ist. Mit ihm verliert das Forschungsinstitut nicht nur seinen Gründungsvater, sondern auch einen unermüdlich engagierten und inspirierenden Weggefährten. Im nächsten Journal werden wir den Spiritus rector des Instituts eingehend würdigen.

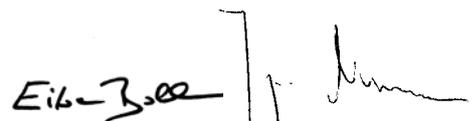
Für das Jahr 2010 stehen interessante Projekte auf dem Plan: Nichts Geringeres als die Grundrisse einer Theorie zu entwickeln, die eine Alternative zu den heute herrschenden, liberalen Gerechtigkeits-theorien darstellt und die ihren Ausgang von den institutionellen Verkörperungen der Freiheit nimmt, hat sich der bekannte Frankfurter Philosoph Axel Honneth auf dem diesjährigen Philosophischen Meisterkurs vorgenommen, den das **fiph** im September veranstalten wird. Näheres zum Inhalt und zur Anmeldung erfahren Sie aus dem Startartikel auf S. 1 ff. und der Ankündigung auf S. 11.

Erstmals wird das Forschungsinstitut 2010 einen „Philosophischen Buchpreis“ stiften. Dieser Preis soll der Förderung der Wissenschaft im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen dienen. Der Preis ist themenbezogen. Damit möchte das **fiph** dazu motivieren, Themenbereiche denkerisch zu durchdringen, die für unser Zusammenleben fundamental sind, aber bislang allenfalls am Rande in den fach-philosophischen Debatten aufgegriffen wurden. Das Thema des diesjährigen Buchpreises lautet: „Denken des Klimawandels“. Folgende Fragehorizonte sind damit angesprochen: Wie kann der Klimawandel geistig erfasst werden? Wie verändert der Klimawandel das Denken? Wie gelingt es, den Klimawandel so zu denken, dass das

Wissen in ein Handeln mündet? Es geht um ein Bedenken und Weiterdenken, das auf ein Umdenken zielt.

Im Rahmen unseres Forschungsprojektes „Konkreter Universalismus“ wird zurzeit eine einführende Studie über den Pragmatismus des US-amerikanischen Philosophen Cornel West erarbeitet. Passend dazu befasst sich das Journal schwerpunktmäßig mit dem Thema Pragmatismus. Helmut Pape untersucht die Konjunktur, die der Begriff des „Pragmatischen“ in den letzten Jahren in Deutschland erfahren hat, und verteidigt den Pragmatismus gegen „falsche Freunde“. Heidi Salaverría diskutiert die Rolle, die dem Zweifel und der Gewissheit für die pragmatistische Theorie der Konstitution des Selbst zukommt. Hans Joas rekonstruiert die historische Transformation des Begriffs der „Seele“ zum Begriff des „Selbst“ bei William James und anderen Pragmatisten und beleuchtet die religionsphilosophischen Konsequenzen dieses Übergangs. Jürgen Manemann erschließt den „Prophetischen Pragmatismus“ Cornel Wests als eine zeitgemäße Form der Gesellschaftskritik, die beim Bewusstsein der Kontingenz und Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens ansetzt.

Wir würden uns freuen, wenn Sie an der einen oder anderen Veranstaltung teilnehmen und sich weiterhin über unsere Arbeit informieren.


EIKE BOHLKEN/ JÜRGEN MANEMANN

► Fortsetzung von S. 1

Aus der jüngsten Vergangenheit lassen sich zwar die Arbeiten von Michael Walzer (Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992), David Miller (Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 2008) und Alasdair MacIntyre (Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York 1987) anführen, um zu belegen, dass der Impuls zur Überwindung rein normativer Gerechtigkeitstheorien bzw. Anstrengungen zur Wiederannäherung an die Gesellschaftsanalyse nie wirklich erlahmt sind. Aber gerade diese Versuche machen auch deutlich, wie weit wir uns heute von Hegel entfernt haben; was gegenwärtig betrieben wird, um die Mängel einer kantianischen, institutionenvergessenen Gerechtigkeitstheorie zu überwinden, besteht fast immer in der hermeneutischen Rückanpassung der normativen Prinzipien an existierende Institutionengefüge oder herrschende Moralüberzeugungen, ohne dass dabei der zusätzliche Schritt unternommen würde, deren Gehalt selbst als vernünftig oder gerechtfertigt auszuweisen. Hegel hingegen wollte in seiner Rechtsphilosophie beides zu einer Einheit zusammenbringen, die institutionelle Realität seiner Zeit als in entscheidenden Zügen bereits vernünftig darlegen und umgekehrt die moralische Vernunft als in den modernen Kerninstitutionen schon verwirklicht nachweisen; sein Begriff des „Rechts“ sollte das an der gesellschaftlichen Wirklichkeit namhaft machen, was dadurch moralischen Bestand und Legitimität besitzt, dass es der allgemeinen Ermöglichung und Verwirklichung der individuellen Freiheit dient.

Trotz aller historischen Veränderungen scheint es mir sinnvoll, die Hegelsche Absicht noch einmal aufzugreifen, eine Theorie der Gerechtigkeit aus den Strukturvoraussetzungen der gegenwärtigen Gesellschaften selbst zu entwerfen. Ein solches Unternehmen beruht auf vier Prämissen. Zunächst muss vorausgesetzt werden, dass die jeweilige Form der sozialen Reproduktion einer Gesellschaft durch gemeinsam geteilte, allgemeine Werte und Ideale bestimmt ist; sowohl die Ziele der gesellschaftlichen Produktion als auch die der kulturellen Integration werden letztlich durch Normen reguliert, die insofern einen ethischen Charakter besitzen, als sie Vorstellungen des gemeinsam geteilten Guten enthalten. Solche ethischen Normen legen nicht nur von oben, als „ultimate values“ (Parsons), fest, welche

sozialen Maßnahmen oder Entwicklungen überhaupt als vorstellbar gelten können, sondern bestimmen auch von unten, als mehr oder weniger institutionalisierte Erziehungsziele, mit, woran sich der Lebensweg des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft auszurichten hat. Parsons zufolge fließen die ethischen Werte, die die „letzte Realität“ jeder Gesellschaft bilden, über das kulturelle System in die untergeordneten Teilbereiche ein, indem sie über die Mechanismen von Rollenerwartungen und einsozialisierten Idealen die Handlungsorientierungen der Mitglieder prägen. Was dieses Gesellschaftsmodell für die Aktualisierung der Hegelschen Absichten besonders geeignet macht, ist die Tatsache, dass es alle sozialen Ordnungen ausnahmslos an eine Legitimierung durch ethische Werte als erstrebenswerte Ideale bindet.

Auch die Tatsache „heterogener“ Gesellschaften, also ethnisch oder religiös diversifizierter Gemeinwesen, ändert an dieser „transzendentalen“ Voraussetzung des Zwangs zur normativen Integration wenig: Zwar entsteht damit ein Druck, die ethischen Werte umfassender und genereller werden zu lassen, um auch die Ideale der Minderheitskulturen beherbergen zu können, aber es bleibt bei der Unvermeidbarkeit, die materielle Reproduktion und die kulturelle Sozialisation an den Vorgaben gemeinsam geteilter Normen auszurichten. In einem derartigen, zunächst nur schwachen Sinn ist jede Gesellschaft bis zu einem gewissen Grade eine Verkörperung des objektiven Geistes: In ihren Institutionen, in ihren sozialen Praktiken und Routinen hat sich niedergeschlagen, welche normativen Überzeugungen die Mitglieder darüber teilen, worin die Ziele ihres Kooperationszusammenhangs bestehen.

In der zweiten Prämisse wird in einer ersten Annäherung behauptet, dass der Begriff der Gerechtigkeit nicht unabhängig von den gesellschaftlich übergreifenden Werten verstanden werden kann: Als „gerecht“ hat zu gelten, was innerhalb einer Gesellschaft an Institutionen oder Praktiken dazu angetan ist, die jeweils als allgemein akzeptierten Werte zu verwirklichen. Für Hegel, aber auch für Marx ist die Idee der Gerechtigkeit gar keine unabhängige, aus sich selbst heraus erläuterbare Größe; das mag auch der Grund dafür sein, dass sich bei ihnen nur selten ein nicht-polemischer, konstruktiver Gebrauch von diesem Begriff findet. Im klassischen, aus der Antike überlieferten Wortsinn bezeichnet „Gerechtigkeit“ die „verbindliche und dauerhafte Absicht, jedem das Seine zu geben“ (Justinian, Cicero, Thomas von Aquin); im Kern ist damit die Anforderung gemeint,

Das fiph in der Lehre

Sommersemester 2010

PD Dr. Eike Bohlken

Universität Tübingen:

Philosophisches Seminar

Seminar „Immanuel Kant:

Kritik der praktischen Vernunft“

Dr. Yoko Arisaka

Universität Hildesheim:

Institut für Philosophie

Seminar „Diversity und globale

Gerechtigkeit“

Volker Drell M.A.

(zus. mit Dr. Helmut Heit)

Leibniz Universität Hannover:

Institut für Philosophie

Seminar: „Freiheit, die ich meine“

► Fortsetzung von S. 3

jede andere Person auf die ihrer individuellen Persönlichkeit angemessene Weise zu behandeln, was auf eine sowohl gleiche wie auch ungleiche Behandlung verschiedener Anderer hinauslaufen kann. Hegel ist nun der Überzeugung, dass es für die Art dieser Angemessenheit gar keinen unabhängigen, im Begriff der Gerechtigkeit selbst angelegten Maßstab geben kann; wir können keinen neutralen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir die zu berücksichtigenden Eigenschaften der anderen Person analysieren könnten, weil unsere Beziehung zu ihr immer von den Praktiken geprägt ist, in die wir gemeinsam verstrickt sind. Das, was es heißt, „jedem das Seine zu geben“, kann nur aus dem internen Sinn von bereits etablierten Handlungspraktiken rekonstruiert werden; da dieser Sinn sich aber wiederum nur aus dem ethischen Wert ergibt, den die entsprechende Sphäre im idealen Gesamtgefüge der ethischen Aufgabenteilung einer Gesellschaft besitzt, lassen sich die Maßstäbe der Gerechtigkeit letztlich allein unter Bezug auf die Ideale analysieren, die in jener Gesellschaft faktisch institutionalisiert sind.

Mit der Forderung nach einer immanent ansetzenden Analyse ist freilich der Unterschied zu den konventionellen, von mir als „kantianisch“ bezeichneten Gerechtigkeitstheorien noch nicht hinreichend markiert, da auch diese sich häufig bemühen, ihre „konstruktiv“ gewonnenen Prinzipien zugleich als Ausdruck der gegebenen Wertorientierung darzustellen; sowohl die Rawls'sche Theorie der Gerechtigkeit als auch die Habermas'sche Rechtstheorie sind gute Beispiele für Ansätze, die von einer historischen Kongruenz zwischen unabhängig gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien und den normativen Idealen

moderner Gesellschaften ausgehen. Die Differenz zu derartigen Theorien besteht darin, dass im Anschluss an Hegel darauf verzichtet werden muss, der immanent ansetzenden Analyse den Schritt einer freistehenden, konstruktiven Begründung von Gerechtigkeitsnormen vorzuschalten; ein solcher zusätzlicher Rechtfertigungsschritt ist überflüssig, wenn sich im Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte nachweisen lässt, dass sie den historisch vorausliegenden Gesellschaftsidealen normativ überlegen sind.

Erst mit der dritten Prämisse kommt nun aber ins Spiel, was es des Näheren bedeuten soll, auf der Basis der beiden vorherigen Bestimmungen eine Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse durchzuführen; gemeint ist damit, aus der Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit diejenigen Institutionen oder Praktiken herauszudestillieren oder „normativ zu rekonstruieren“, die tatsächlich als geeignet gelten können, die allgemeinen Werte sicherzustellen und zu verwirklichen. Um der Gefahr zu entgehen, die immanent gewonnenen Prinzipien der Gerechtigkeit doch wieder nur auf die gegebene Wirklichkeit anzuwenden, sollte die gesellschaftliche Realität selbst nicht als ein schon hinreichend analysiertes Objekt vorausgesetzt werden; vielmehr müssten deren wesentliche Züge erst eigenständig herauspräpariert werden, indem gezeigt wird, welche sozialen Sphären welchen Beitrag zur Sicherung und Verwirklichung der gesellschaftlich bereits institutionalisierten Werte leisten. Die „normative Rekonstruktion“ ist ein Verfahren, welches die normativen Absichten einer Gerechtigkeitstheorie dadurch umzusetzen versucht, dass es die immanent gerechtfertigten Werte direkt zum Leitfaden der Aufbereitung und Sortierung des empirischen Materials nimmt: Die gegebenen Institutionen und Praktiken werden auf ihre normativen Leistungen hin in der Rei-



DRELLS BUCHEMPFEHLUNG



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

Macht Geschichte Gerechtigkeit?

Der Soziologe Günter Dux zeichnet in psychologischen und historischen Einzelstudien die Genese des Postulats der Gerechtigkeit auf anthropologischer Grundlage nach: frühkindliche Entwicklung (Enkulturation), Gesellschaft der Jäger und Sammler, Antike, Moderne (mit Nietzsche als zentraler Figur) und schließlich der deutsche Sozialstaat bilden die Stationen seiner Geistes- und Gesellschaftsgeschichte. Die zweiteilige Grundthese lautet: In der Antike habe sich parallel zur Machtstruktur ein Bewusstsein der Gestaltbarkeit der menschlichen Ordnung und damit das Postulat der sozialen Gerechtigkeit entwickelt. Der naturwissenschaftliche Gedanke der Evolution habe dann Ende des 19. Jahrhunderts zur Überwindung transzendentaler und anderer metaphysischer Gerechtigkeitskonzeptionen geführt.

Ein historisch aufgeklärter Gerechtigkeitsgedanke sei gegen jedes Macht- und Herrschaftsgefälle gerichtet und fordere ein sinnerfülltes Leben für alle auf der Basis der jeweiligen gesellschaftlichen Möglichkeiten. Mit Blick auf aktuelle Armuts- und Exklusionsphänomene kritisiert Dux daher die gegenwärtige Marktgesellschaft.

Gewiss beeindruckt der umfassende Ansatz des Autors, doch wird nicht jede begriffliche Festlegung (Moral, Gerechtigkeit, Moderne, Macht) einsichtig. Offen bleibt auch, ob Gerechtigkeit unter gegebenen Macht- und Interessenunterschieden tatsächlich so einheitlich beschrieben werden kann, wie Dux behauptet.



Günter Dux:
Von allem Anfang an: Macht, nicht Gerechtigkeit. Studien zur historischen Genese und Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit
Weilerswist: Velbrück
2009, 29,90 Euro



BUCHBESPRECHUNG

Freiheit

Der gut gegliederte und sehr ansprechend und verständlich geschriebene Band liefert einen guten Orientierungspunkt für die Debatten um die Freiheit des menschlichen Willens. Recki unterscheidet systematisch die drei Grundpositionen des die Willensfreiheit bestreitenden Determinismus, des kompatibilistischen Perspektiven-Dualismus und eines nicht reduktionistischen Integrationalismus, „der Freiheit und Naturgesetzlichkeit für vereinbar hält und die Freiheit als einen Bestandteil der Natur verteidigt“ (S. 13). Ein erster stärker historischer Teil stellt die Einwände des theologischen (Augustinus, Luther), soziologischen (Marx), psychologischen (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) und neuronalen (Libet) Determinismus vor und unterzieht sie einer kritischen Musterung. Ein zweiter Teil präsentiert die Argumente des modernen Kompatibilismus, als dessen paradigmatischer Vertreter Kant behandelt wird, und die alternative integrationalistische Position (Gerhardt, Habermas), die die autonome Selbstbestimmung des Menschen als Steigerung der natürlichen Selbstorganisation begreift. Es folgen zwei systematische Teile zum Begriff der Freiheit sowie zur Kultur im Allgemeinen und der Politik und der Kunst im Besonderen als den Orten, an denen sich Freiheit realisiert. Das Fazit betont gegen die neuronal-deterministische These, Freiheit sei nur eine nützliche Illusion, die unverzichtbare Bedeutung der Willensfreiheit für das Selbstverständnis des Menschen. Angesichts einer theoretischen Pattsituation der Pro- und Contra-Argumente empfiehlt Recki Gelassenheit gegenüber dem Determinismus und ein pragmatisches Festhalten an unserem alltäglichen Selbstverständnis als freie Akteure.



Birgit Recki:
Freiheit
 Wien: facultas wuv/
 UTB 2009, 119 Seiten,
 9,90 Euro

henfolge analysiert und dargestellt, in der sie für die soziale Verkörperung und Verwirklichung der gesellschaftlich legitimierten Werte von Bedeutung sind. „Rekonstruktion“ soll also heißen, dass aus der Masse der gesellschaftlichen Routinen und Einrichtungen nur diejenigen analysiert werden, die für die soziale Reproduktion unverzichtbar sind. Ein ähnliches Vorgehen findet sich auch bei Émile Durkheim und Talcott Parsons.

Mit der vierten Prämisse soll schließlich gewährleistet werden, dass die Anwendung eines solchen methodischen Verfahrens nicht dazu führt, nur die bestehenden Instanzen der Sittlichkeit zu affirmieren; Hegel hatte den Begriff der „Sittlichkeit“ zunächst gewählt, um gegen die vorherrschende Tendenz der Moralphilosophie auf jenes Netzwerk von institutionalisierten Routinen und Verpflichtungen aufmerksam zu machen, in dem moralische Einstellungen nicht in Form der Orientierung an Prinzipien, sondern der Gestalt von sozialen Praktiken eingelassen waren; für ihn stand es außer Frage, dass intersubjektiv praktizierte Gewohnheiten die Heimstätte der Moral bildeten, nicht kognitive Überzeugungen (vgl. etwa Allen W. Wood: *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge/UK 1990, Teil IV). Allerdings hat Hegel „Sittlichkeit“ nicht im Sinne einer bloßen Deskription vorfindlicher Lebensformen verstanden wissen wollen; schon das von ihm gewählte Verfahren macht ja deutlich, dass er viel selektiver, typisierender und normativer vorzugehen suchte, als es ein Positivismus erlauben würde. Nur dasjenige sollte aufgenommen werden, was nachweislich dazu diente, den allgemeinen Werten und Idealen moderner Gesellschaften zur Verwirklichung zu verhelfen; alles, was diesen Werten widersprach, was partikulare Werte oder rückständige Ideale verkörperte, wurde nicht für berechtigt gehalten, zum Gegenstand der normativen Rekonstruktion zu werden.

Auch mit dieser Einschränkung scheint das Konzept der „Sittlichkeit“ freilich noch eine Tendenz zur Affirmation des Bestehenden zu besitzen; denn als „sittlich“ kann offensichtlich nur das an den sozialen Lebensformen gelten, was in dem Sinn einen allgemeinen Wert verkörpert, dass die zu dessen Verwirklichung geeigneten Praktiken gesellschaftlich schon Gestalt angenommen haben. Das Hegelsche Verfahren enthält jedoch auch korrektive Zielsetzungen: Im Vollzug der normativen Rekonstruktion kommt das Kriterium, dem zufolge an der gesellschaftlichen Wirklichkeit als „vernünftig“ gilt, was der Umsetzung allgemeiner Werte dient, nicht nur in Form einer Freilegung bereits existierender Praktiken zur Geltung, sondern auch im Sinne der Kritik bestehender Praktiken oder des Vorausentwurfs noch nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade. Dabei geht es darum, die bestehende Wirklichkeit auf Praxispotenziale hin auszudeuten, in denen die allgemeinen Werte besser, umfassender oder getreuer verwirklicht werden könnten. Die vierte Prämisse einer Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse muss also in der These bestehen, dass die normative Rekonstruktion stets auch die Chance einer kritischen Anwendung bietet: Es kann nicht nur darum gehen, die Instanzen der existierenden Sittlichkeit freizulegen, sondern es muss auch möglich sein, diese im Lichte der jeweils verkörperten Werte zu kritisieren.

Die vorangegangenen Überlegungen haben den theoretischen Rahmen umrissen, in dem es sinnvoll ist, eine Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse zu entwerfen. Dabei ist deutlich geworden, dass ein solches Projekt vom ersten bis zum letzten Schritt davon abhängig ist, wie die allgemeinsten Werte unserer gegenwärtigen Gesellschaften bestimmt werden müssen; erst nachdem diese Aufgabe gelöst ist, kann im Ernst mit dem Geschäft der normativen Rekonstruktion unserer heutigen, posttraditionalen Sittlichkeit begonnen werden.

Falsche Freunde

Amerikanischer Pragmatismus und deutsche Kultur



Die Philosophie des Pragmatismus erlebt zurzeit in Deutschland eine bis vor kurzen kaum vorstellbare positive Rezeption, eine große Verbreitung und Anwendung. In vielen Lebensbereichen und nicht mehr nur in der Philosophie findet der Pragmatismus Anklang und sogar begeisterte Zustimmung. In der Politik ist ‚Pragmatismus‘ inzwischen ein gängiger Begriff, sodass z.B. Ursula von der Leyen problemlos in der Frage der vom Verfassungsgericht geforderten Neuordnung der Jobcenter zu „Pragmatismus“ auffordern kann. Und in der Konrad-Adenauer-Akademie kann ein Vortragstitel wie „60 Jahre Pragmatismus? Sicherheitspolitik in den deutsch-israelischen Beziehungen“ auf ein intuitives Verständnis der interessierten Öffentlichkeit hoffen. In der Soziologie, Ökonomie, Literaturwissenschaft und Geologie, aber auch in der Sozial- wie in der Behindertenpädagogik und in der Theologie erscheinen Aufsätze, Bücher und Lexika, in denen der Pragmatismus als wissenschaftliche Methode und moderne Denkrichtung positiv gewürdigt wird. In den pädagogischen Disziplinen wird die an der praktischen Erfahrung des Kindes und am Lernen in demokratischen Gesellschaften orientierte Pädagogik von John Dewey immer einflussreicher.

Aber die Pragmatismusbegeisterung ist nicht auf Pädagogik und Geisteswissenschaften beschränkt. Der Autor dieser Zeilen hatte innerhalb eines Jahres Gelegenheit, an derselben Universität auf einer Tagung der Soziologen und der Geologen über Pragmatismus zu sprechen. Ein weiteres Symptom dafür, dass der Pragmatismus in die deutsche Kultur Eingang findet, ist seine allgemeine Verwendung zur Interpretation und Erklärung – so z.B. im Blick auf die Philosophiegeschichte: Der Pragmatismus wird von so verschiedenen Autoren wie Jürgen Habermas, Volker Peckhaus, Matthias Kettner und Günter Wohlfart als Aspekt des Denkens von Aristoteles, Hegel, Leibniz und Kant entdeckt.

Hat sich das tiefgehende Missverständnis, das Hans Joas in seinem Aufsatz „Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken“ (in: Hans Joas: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1992, S. 114-145) vor fast 20 Jahren der deutschen Rezeption des Pragmatismus attestierte, inzwischen in Wohlgefallen aufgelöst? In der Tat hat sich manches zum Besseren gewandelt. Der Pragmatismus hat viele neue Anhänger gefunden, doch sind einige davon aus den falschen Gründen zum Pragmatismus gelangt. Die nähere Beschäftigung mit dieser neuen Rezeption zeigt, dass das damals konstatierte Missverständnis nur eine neue Stufe erreicht und eine andere Qualität bekommen hat. Etliche Irrtümer und Fehldeutungen dauern beharrlich fort, werden heute jedoch positiv gewertet. Der Pragmatismus hat einige neue Freunde

in Deutschland gewonnen – die ihm aus den falschen Gründen zustimmen.

Was verstehen diese neuen Freunde falsch? Die Mehrheit der Nichtphilosophen versteht den Pragmatismus als ein Denken in engen Nützlichkeitsabwägungen und als Verzicht auf theoretische Überlegungen. Im Wikipedia-Artikel heißt es: „Der Ausdruck Pragmatismus (...) bezeichnet umgangssprachlich ein Verhalten oder Handlungen, die sich nach den bekannten Gegebenheiten richten und auf eine theoretische Analyse und genaue Begründung der Wirkungen verzichten. Pragmatisches Handeln ist nicht an unveränderliche Prinzipien gebunden.“ In Deutschland wird unter einem pragmatischen Verhalten nicht nur ein opportunistisches Handeln und der Verzicht auf theoretische Begründung verstanden. Es kommt noch die Orientierung am individuellen oder parteilichen Nutzen hinzu. Der angestrebte Nutzen ist für die Auswahl der Gegebenheiten verantwortlich, an denen man sich orientiert. Diesem Verständnis bleibt die Einsicht verschlossen, dass es dem Pragmatismus darum geht, das theoretische Denken durch Praxis zu verbessern und zu klären. Auch die fantasievolle theoretische Konstruktion neuer menschlicher Praktiken kann deshalb pragmatisch geboten sein. Für ein solches Verständnis ist des Weiteren völlig unbegreiflich, dass der Pragmatismus bei Charles S. Peirce zu der wissenschaftstheoretischen These führt, dass theoretisch kreative Wissenschaft es mit der Untersuchung nutzloser Dinge zu tun habe. Viele der Wissenschaftler und Philosophen, die den Pragmatismus neu entdecken, teilen aber das auf Wikipedia beschriebene Alltagsverständnis.

Warum aber wird der Pragmatismus in Deutschland von seinen neuen Freunden beharrlich missverstanden? Kurz gesagt: Weil der Begriff der alltäglichen Praxis in der deutschen Kultur ein solches Missverständnis nahelegt. In den Diskussionen um den Pragmatismus werden die unterschiedlichen Auffassungen von alltäglicher Praxis, die in der angelsächsischen und der deutschen Kultur stillschweigend wirksam sind, nämlich meistens nicht berücksichtigt. Die Abwertung des Alltäglichen haben die klassischen deutschen Philosophen wie Kant, Hegel, Fichte und Schelling konsequent vorgeführt: Für Hegel z.B. sind sinnliche Gewissheit und jedes nur natürliche Bewusstsein beschränkt und mangelhaft. Menschliche Vernunft hat sich, nicht nur bei Hegel, am Maßstab einer universalen oder gar absoluten Vernunft zu messen. Selbst diejenigen Philosophen, die sich wie Max Scheler mit dem Pragmatismus beschäftigt haben, vermochten ihn vor diesem Hintergrund nur als niedere Denkform zu verstehen – z.B. als Form des „Arbeitswissens“: So schreibt Scheler: „Eine Einseitigkeit des Pragmatismus ist es fer-

ner, das Bildungswissen, seine Eigenart und sein Werdensziel, sowie auch das Erlösungswissen überhaupt gar nicht zu sehen – oder, wo er diese wertübergeordneten Wissensziele zu sehen scheint, die Wertrangordnung der Wissensgüter in ihr genaues Gegenteil umzukehren.“ (Max Scheler: Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, S. 207). Auch heute noch ist es aber im deutschen Sprachraum ganz selbstverständlich, dass die Praxis, die der Pragmatismus fordert, vor allem mit der opportunistischen Orientierung am Vorgegebenen und mit kurzfristigem individuellen Nutzen gleichzusetzen ist.

Im angelsächsischen Kontext dagegen denkt man anders. Behauptet der Pragmatismus das Primat der alltäglichen Praxis für das menschliche Erkennen, so knüpft er an Thomas Reids Einsicht an, dass Philosophie, die sich jedem Common Sense entzieht, im Reich des Absurden landet. Die häufige Gleichsetzung von Praxis mit einer Orientierung am Vorgegebenen und am Nutzen sagt also etwas über die deutsche Kultur aus – und nichts über den Pragmatismus. Denn es gibt in der deutschen Philosophie und Kultur keine etablierte Konzeption, die das Gelingen der Praxis des alltäglichen Lebens selbst als Leistung verständlich macht. Den alltäglichen Fertigkeiten und der Vernunft des Alltags einen Status und Anspruch gegenüber Philosophie und Wissenschaften zuzugestehen – wo kämen wir da hin? Von der Praxis aus kann doch die Angemessenheit von Urteilen, Theorien und Projekten nicht beurteilt werden: Da zählen nur Expertenwissen und die höheren Gründe von Wissenschaft und Philosophie. Diese aber reden von ‚Alltagsverständnis‘ und ‚Common Sense‘ nur, um die Dummheit, die Engstirnigkeit, die Herrschaft von Vorurteilen und Irrationalität der normalen Menschen zu konstatieren. Eine Common-Sense-Philosophie, wie sie die schottische Tradition im Anschluss an Reid kennt (vgl. Thomas Reid: An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense [1764], hrsg. v. Derek R. Brookes, Edinburgh 1997), stößt in Deutschland seit Kant auf Unverständnis. Eine nachhaltige Rezeption hat nie stattgefunden.

Alltägliche Praktiken sind abgelagert als und werden wirksam in Gewohnheiten (engl.: habits) des Verhaltens. Sie sind schon bei Aristoteles ebenso wie bei William James, Charles Sanders Peirce und John Dewey Charakteristika menschlich gelingender Alltagspraxis, die eine kritisch abwägende Vernunft bereits einschließt. Wie Robert Brandom im ersten Teil seines Buchs ‚Explikative Vernunft‘ (Frankfurt a.M. 2000) deutlich macht, ist die implizite Normativität einer Kritik und Verbesserung des Alltags bereits Teil gelingender Praxis. Die Ignoranz der Philosophie und der Kultur gegenüber der alltäglichen Praxis der „gewöhnlichen Gewohnheiten“ hat in den letzten Jahrzehnten zu einer Verrohung der Alltagskultur beigetragen: Der wissenschaftlich noch nicht aufgeklärte, eben nur gewohnheitsmäßige Alltag des Einzelnen, die spontane Güte des alltäglichen Handelns und Lebens, gelten dem Experten als wertlos. Alles ist ‚vormoralisch‘ und ‚irrational‘, was noch nicht durch universale und absolute Instanzen der Wissenschaft oder Gesellschaft geadelt wurde. Den Alltagsmenschen wird von philosophischen Anthropotechnikern schon einmal vom höheren Standpunkt aus empfohlen, dass sie ihr Leben doch besser optimieren sollten (Peter Sloterdijk: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009). Doch die Aufforderung, das Leben zu ändern, ist eine Tautologie: Es gibt kein menschliches Leben ohne Veränderung.

Viele neue Anhänger des Pragmatismus verstehen nicht, dass Praxis ein kritischer Begriff der Moral und Lebenskunst ist. Sein lebenskünstlerischer, politischer und moralischer Sinn besagt, dass Menschen zum gewöhnlichen Alltag des eigenen Lebens stehen sollten. Die Praxis des gelingenden Lebens, die der Pragmatismus an den Anfang setzt, führt zu einer anti-utopischen Anerkennung des alltäglichen Menschen. Sie ermutigt uns, die schöne Endlichkeit des je eigenen Lebens ernst zu nehmen. Man kann dies in einer sanften Aufforderung zusammenfassen: Stehe zum Wert Deines und Deiner Zeitgenossen alltäglichen Lebens, und Sorge Dich um dieses gemeinsame Leben. Begegnung, Austausch und Lebensteilung in der zwischen Menschen geteilten Zeit sind für eine gelingende Lebenspraxis kostbar und unersetzbar. Die geteilte Erfahrung der Gegenwart von Menschen füreinander ist deshalb der Kern der Praxis des „menschlichen Menschen“. Dies hat der Freiburger Philosoph Rainer Marten schon vor etlichen Jahren gezeigt (Rainer Marten: Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken, Paderborn 1988). Er gehört damit zu den wahren Freunden des Pragmatismus in Deutschland.

Lesetipp: Helmut Pape: Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist: Velbrück 2002.

www.fiph.de

Hier finden Sie aktuelle Informationen über unsere Arbeit.

Gehen Sie online, und denken Sie mit uns dort weiter!

fiph ausblick

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows

fiph-Fellows

Im zweiten Durchgang der neuen Vortragsreihe unserer Fellows präsentieren diese Teile ihrer Forschungsprojekte am fiph.

20.04.2010 PD Dr. Héctor Wittwer: „Menschenwürde als Rechtsbegriff: Schwierigkeiten mit Artikel 1 des Grundgesetzes und ein Vorschlag zu ihrer Auflösung“: Als die Verfasser des Grundgesetzes den Begriff der Menschenwürde an die Spitze der Verfassung stellten, hatten sie die Hoffnung, dass er geeignet sei, eine moralische und politische Grundüberzeugung zum Ausdruck zu bringen, auf die sich alle Demokraten einigen könnten. In den letzten Jahrzehnten ist jedoch immer deutlicher geworden, dass die gewollte Unbestimmtheit der Menschenwürde zu Problemen führt. So berufen sich etwa sowohl Gegner als auch Verfechter der aktiven Sterbehilfe auf sie. Der Vortrag stellt die wichtigsten Probleme mit dem Rechtsbegriff „Menschenwürde“ vor. Darüber hinaus wird ein Vorschlag zur Deutung von Artikel 1 unterbreitet, der es erlaubt, zumindest einige dieser Schwierigkeiten aufzulösen.

15.06.2010 Dr. Yoko Arisaka: „Angst vor den Anderen: Eine philosophische Einführung in den ‚Race Discourse‘“: Der Begriff „Rasse“ ist in Deutschland unbenutzbar, während „Race“ in den USA eine der wichtigsten politischen Kategorien ist. Mit dem „Race Discourse“ wurde dort nicht nur ein

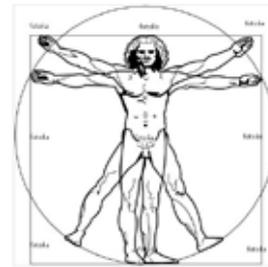
anderes Verständnis von Rassismus erreicht, es wurden auch neue Begriffe entwickelt, um den Rassismus effektiver zu bekämpfen. Der Vortrag soll klären, ob man vom Race Discourse auch etwas für die Interpretation der deutschen Situation lernen kann. Nach einer philosophischen Einführung in den Race Discourse sollen verschiedene Arten von Rassismus dargestellt und u.a. die Phänomene „Color Blindness“ oder „Denial of Prejudice“ (Leugnung von Vorurteilen) diskutiert werden.

29.06.2010 Stephan Garhammer: „Aktuelle Emotionstheorien“: In der Philosophie des Geistes und der Anthropologie wird wieder über Emotionen nachgedacht. Man erkennt die systematische Lücke, die sich durch ihre Vernachlässigung aufgetan hat. Was hat man sich aber unter dem Begriff „Emotion“ und seinen vermeintlichen Synonyma wie „Gefühl“ oder „Affekt“ vorzustellen? Neben den historischen Definitionsversuchen gibt es zahlreiche neue Begriffsbestimmungen. Der Vortrag stellt gegenwärtige Definitionen vor und möchte einen Überblick über Begriffe und Theorien verschaffen.

06.07.2010 PD Dr. Jürgen Goldstein: „Jürgen Habermas. Eine intellektuelle Biographie unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts“: Kaum ein politischer Denker hat die Debatten der letzten Jahrzehnte so nachhaltig mitbestimmt wie Jürgen Habermas, kein deutscher Philosoph hat eine vergleichbare internationale Wirkung. Doch was sind seine Grundgedanken? Welche Phasen seines Denkens und Wirkens lassen sich ausmachen? An welchen zentralen Debatten war er maßgeblich beteiligt? Im Vortrag soll ein intellektuelles Porträt gezeichnet werden, das erste Zugänge zu diesem Denker der Gesellschaft unter modernen Bedingungen eröffnet.

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 301 69 Hannover,
18.00-19.30 Uhr, Eintritt frei

ÖFFENTLICHE VORLESUNG



Was ist der Mensch? Einführung in die philosophische Anthropologie im „Zeitalter des ‚Neuen Menschen‘“

Vom 28. April bis zum 30. Juni 2010 werden Jürgen Manemann und Eike Bohlken mittwochs von 19.30-21.00 Uhr im Vortragsraum des fiph eine Vorlesung zur Einführung in die philosophische Anthropologie halten.

Wohin ist der Mensch? Angesichts der rasanten Entwicklungen in der Medizin und den Biotechnologien hat sich diese Frage nochmals radikalisiert. Trans- und Posthumanisten fordern einen „neuen“, von den „Fesseln“ der evolutionären Entwicklung und des Christentums befreiten Menschen. Diese Prozesse werden in der Vorlesung reflektiert und mit den Erkenntnissen der philosophischen Anthropologie ins Verhältnis gesetzt. Dabei wird auch zu fragen sein, wie denn überhaupt noch im „Zeitalter des ‚Neuen Menschen‘“ von ‚dem‘ Menschen gesprochen werden kann.

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

P O R T R Ä T



Stephan Garhammer

ist Doktorand an der Universität Bonn und seit Januar Fellow am fiph.

Ich bin 1980 in München geboren. Dort studierte ich auch für vier Semester katholische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität und Philosophie an der Hochschule für Philosophie. Danach trieb es mich ins Ausland. Zuerst immatrikulierte ich mich für ein Jahr an der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck, um weiterhin Philosophie zu studieren. In dieser Zeit habe ich mich vor allem mit sprachphilosophischen und metaphysischen Überlegungen auseinandergesetzt. In den folgenden drei Jahren habe ich mich dem theologischen Studium gewidmet und an der Pontificia Università Gregoriana in Rom meinen Abschluss gemacht. Nach Innsbruck zurückgekehrt,

schloss ich ein Jahr später mein Philosophiestudium ab. In meiner Abschlussarbeit habe ich die funktionale Rolle von Emotionen im Entscheidungsprozess untersucht und dabei die Emotionstheorien von Antonio R. Damasio und Thomas von Aquin verglichen.

Das Thema dieser Arbeit beschäftigt mich weiterhin. Im Anschluss an mein Philosophiestudium arbeite ich seit November 2007 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn bei Dieter Sturma an einem Promotionsprojekt mit dem Thema „Emotionen und Selbstverhältnisse“. Dies ist zugleich mein Forschungsprojekt am fiph. In den letzten zwei Jahren wurde ich von der Hanns-Seidel-Stiftung gefördert.

Meine Forschungsschwerpunkte liegen in der Philosophie des Geistes. Historisch habe ich viel zur Antike und zum Mittelalter gearbeitet. Daneben beschäftigt mich die Debatte um die embryonalen Stammzellen. Dabei möchte ich die dahinter stehenden unterschiedlichen Konzeptionen des Begriffs „Person“ herausarbeiten. Außerdem interessiere ich mich für den Deutschen Idealismus und für die Philosophie der Zeit.

V O R T R A G

Gut und Böse. Die Verteidigung des Anstands im Werk Dolf Sternbergers



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

Am 11. Mai wird PD Dr. Jürgen Goldstein, derzeit Fellow am fiph, einen Vortrag zum Werk des Philosophen und Politologen Dolf Sternberger halten.

Dolf Sternberger ist ein vergessener Autor. Zu unrecht. Sein Einfluss auf die geistige Entwicklung der Bundesrepublik der Nachkriegszeit war enorm, seine vielseitigen Schriften sind im Stil elegant, seine inhaltlichen Überlegungen erweisen sich noch heute als fruchtbar und aktuell. Doch wer war Sternberger? Der Vortrag widmet sich einer Darstellung der intellektuellen Biographie und der Hauptgedanken dieses bedeutenden politischen Denkers. Dabei wird Sternberger als ein „Moralist“ ansichtig gemacht, der den unaufgebbaren Unterschied von Gut und Böse herausgestellt und die moralische Notwendigkeit der Anständigkeit betont hat.

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover,
18.00-19.30 Uhr, Eintritt frei

E M P F A N G U N D V O R T R A G



Das fiph auf dem Ökumenischen Kirchentag

Vom 12. bis 16. Mai findet in München der 2. Ökumenische Kirchentag statt. Gemeinsam mit dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD lädt das fiph am 13.05. um 18.00 Uhr zu einem Empfang. Sozialphilosoph und fiph-Vorstandsmitglied Hans Joas hält einen Kurzvortrag zum Thema „Religion in Europa: Pluralismus, Säkularisierung, neue Vitalität“.

Ort: Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, München-Schwabing.
Anmeldung über hauk@fiph.de
Eintritt frei

VORTRAG

Macht Glück immer glücklich?



Wilhelm Schmid ist Professor für Philosophie an der Universität Erfurt und lebt und arbeitet als freier Philosoph in Berlin.

Am 18. Mai um 19.00 Uhr wird Prof. Dr. Wilhelm Schmid einen Vortrag zum Thema „Glück“ halten.

Kaum ein anderer Philosoph hat sich so intensiv mit dem Thema „Glück“ befasst wie Wilhelm Schmid. Seine Bücher über Glück und Lebenskunst gelten nicht nur als philosophische Standardwerke. Sie sind überdies Bestseller. Auch seine Vorträge finden vor großem Publikum statt. Dieses große Interesse verdankt sich nicht nur seiner faszinierenden Persönlichkeit, sondern auch seinem Versuch, die Fachphilosophie wieder an die Lebenskunst zurückzubinden. In Kooperation mit dem Ka:Punkt Hannover und der Buchhandlung Decius lädt das Forschungsinstitut zu diesem Vortrag alle am Thema „Glück“ Interessierten herzlich ein.

**Ort: Leibniz Universität Hannover, Hauptgebäude, Welfengarten 1, Hörsaal E 001
Eintritt: 5 Euro**

DISKUSSIONSREIHE

Aktuelles Forum Philosophie Sommer 2010

Auch im Sommer wird die Veranstaltungsreihe „Aktuelles Forum Philosophie“ fortgesetzt. Das fiph macht damit ein Angebot, durch das es mit meist kurzfristig festgelegten Themen auf aktuelle Debatten in der breiten Öffentlichkeit reagiert und die aufgeworfenen Fragen praktisch-philosophisch reflektiert. Der Schwerpunkt der Veranstaltung liegt auf der offenen Diskussion der Teilnehmer. Die Einleitung erfolgt jeweils durch kurze Impuls- und Koreferate. Die Veranstaltungen finden dienstags in den Räumen des fiph statt. Termine: 22.06. und 13.07. Beginn: 18.00 Uhr. Die Themen werden etwa anderthalb Wochen vorher auf der Homepage und über unseren E-Mail-Verteiler bekannt gegeben.

PROJEKT

Emotionen und Selbstverhältnisse

Ein Projekt von Stephan Garhammer

In den letzten Jahren waren menschliche Gefühle oder – etwas technischer ausgedrückt – Emotionen vermehrt Gegenstand philosophischer Reflexionen in den Bereichen der Ethik, der Handlungstheorie, der Religionsphilosophie und der Ästhetik. Es ist jedoch erstaunlich, dass dabei ein fundamentaler Aspekt von Emotionen in der Literatur kaum Beachtung findet: die Verortung der Emotionen in der Debatte um das Verhältnis zwischen Körper und Bewusstsein. Dabei wurde die aktuelle Debatte um die Emotionen gerade aus dieser Fragerichtung heraus angestoßen und entwickelt. So fragte William James in seinem Aufsatz „What is an Emotion“ von 1884 nach dem konstitutiven Element unserer Emotionen: Ist es eine Veränderung unseres Körperzustandes oder die sich formierende evaluative Überzeugung aufgrund einer erlebten Situation?

Mein Projekt am fiph, bei dem es sich gleichzeitig um eine Promotionsarbeit an der Universität Bonn handelt, folgt der Frage von James: Ich untersuche die Rolle der Emotionen im Verhältnis zwischen körperlichen Erregungszuständen und Überzeugungen, zwischen Körper und Bewusstsein bzw. Leib und Seele. Da diese Fragerichtung in der gegenwärtigen Debatte kaum Beachtung findet, untersuche ich vor allem historische Positionen, die für die philosophische Reflexion zum Phänomen „Emotion“ einen entscheidenden Beitrag geliefert haben und vergleiche sie mit den gegenwärtigen Theorieansätzen. Damit spanne ich einen Bogen von der Antike über die Neuzeit bis zur Gegenwart unter der systematischen Perspektive des psychophysischen Wechselwirkungsproblems.

Die Auswahl der Autoren und der Methode des Vergleichs der einzelnen Positionen ist von der Grundüberzeugung getragen, dass sich die jeweiligen Emotionstheorien zwischen den beiden schon in der Antike aufgespannten Polen der aristotelischen und der stoischen Position einordnen lassen.

Mit meinem Dissertationsprojekt verfolge ich zwei Ziele: Zum einen ordne ich mit Hilfe des systematischen Blicks die Positionen aus Gegenwart und Vergangenheit einander zu und schaffe Ordnungskriterien für eine Klassifikation. Zum anderen gebe ich Impulse und neue theoretische Perspektiven für das Körper-Bewusstsein-Verhältnis.



Stephan Garhammer ist Doktorand an der Universität Bonn und seit Januar Fellow am fiph.

Philosophischer Buchpreis: Denken des Klimawandels

Erstmals lobt das *fiph* in diesem Jahr einen Philosophischen Buchpreis zu einem besonderen Themengebiet aus. Mit dieser Ausschreibung möchten wir einen weiteren Beitrag zur Förderung der Wissenschaft im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen leisten. Das Thema lautet: Denken des Klimawandels. Folgende Fragehorizonte sind damit angesprochen: Wie kann der Klimawandel geistig erfasst werden? Wie gelingt es, den Klimawandel so zu denken, dass das Wissen in ein Handeln mündet? Wie verändert der Klimawandel das Denken? Nicht Darstellungen naturwissenschaftlicher und klimatologischer Forschungen stehen im Zentrum der Themenstellung, sondern ein naturwissenschaftlich informiertes Bedenken und Weiterdenken in politischer Absicht. Einschlägige Fachverlage wurden angeschrieben, Bücher einzureichen. Der Preis wird am 11. September 2010 im Rahmen einer feierlichen Veranstaltung verliehen. Informationen über den Ort und die Zeit werden Sie im Frühsommer auf unserer Homepage finden. Das prämierte Buch wird in der nächsten Ausgabe des *fiph-Journals* ausführlich vorgestellt.

MEISTERKURS

Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit

Philosophischer Meisterkurs mit Prof. Dr. Axel Honneth (Frankfurt/Main) vom 15. bis 19. September 2010 im St. Jakobushaus Goslar

Der Meister: Axel Honneth, geb. 1949 in Essen, studierte Philosophie, Soziologie und Germanistik in Bonn, Bochum und Berlin. Nach Professuren an der Universität Konstanz und der FU Berlin ist er heute Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität und Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt/Main. Axel Honneth gilt als einer



Axel Honneth ist Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt/Main und Direktor des Instituts für Sozialforschung.

der wichtigsten Vertreter der kritischen Theorie in Fortführung der „Frankfurter Schule“; Ehrendoktorwürde der Universität Lüneburg 2008.

Buchpublikationen: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie (1985); Die zerrissene Welt des Sozialen (1989, erw. Auflage 1999); Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (1992, erw. Auflage 2003); Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose (1994); Das Andere der Gerechtigkeit (2000); Leiden an Unbestimmtheit. Versuch einer Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie (2001); Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität (2003); zus. mit Nancy Fraser: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse (2003); Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie (2005); Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie (2007); mit Beate Rössler (Hg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen (2008). Axel Honneth ist Mitherausgeber der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“, von „WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung“ sowie der Zeitschrift „Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory“. Zurzeit arbeitet er an einem Buch zum Thema des Meisterkurses.

Das Thema: In dem Kurs soll es darum gehen, in Alternative zu den heute herrschenden, li-

beralen Gerechtigkeitstheorien die Grundrisse einer Theorie zu entwickeln, die ihren Ausgang von den institutionellen Verkörperungen der Freiheit nimmt. Ein solches Vorgehen basiert im Anschluss an Hegel auf der Vorstellung, dass eine Theorie der Gerechtigkeit nicht als Begründung von normativen Prinzipien, sondern als eine „rekonstruktive“ Gesellschaftsanalyse angelegt wird, die die erforderlichen Normen aus den institutionell bereits akzeptierten Praktiken herleitet. Im Anschluss an diese eher methodologischen Vorüberlegungen, die auch kurze Auseinandersetzungen mit Emile Durkheim und Talcott Parsons einbeziehen werden, soll in einem ersten grundsätzlichen Schritt die These umrissen werden, dass die Moderne verschiedene Vorstellungen von individueller Freiheit hervorgebracht hat, die jeweils Niederschlag in sozialen Institutionen und entsprechenden Praktiken gefunden haben; dabei werden Vorstellungen der „negativen“, der „reflexiven“ und der „sozialen“ Freiheit voneinander unterschieden, sodass das weitere Vorgehen in einer Analyse derjenigen institutionellen Komplexe bestehen wird, die jeweils soziale Verkörperungen dieser drei Freiheitsmodelle bilden. Nach der Exposition des Grundaufbaus einer solchen Sittlichkeitsanalyse, die sich methodisch an das Vorbild der Hegelschen Rechtsphilosophie hält, soll in einem zweiten grundsätzlichen Schritt dann im Einzelnen erläutert werden, wie die entsprechenden Institutionen heute ihrer normativen Struktur nach beschaffen sind; hier wird es darum gehen, von den Institutionen des Rechts und der Moral die „relationalen“ Institutionen (Parsons) abzuheben, in denen die „soziale Freiheit“ der Individuen zu ihrem Recht gelangt. Je nach dem Umfang, der für die Vorstellung des Gesamtprojekts dann noch zur Verfügung steht, sollen in einem letzten Schritt die drei institutionellen Komplexe vorgestellt werden, die sich an den gegenwärtigen Gesellschaften des Westens als „sittliche“ Verkörperungen von Freiheit verstehen lassen: die institutionelle Sphäre persönlicher Beziehungen, die institutionelle Sphäre marktvermittelten Wirtschaftshandelns und die institutionelle Sphäre der politischen Öffentlichkeit. Am Schluss sollte genügend Zeit für die Diskussion der Frage bestehen, welche Vorzüge und Nachteile gegenüber den herrschenden Gerechtigkeitstheorien mit einer solchen Theorie der demokratischen Sittlichkeit verknüpft sind.

Informationen zur Teilnahme finden Sie auf unserer Website www.fiph.de

Wie Sie uns erreichen

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

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



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

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

Um Ihnen einen besseren Überblick über unsere Veranstaltungen zu ermöglichen, werden wir künftig in jedem Journal eine Terminübersicht für Sie zusammenstellen. Hier ist die erste:

Fiph-Terminübersicht Sommer 2010

Di 20.04. fiph-Fellows I

Vortrag Héctor Wittwer: „Menschenwürde als Rechtsbegriff: Schwierigkeiten mit Artikel 1 des Grundgesetzes und ein Vorschlag zu ihrer Auflösung“ (18.00 Uhr)

Mi 28.04.

Beginn Vorlesung Manemann/Bohlken: Einführung in die philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Mi 05.05.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Di 11.05.

Vortrag Jürgen Goldstein: „Gut und Böse. Die Verteidigung des Anstands im Werk Dolf Sternbergers“ (18.00 Uhr)

Mi 12.05.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Do 13.05. Ökumenischer Kirchentag München

fiph-Empfang mit Vortrag von Hans Joas (18.00 Uhr)

Di 18.05.

Vortrag Wilhelm Schmid: „Macht Glück immer glücklich?“
Universität Hannover, E 001, 19.00 Uhr

Mi 19.05.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Mi 26.05.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Mi 02.06.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Mi 09.06.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Di 15.06. fiph-Fellows II

Vortrag Yoko Arisaka: „Angst vor den Anderen: Eine philosophische Einführung in den ‚Race Discourse‘“ (18.00 Uhr)

Mi 16.06.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Di 22.06.

Aktuelles Forum Philosophie (18.00 Uhr)

Mi 23.06.

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Di 29.06. fiph-Fellows III

Vortrag Stephan Garhammer: „Aktuelle Emotionstheorien“ (18.00 Uhr)

Mi 30.06

Vorlesung Manemann/Bohlken: Philosophische Anthropologie (19.30 Uhr)

Di 06.07. fiph-Fellows IV

Vortrag Jürgen Goldstein: „Jürgen Habermas. Eine intellektuelle Biographie unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts“ (18.00 Uhr)

Di 13.07.

Aktuelles Forum Philosophie (18.00 Uhr)

Um den Lesern/innen die Arbeit des fiph noch transparenter zu machen, möchten wir Ihnen neben neuen Fellows, Stipendiaten/innen und Mitarbeitern/innen auch die Mitglieder des Vorstands der Stiftung Forschungsinstitut für Philosophie Hannover vorstellen.

Das fiph lässt sich durch die besten katholischen Traditionen inspirieren, vor allem durch die Vermittlung von Glaube und Vernunft. Dieses Ziel ist nicht nur für die Wahl meiner Studienfächer Philosophie und Theologie, sondern auch der Studienorte maßgebend gewesen. In Frankfurt konnte ich beide Fächer in einem kirchlichen und in einem säkularen Umfeld studieren, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen und an der Goethe-Universität.

Meine erste Professur führte mich dann nach Long Beach. Diese Großstadt im Süden von Los Angeles besitzt die höchste ethnische Vielfalt in den gesamten USA. Für eine multireligiöse Studentenschaft Religionsphilosophie, also Wege der Vermittlung von Glaube und Vernunft, zu lehren, habe ich als besonders herausfordernd und reizvoll empfunden. Für diese Herausforderung fühlte ich mich gut gerüstet durch jene aufgeschlossene und internationale Atmosphäre, in der ich bei Jürgen Habermas studieren konnte. Von ihm habe ich gelernt, Vernunft als Inbegriff von Argumentationsregeln zu verstehen, mit denen wir unsere Meinungen und Handlungen im Licht unparteilicher Gründe überprüfen.

Wichtig war mir immer, dass der Bezug von Religion auf diese Art diskursiver Vernunft keine äußere Anpassung darstellt, sondern in der Dynamik eines Glaubens angelegt ist, der von sich aus auf intellektuelle Rechenschaft und kulturelle Zeitgenos-



Thomas M. Schmidt

ist Professor für Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

senschaft drängt. Daher bin ich besorgt über gegenwärtige theologische Tendenzen, jene Vernunft, vor der sich der Glaube verantwortet, wieder in einem substanziellen Sinn als Vermögen der Schau einer höheren und ewigen Wahrheit, die jeder Diskursivität entzogen sein soll, zu verstehen. Darin erkenne ich eine intellektuelle Begleitmusik zu bestimmten kirchlichen Tendenzen, sich aus der Welt zurückzuziehen und in abstrakter Frontstellung zur modernen Gesellschaft zu positionieren, statt diese aktiv und solidarisch mitzugestalten.

Es ist daher nicht hoch genug zu schätzen, dass der Bischof von Hildesheim ein Forschungsinstitut trägt und unterstützt, das sich als ein Ort der offenen und diskursiven philosophischen Auseinandersetzung etabliert hat und in wissenschaftlichen Fachkreisen hohen Respekt genießt. Daher arbeite ich gerne im Vorstand des fiph.



Christian Starck

ist emeritierter Professor für öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen sowie Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Wie es dazu kam, dass ich 1996 aufgefordert wurde, in den Vorstand des damals noch jungen Forschungsinstituts für Philosophie einzutreten, weiß ich nicht. Warum ich das Angebot angenommen habe und nun seit fast 15 Jahren im Vorstand mitarbeite, ergibt sich vielleicht aus den folgenden Zeilen.

Während meines siebensemestrigen Jurastudiums habe ich zunächst auch Philosophie studiert, die der Religionslehrer im Gymnasium der Religionslehrer anregend gepflegt hatte. Die Juristenausbildung habe ich durch die zwei Staatsexamen abgeschlossen und bin zum Dr. iur. utr. promoviert worden. In meiner Habilitationsschrift über den Gesetzesbegriff stieß ich auf die Bedeutung der katholischen Tradition, vor allem Thomas von Aquins, für die Staatslehre. Habilitiert habe ich mich 1969 für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie. Im Jahre 1986 habe ich im Auftrage des Deutschen Juristentages ein Gutach-

ten über die verfassungsrechtlichen Probleme der künstlichen Befruchtung beim Menschen erstellt. Im Hinblick auf den Status des Embryo als Person habe ich eine strenge Konnexität zwischen In-vitro-Fertilisation und Einpflanzung der befruchteten Eizelle in den Körper der Frau, von der die Eizelle stammt, mit verfassungsrechtlichen Argumenten begründet. Zu diesem Themenkreis folgten mehrere Arbeiten, in denen ich – auf Kant rekurrierend – die Begründung verfeinerte. Das 1990 erlassene Embryonenschutzgesetz entspricht meinem Gutachten. Zehn Jahre später habe ich unter dem Gesichtspunkt der Vergleichbarkeit der Grundlagen der Rechtsordnungen der Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft die Wurzeln von Gewaltenteilung, Menschenrechten, Trennung von Staat und Kirche sowie Sozialstaatlichkeit untersucht und sie im Christentum gefunden. Dieser Zusammenhang wird regelmäßig verdunkelt, weil diese Institutionen auf die Aufklärung und, was den Sozialstaat anbelangt, auf das späte 19. Jahrhundert zurückgeführt werden. Dabei wird verkannt, dass die Aufklärung das Christentum voraussetzt. Eine dauerhafte Aufklärung hat sonst keine Hochkultur oder Zivilisation hervorgebracht. Seit zwölf Jahren leite ich die interdisziplinären Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Die Thematik der jährlich stattfindenden Tagungen geht weit darüber hinaus und erstreckt sich allgemein auf Gesellschaft, Religion und Philosophie. Dies ist auch der Themenkreis des fiph, in dessen Vorstand ich deshalb gerne mitar-

Das zweifelnde Selbst im Pragmatismus



Heidi Salaverria ist promovierte Philosophin und lebt als freie Autorin, Dozentin und Künstlerin in Hamburg.

Der Pragmatismus verabschiedet sich von der traditionellen philosophischen Suche nach Gewissheit. Um zu Gewissheiten zu gelangen, muss das Denken daran glauben, zu einem Abschluss gelangen zu können. Diese Annahme bedarf immer einer Art Gesetz, welches die Gewissheit des Abschlusses garantiert. Der Pragmatismus artikuliert jedoch Zweifel an der Haltbarkeit philosophischer Gesetze. Er schlägt daher eine andere Suchrichtung vor: Wie wäre es, von Neuanfängen und Verbesserungen statt von Abschlüssen auszugehen? Aus dieser Perspektive heraus fragt der Pragmatismus nach den Handlungsmöglichkeiten des Selbst innerhalb ungewisser, d.h. fragwürdiger Rahmenbedingungen. Die kompromisslose Zukunftsorientiertheit seines Denkens und die Rückbindung an alltägliche Lebensvollzüge, insbesondere bei John Dewey, sind dem Pragmatismus immer wieder als unkritischer Optimismus ausgelegt und vorgeworfen worden. Dabei wird jedoch übersehen, dass eines seiner Hauptmotive eine Absage an jede Form autoritären Denkens ist.

„Die Liebe zur Gewissheit ist eine Forderung nach Garantien im Voraus: vor jeder Handlung. Weil die Tatsache ignoriert wird, dass Wahrheit nur durch das Abenteuer des Experiments erworben werden kann, macht Dogmatismus aus Wahrheit eine Versicherungsanstalt. Unbewegliche Ziele auf der einen Seite und unbewegliche ‚Prinzipien‘ (also autoritäre Regeln) auf der anderen, sind dabei die Stützen eines Sicherheitsgefühls.“ (John Dewey: *Human Nature and Conduct*, in: *The Middle Works, 1899-1924*, Vol 14, hg. von Jo Ann Boydston, Edwardsville 1988, S. 163; Übersetzung H.S.)

Ausgangspunkte kritischen und kreativen Denkens sind im Pragmatismus der Common Sense und alltägliche Gewohnheiten. Nicht, weil dieser das Bestehende naiv bejaht, sondern aus der ernüchternden Feststellung heraus, dass uns wohl nichts anderes zur Verfügung steht, von dem wir ausgehen können. Nun könnte man einwenden, dass es offensichtlich auch zu unseren im Alltag sedimentierten (philosophischen) Gewohnheiten gehört, nach garantierten Gewissheiten zu suchen. Ob wir wollen oder nicht, von irgendetwas sind wir immer überzeugt, an irgendetwas glauben wir immer (auch wenn es sich nicht um einen religiösen Glauben handeln muss). Wenn das zutrifft, bliebe nach wie vor die Frage unbeantwortet, wie das Selbst in der Lage sein soll, neue Wege einzuschlagen, selbstkritisch zu denken, sich zu verändern, kurz: handlungsfähig zu sein.

Genau an diesem Punkt setzt die Antwort des Pragmatismus an: Scheinbar selbstverständliche alltägliche Überzeugungen sind nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Gegenstand seines Denkens. Damit befindet er sich in guter Gesellschaft: Auch die Phänomenologie und die Hermeneutik, um nur zwei große philosophische Traditionen aufzurufen, haben die lebensweltliche Verankerung

und das alltägliche Verstehen reflektiert. Die spezifische Pointe des Pragmatismus besteht indessen darin, das alltägliche Handeln auch als Ziel seiner philosophischen Bemühungen zu betrachten. Daher ist er auch und gerade auf politische Fragen anwendbar.

Dabei geht es dem Pragmatismus nicht nur darum, spezifische Überzeugungen zu untersuchen, sondern das Haben von Überzeugungen überhaupt. Charles S. Peirce zufolge steht uns kein Gottesstandpunkt zur Verfügung, um mit Gewissheit sagen zu können, ob unsere Überzeugungen absolut wahr sind oder nur einen kontingenten Common Sense widerspiegeln, denn die Kriterien, die wir im Zweifel zu der Entscheidung dieser Frage heranziehen könnten, sind nicht neutral. Unser kritisches Vermögen des Zweifelns ist darüber hinaus begrenzt, weil sich dem Selbst – solange es von etwas überzeugt ist – gar nicht die Frage nach der Zweifelswürdigkeit seiner Überzeugung stellt. Es ist gegenüber seinen Überzeugungen abstandslos, sie erscheinen als absolut wahr. Die Grenzen zwischen alltäglicher Selbstverständlichkeit und angemaßtem Gottesstandpunkt sind fließend.

Ein Grund dafür, dass die Überzeugungen so selbstverständlich sind, ist die Unschärfe zwischen Überzeugungen und dem scheinbar fraglosen Common Sense, der sich bis in die Gewohnheiten hinein verkörpert. Die Grenzen zwischen partikularer und allgemeiner Überzeugung bleiben vage. Das Selbst ist zu einem gewissen Ausmaß dem Common Sense ausgesetzt. In Abgrenzung zu Kant betont Peirce daher selbstkritisch die Grenzen kritischen Denkens, und zwar an dem Punkt, wo das eigene Denken sogar in seiner Zweifelsfähigkeit zu selbstverständlich wird, ohne zu sehen, dass auch diese noch innerhalb eines Common Sense situiert ist.

Das Selbst kann nicht willkürlich und weniger noch an allen seinen Überzeugungen gleichzeitig zweifeln, denn es hat nicht nur Überzeugungen, sondern es ist immer auch ein Stück weit seine Überzeugungen. Diese Abstandslosigkeit zeigt sich an den vielfältigen Bedeutungsschattierungen des Begriffs „beliefs“ im Pragmatismus: Beliefs kennzeichnen das Für-wahr-Halten, die Überzeugungen, aber auch den Glauben des Selbst. Auch ist im Pragmatismus der Übergang von den beliefs zu den Gewohnheiten als verkörperten Überzeugungen fließend, wodurch sie noch schwerer greifbar sind, weil sie uns zur zweiten Natur geworden sind. Dass der pragmatistische Zweifel nicht universell oder cartesianisch sein kann, liegt also zum einen an dem Charakter von Überzeugungen, wie sie im Pragmatismus verstanden werden, und zum anderen an der Unschärfe zwischen Überzeugungen und Common Sense.

Das Hauptproblem dabei ist, dass der Übergang von den Überzeugungsgewohnheiten zum Common Sense in etwa so vage bleibt wie der Übergang vom Wachzustand

zum Schlafzustand. Das Auftreten des Zweifels ist dagegen etwas klarer, vergleichbar mit dem Zustand des Wachwerdens (und Zweifel können einem bekanntlich den Schlaf rauben). Solange indessen das Selbst nicht zweifelt oder durch andere eine zweifelnde Gegenposition erfährt, scheint dieses Cluster aus Common Sense, Überzeugungen und Gewohnheiten in Bezug auf sich, auf andere und auf die Welt unproblematisch und fraglos zu sein. Seine Fraglosigkeit wird dadurch aufrechterhalten, dass daran geglaubt wird oder jedenfalls daran, dass die anderen daran glauben, ohne zu bemerken, dass die beliefs bei näherem Hinsehen heterogen und widersprüchlich sind. Dieses Problem wird auch nicht dadurch entschärft, dass es unterschiedliche Common Senses gibt, dann verschiebt sich die Frage lediglich darauf, wer Recht hat. Der unkritische Common Sense lässt sich mit Richard Rorty auch als Ethnozentrismus charakterisieren, der im Gegensatz zum Relativismus immerhin ein Moment der Wahrheit enthalte. Relativismus ist für Rorty ebenso unrealistisch wie der Universalzweifel des Skeptizismus für Peirce – beide Haltungen geben vor, sich außerhalb des alltäglichen und gesellschaftlichen Handlungsraumes aufstellen zu können. Eine solche Außenperspektive steht uns jedoch nicht zur Verfügung. Auch der Ethnozentrismus ist in sich vage und führt immer wieder zu partikularen Reibungspunkten und Widerständen, die Zweifel hervorrufen. Peirce zufolge sind „Individualismus und Falschheit ein und dasselbe“, und er ist oft so interpretiert worden, dass das Individuum, etwa angesichts der Forschungsgemeinschaft, defizitär sei. Gleichwohl spielt sogar bei Peirce der individuelle Impuls des Zweifels eine zentrale Rolle für die Festlegung von Überzeugungen, so wie bei Rorty die Idiosynkrasie des Selbst für die Abstandnahme von den „zufallsblinden Prägungen“ zentral ist. Ich schlage vor, von Partikularität anstelle von Individualismus und Idiosynkrasie zu sprechen, und damit ist hier zweierlei gemeint: Singularität und Situiertheit im Common Sense. Das Selbst ist Teil eines Common Sense, geht aber nicht darin auf. An der jeweiligen Partikularität des Selbst können die Bruchstellen des Common Sense erkennbar werden. Partikularität kann dann als produktive Fehlermeldung interpretiert werden. Das Selbst stellt fest, dass die vorgegebenen und vertrauten Formen des Verständnisses die problematische Situation nicht abdecken. Es kommt mit dem Be-

kannten nicht weiter. Die Grenzen des Bekannten werden zunächst dadurch spürbar, dass das Selbst sich wundert, dass überhaupt gerade irgendetwas kollidiert. Der Zweifel markiert das vorübergehende Unbehagen und Unvermögen, sagen zu können, was nicht stimmt, und dafür sorgen zu können, dass es wieder stimmt. Es kommt zu einer Suspension des Handelns, zu einer vorübergehenden Derealisierung des selbstverständlichen Common Sense. Auf der anderen Seite wird im Prozess des Zweifels das Selbst in seiner Partikularität bekräftigt, dadurch dass sein eigener Ort – wie durch ein Kontrastmittel – an Gestalt gewinnt. Die partikuläre Verortung nimmt durch das Zweifeln als Standpunkt erst Kontur an und tritt so ein Stück aus dem vormals Vagen heraus. Der Zweifel enthält ein kritisches und widerständiges Moment, gerade weil die zuvor angenommenen Kriterien nicht mehr tragen. So stellt der Zweifel ein wichtiges Korrektiv dar, um vor einer Verhärtung des Common Sense und seiner potenziellen Gewalt zu schützen. Es sind zunächst immer Einzelne, die zweifeln, und – so möchte ich den Pragmatismus deuten – es ist die Verantwortung des Einzelnen, auf seinen Zweifel und den Anderer zu hören und zu antworten, noch bevor entschieden ist, ob dieser sinnlos ist oder nicht.

Der kritische Common Sense von Peirce artikuliert einen beständigen Vorbehalt gegen die eigenen selbstverständlichen Überzeugungen, er fungiert als eine Art Warnsignal. Die dilemmatische Schwierigkeit, immer wieder absolut von etwas überzeugt zu sein, um mit Selbstverständlichkeit handeln zu können, und zugleich die potenzielle zukünftige Zweifelhaftigkeit dieser Überzeugung im Auge zu behalten, dieses Spannungsverhältnis lässt sich nicht theoretisch auflösen, sondern nur im Handeln transformieren. Die partikuläre Selbstverortung im Zweifel stellt den aufklärerischen Prozess dar, aus dem vielstimmigen Chor des Common Sense, der den Ton angibt, immer wieder die eigene Stimme herauszuhören und sich zu fragen, ob man selbst gerade falsch singt, ob es Andere sind oder ob nicht besser ein ganz anderes Stück gesungen werden sollte.

Lesetipp: Heidi Salaverría: *Spielräume des Selbst. Pragmatismus und kreatives Handeln*, Berlin: Akademie Verlag 2007.

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

PD Dr. Eike Bohlken

Die menschliche Suche nach dem Glück. Philosophie als Lebenskunst? [ka:punkt] Hannover, 27.04.2010

PD Dr. Jürgen Goldstein

Die Rivalität von Begriff und Bild bei Paul Valéry, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Philosophisches Seminar, 09.04.2010

Prof. Dr. Jürgen Manemann

What does ‚fraternitas‘ mean? – Philosophical Reflections on the Future of Christian-Jewish-Relations, Wroxton College/ England, 26.06.2010

PD Dr. Héctor Wittwer

Zu Ende denken. Der Tod als Thema der Philosophie, Vortragsreihe „Weltwissen: Tod und Sterben“, Universität zu Köln, 04.05.2010

Von der Seele zum Selbst

Probleme des Person-Verständnisses im Pragmatismus



Hans Joas ist Leiter des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt, Professor für Soziologie an der University of Chicago sowie Mitglied im Vorstand des fiph.

In seinem überaus einflussreichen Lehrbuch „Principles of Psychology“ von 1890 zitiert William James einen Autor, der die ganze Idee von einer Seele als Ausgeburt eines philosophischen Denkstils bezeichnet, dessen Hauptmaxime es ist, genau das, worüber man gar nichts weiß, als die Erklärung von allem anderen zu bezeichnen. Aber nicht alle Denker des 19. Jahrhunderts, die den Begriff der Seele obsolet fanden, schlugen schlicht seinen Ausschluss aus der wissenschaftlichen Begriffssprache vor. Andere empfahlen eine Rettung von Teilen seines Bedeutungsgehalts, indem diese verteidigungswerten Teile auf neue philosophische und wissenschaftliche Grundlagen gestellt wurden. Es waren diese Versuche zur Transformation des Seelenbegriffes, die zum Begriff des Selbst führten, den wir heute in Psychologie und Soziologie verwenden. Die klassischen Autoren des Pragmatismus spielten in diesem Prozess eine entscheidende Rolle. Schon häufig wurde – unter anderem auch von mir selbst – geschildert, wie wichtig das lange Kapitel über das Selbst in James' „Psychologie“ in dieser Hinsicht war und wie es zum Ausgangspunkt für die folgende, jüngere Generation von Pragmatisten – Denker wie John Dewey, George Herbert Mead und Charles Horton Cooley – wurde, von hier aus Anregungen von Fichte und Hegel zur menschlichen Intersubjektivität neu aufzugreifen und daraus eine Theorie der sozialen Konstitution des Selbst zu entwickeln.

Wie andere habe ich diese Geschichte lange Zeit als reine Fortschrittsgeschichte, ohne jede Kehrseite, erzählt. Ohne irgendetwas von dieser Würdigung zurücknehmen zu wollen, möchte ich jetzt die Aufmerksamkeit auf eine gewisse Einseitigkeit dieser Transformation richten. Meine These ist, dass der Seelenbegriff drei Bedeutungskomponenten enthielt, dass aber der dominante Strang des Pragmatismus sich nur um die Transformation einer dieser Komponenten bemühte. Indem Denker wie Mead und Dewey die anderen Bedeutungskomponenten ignorierten, wurden sie in die Irre geleitet und mussten einen Preis für ihre Errungenschaft bezahlen. Deshalb schlage ich vor, auf den Punkt der Geistesgeschichte noch einmal zurückzugehen, an dem Mead und Dewey sich von James absetzten. Wenn wir dies tun, zeigt sich meines Erachtens, dass James sensibler war gegenüber den anderen Bedeutungskomponenten und deshalb den Seelenbegriff umfassender und ehrgeiziger zu transformieren versuchte als die jüngeren Pragmatisten.

James verwendet den Begriff des „Selbst“ in „Principles of Psychology“ zunächst eher so, wie wir heute den Begriff der „Persönlichkeit“ verwenden, also nicht nur im Sinne der Weise, wie die Person sich selbst gegeben ist, sondern in dem umfassenderen Sinn, was eine Person alles ausmacht. James nimmt einen alten Scherz auf und sagt, dass

die Person aus drei Teilen besteht: Seele, Leib und Kleidung. Er meint dies durchaus ernst, insofern er die Habe einer Person dieser im Sinne ihres Selbstausdrucks und ihrer Stützung zurechnet. Neben einem solchermaßen weitgefassten „materiellen Selbst“ kennt James ein „soziales Selbst“, das er durch all die Anerkennungen definiert, die wir von unseren Mitmenschen erhalten sowie ein „geistiges Selbst“, d.h. „unsere Fähigkeit zu argumentieren und Unterscheidungen vorzunehmen, unsere moralische Sensibilität und unser Gewissen, unseren unbezähmbaren Willen“ (Principles of Psychology, S. 283), und schließlich das „reine Ich“ als die Fähigkeit, auf alle diese Komponenten unserer Persönlichkeit zu reflektieren und unsere Kontinuität über die Zeit hinweg selbst wahrzunehmen. James ist sich völlig bewusst, dass er hier den am stärksten kontroversen Punkt berührt. Für die „Spiritualisten“ folgt diese Selbstwahrnehmung im Sinne eines Aktivitätszentrums ganz einfach aus der Tatsache der Seele, für die Materialisten ist diese Selbstwahrnehmung eine Fiktion.

Der Begriff der Seele hatte aber über die Idee der Selbstreflexivität hinaus als zweite Komponente eine metaphysische Garantie für das enthalten, was ich die Sakralität der Person nenne, d.h. die Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlier- und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens. Wenn nun der Seelenbegriff in den des Selbst transformiert wird, dann werden Menschen mit ihrer Fähigkeit, Selbstreflexivität zu entwickeln, gleichgesetzt. Was aber geschieht dann mit denen, die nicht zur Selbstreflexion fähig sind: den Kindern oder den Senilen und geistig Behinderten? Eine Antwort auf dieses Problem gibt James mit seiner Phänomenologie der religiösen Erfahrung (vgl. Hans Joas: Die Sakralität der Person, in: [fiph-Journal](#) 13/2009, S. 1-4).

Neben der Selbstreflexivität und der Sakralität des Menschen berücksichtigt James bei der Transformation des Seelenbegriffs auch eine dritte Bedeutungskomponente, nämlich eine potenzielle Kontinuität der Person über ihren leiblichen Tod hinaus. Zeitgenössische Theologen sprechen von einer „relationalen“ Anthropologie statt einer Substanzmetaphysik als der Voraussetzung für eine befriedigende Antwort auf diese Frage. Dewey und Mead hatten gewiss eine „relationale“ Anthropologie, insofern sie das Selbst als konstituiert in sozialen Beziehungen dachten. Aber es fehlt in ihrer Anthropologie die Beziehung zum Göttlichen als notwendiges Element der Weltbezüge des Menschen. Bei James ist die Lage eine andere. Selbst wenn er das soziale Selbst behandelt, geht er nicht nur auf unsere Kommunikation mit unseren Mitmenschen ein, sondern auch auf das Gebet. Er entwickelt

dabei den Begriff des „idealen sozialen Selbst“, „eines Selbst, das der billigenden Anerkennung durch den höchsten möglichen Beurteilungspartner zumindest würdig ist, wenn es einen solchen Partner denn gibt.“ Das Beten kann laut James nicht historisch verschwinden. „Der Impuls zu beten ist eine notwendige Folge der Tatsache, daß der Mensch, weil das Allerinnerste seines empirischen Selbst von sozialer Art ist, sein einziges adäquates Gegenüber nur in einer idealen Welt finden kann.“ (Principles of Psychology, S. 301).

Im Jahr 1898 veröffentlichte James eine Broschüre über die Frage der menschlichen Unsterblichkeit (Human Immortality, in: William James: Essays in Religion and Morality, Cambridge/Mass 1982), in der er das relativ bescheidene Ziel verfolgte, den Nachweis zu führen, dass ein solcher Glaube nicht mit einem funktionalistischen Verständnis des Gehirns unvereinbar sei. Er unterschied dabei zwischen „produktiven“ und „transmissiven“ Funktionen des Gehirns. Mit keinem wissenschaftlichen Argument sei auszuschließen, dass im Falle von Phänomenen wie religiösen Konversionen, Gebetserhörungen und Wunderheilungen, Vorahnungen und Erscheinungen in der Todesstunde tatsächlich etwas mit unserem Bewusstsein geschehe, was nicht dessen eigenes Werk sei. In meiner Sprache heißt das, dass wir nicht wissenschaftlich ausschließen können, unsere Erfahrungen der Selbsttranszendenz stellten eine wirkliche Begegnung mit etwas Transzendente dar.

Aber in dieser Schrift wird der Mensch nur als möglicher passiver Empfänger von Botschaften aus einem das Materielle übersteigenden Sein vorgestellt – und nicht als dessen schöpferischer Teil. Dies ändert sich in den späteren Schriften von James, vor allem in seinem Buch „A Pluralistic Universe“ von 1909. Es scheint mir keine Übertreibung zu sein, wenn man sagt, dass es zu den treibenden Motiven der Arbeit von James an dieser späten Metaphysik gehört, die Stellung des Menschen im Kosmos so zu beschreiben, dass der Gedanke der Unsterblichkeit plausibel wird. Eine solche Metaphysik muss drei Bedingungen erfüllen. Sie muss erstens das Selbst des Menschen als konstituiert in all seinen Beziehungen zur Welt, zu seinen Mitmenschen, aber eben auch zum Göttlichen auffassen. Sie darf zweitens keinen Dualismus zwischen Leib und Seele zulassen, als wäre der Leib nur eine Hülle um die eigentlich personale Seele herum. Und sie darf drittens nicht deterministisch angelegt sein und zur Entwertung der menschlichen Entscheidungsfreiheit und zur Abwertung der Lebenszeit als eines bloßen Scheins gegenüber der Ewigkeit führen. Eben diese Ziele setzte sich der späte James: ein nicht-atomistisches, nicht-dualistisches, strikt prozessuales Weltbild in seinen Grundzügen auszuarbeiten. In diesem werden die Begriffe der Erfahrung und des Feldes (oder der „Situation“) zentral, da sich in der Erfahrung, wenn wir sie im Sinne von James' radikalen Empirismus verstehen, der Erfahrende und das Erfahrene verschränken, ebenso wie in einem Feld von anderem die Rede ist als von den nur äußerlichen Beziehungen in sich ruhender, mit sich selbst identischer Entitäten. In einer solchen pragmatistischen Metaphysik, die man auch als „temporalistic form of personalism“ (Milic Capek: The Reappearance of the Self in the Last Philosophy of William James, in: Philosophical Review 62/1953, S. 526-544, hier S. 544) bezeichnet hat, tritt an die Stelle einer Seelensubstanz die Idee einer konstitutiven Relation der Person zum Göttlichen. Der leibliche Tod kann dann die Transformation dieser Relation, muss aber nicht ihr Ende bedeuten. Die Frage der Unsterblichkeit

hängt von unserer Bereitschaft ab, an einen liebenden Gott zu glauben, der die Beziehung zu uns auch nach dem leiblichen Tod aufrechterhält. Gerade weil James nicht-dualistisch denkt, ist Gott in dieser Sichtweise selbst auf die Beziehung zum Menschlichen angewiesen. Es ist kein Gott, der unberührt von dem, was wir mit unserer Freiheit zum Guten oder zum Bösen anfangen, in jenseitiger Ferne sich selbst genug ist, sondern ein Gott, der uns zu selbst-schöpferischen Geschöpfen gemacht hat und der deshalb in das Geschehen der Welt allzeit verwickelt bleibt, weil unsere schöpferischen Fähigkeiten sich in Kontinuität mit seiner Schöpfung befinden können. Die prometheische Entgegensetzung von menschlichem und göttlichem Schöpfertum ist irreführend und unnötig.

Ich bin mir völlig bewusst, dass manche Leser im Verlauf dieser Darstellung von James' religiös motivierten Spekulationen immer nervöser geworden sein dürften. Sie mögen sagen, dies seien wilde Spekulationen, die mit einer rationalen philosophischen Argumentation nur wenig zu tun haben. Diese Skeptiker sind insofern im Recht, als James in der Tat nie versucht hat, eine Art definitiven rationalen Beweises für die Unsterblichkeit des Menschen oder für die Existenz Gottes zu liefern. Seine Strategie war es jeweils, wissenschaftliche Versuche zurückzuweisen, die das Recht zu glauben bestritten, sodass durch deren Widerlegung der Wille zu glauben ermutigt würde. Das war sein Verständnis der Rolle pragmatistischen Denkens auf dem Gebiet der Religion.

Eine ausführlichere Fassung dieses Textes findet sich unter dem gleichen Titel in: Kai-Michael Hingst/ Maria Liatsi (Hg.): *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*, Tübingen 2008, S. 216-229.

pro&contra



pro: Lutz von Werder

Lutz von Werder ist emeritierter Professor für Kreativitätsforschung an der Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin. Er leitet seit 15 Jahren Philosophische Cafés in Berlin und seit 10 Jahren im Radio auf WDR 5.

Es gibt weltweit etwa 1000 Philosophische Cafés. In Frankreich sind es rund 500, in Deutschland etwa 150. Der seit Jahren angekündigte „Philosophieboom“ hat sich in den Philosophischen Cafés institutionalisiert.

Philosophische Cafés sind allerdings umstritten. Schon Marc Sautet, dem Erfinder dieser Orte sokratischen Philosophierens, wurde „Kleinhirngymnastik“ unterstellt. Der Ausbruch aus dem „Elfenbeinturm“ und die Positionierung auf dem „Marktplatz“ gelten vielen akademischen Philosophen als kleiner Skandal. Denn die Cafés wollen nicht philosophieren für Wenige, sondern für Alle. Der Streit zwischen esoterischer und exoterischer Philosophie begleitet die Philosophiegeschichte. Auf der Seite der Philosophischen Cafés stehen die Sophisten, die Epikureer, die Aufklärer, die Existenzphilosophen: also keine schlechten Bündnispartner.

Die Cafés haben vielfältige Methoden entwickelt, wie das Philosophieren gelehrt und gelernt werden kann. Diese reichen von traditionellen Vorträgen, über Moderation und Animation mit Übungen, über Denken mit Hilfe von kreativen Medien bis hin zu modularisierten Formaten. Es wird produktiv argumentiert, imaginiert, assoziiert, frei geschrieben, gemalt und gedichtet. Philosophische Cafés verbreiten Themen wie Liebe, Revolution, Weltuntergang, Lachen, Tod, Kapitalismus, Selbsterkenntnis, Geld usw., die an der Universität oft zu kurz kommen. Sie erwecken verfehnte Philosophen – wie z.B. Diogenes, La Mettrie, de Sade, Holbach, Bahnsen, Horstmann, P. Hadot, Wilber, Grof, Bataille usw. – wieder zum Leben und stellen sie zur Diskussion, zur Lösung aktueller Lebensprobleme des Alltagsmenschen. Philosophische Cafés entfalten unverzichtbare, aber vernachlässigte Seiten der Philosophie, wie z.B. Philosophie als Liebeskunst, als Lebenskunst, als Psychotherapie, als sokra-

tische Selbsterkenntnis, als existenzialistische Selbstanalyse, als philosophische Meditation.

Philosophische Cafés frischen das Blut des Denkens in aller Öffentlichkeit auf. In unserer Gesellschaft des medialen Spektakels und der Talk-Shows mit den immer gleichen Verdächtigen stiften sie für den orientierungsbedürftigen Einzelnen diskursfähigen Sinn. Aber die Philosophischen Cafés stehen auch vor einigen Herausforderungen. Sie dauern alle zwei Wochen 1,5 bis 2 Stunden, versammeln 50 bis 100 Menschen mit unterschiedlichen Lebensorientierungen. Die Leiter/innen brauchen Kenntnisse in Großgruppensdynamik, Zielgruppensdynamik, im alltäglichen Wissenstransfer, im Umgang mit Denkkrisen und Weltanschauungskonflikten. Tagungsorte für Philosophische Cafés sind schwer zu finden. Kommerzielle Cafés sind zu laut, Volkshochschulräume oft zu entlegen. In Großstädten siedeln sich Philosophische Cafés in Literaturhäusern, Galerien, Kulturzentren an. Aber es sollte viel mehr Philosophische Cafés in Deutschland, dem Land der Dichter und Denker, geben. 500 neue Philosophische Cafés könnten dem Steuerzahler zeigen, dass das Geld für die Philosophie nachhaltig angelegt ist. Allerdings sollten die Leiter/innen qualifiziert werden – durch universitäre philosophische Institute, die mit Karl Popper hoffen: Alle Menschen können Philosophen werden, durch Mitdenken im öffentlichen Raum, wie Aristoteles es für den freien Polisbürger angedacht und Hannah Arendt für moderne Gesellschaften ausgeführt hat.

Sollte es Philosophische Cafés geben?



contra: Héctor Wittwer

Héctor Wittwer ist Privatdozent für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und Fellow am [fiph](#).

Die Frage, ob es Philosophische Cafés „geben sollte“, ist zweideutig. Wenn sie darauf abzielt, ob es solche Cafés geben darf, wird sie offensichtlich jeder Liberale bejahen. Selbstverständlich haben Menschen das Recht, sich bei einer Tasse Kaffee oder einem Glas Wein öffentlich über philosophische Themen auszutauschen. Das folgt ganz einfach aus dem Recht auf freie Meinungsäußerung. Zweifellos darf es Philosophische Cafés geben.

Man kann die Frage jedoch auch anders verstehen: Sprechen aus der Sicht der akademisch betriebenen Philosophie, der ich mich zurechne, gute Gründe dafür, sich für die Verbreitung philosophischer Cafés einzusetzen und diese zu unterstützen? In Bezug auf diese Frage scheinen mir zumindest Zweifel angebracht. Diese rühren daher, dass sich die Philosophie seit ihren Anfängen zu einer Wissenschaft mit verschiedenen Teildisziplinen entwickelt hat. Wer sich ernsthaft mit ihr beschäftigen will, der muss spezielle Kenntnisse erworben haben und bestimmte Methoden beherrschen. Wie alle Bereiche moderner Gesellschaften, so ist auch die moderne Wissenschaft nach den Grundsätzen der Arbeitsteilung und der Spezialisierung organisiert. Das gilt auch für die Philosophie: Sie ist nicht die „Königin der Wissenschaften“, die das Wissen der anderen Fächer zusammenfasst, sondern eine hoch spezialisierte Disziplin neben anderen.

Der Veranstaltungsform des Philosophischen Cafés liegt nun eine ganz andere Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie zugrunde. Philosophieren erfordert demnach keine besondere Ausbildung, sondern nur die Bereitschaft, sich auf ein sachliches Gespräch mit anderen einzulassen. Die Philosophie soll keine rein akademische Angelegenheit sein, sondern eine öffentliche Tätigkeit, die den Interessierten dabei hilft, ihre Gedanken zu klären, und damit

gleichzeitig zur kritischen Reflexion auf unsere Lebensbedingungen beiträgt. Die Ausrichter solcher Veranstaltungen berufen sich gern auf die antiken Ideen des sokratischen Dialogs und des öffentlichen Disputs auf der Agora. Für eine philosophische Diskussion müssten demnach nur wenige Voraussetzungen erfüllt sein. Man benötigt einen öffentlichen Raum, gesprächswillige Teilnehmer und einen Moderator, man muss sich auf ein Thema einigen, und dann kann es losgehen. Man philosophiert aus dem Stegreif.

Anhand eines beliebigen platonischen Dialogs kann man sich jedoch davon überzeugen, dass die erbaulichen Diskussionen in den Philosophischen Cafés kaum etwas mit Sokrates' strenger, vorbehaltloser Gesprächsführung zu tun haben, die in der Regel dazu führte, dass seine Gesprächspartner verunsichert waren.

Darüber hinaus bezweifle ich, ob man der Philosophie mit dieser Art von Popularisierung einen Dienst erweist. Zwar gibt es in der langen Geschichte der Philosophie keinen stetigen Fortschritt. Es sind jedoch bereits fast alle Probleme systematisch durchdacht worden. Hinter die Einsichten, die im Verlauf der Geschichte zusammengetragen wurden, zurückzugehen und voraussetzungslos und ohne methodische Standards drauflos zu denken, erscheint mir wenig ergiebig. Dabei entsteht der irreführende Eindruck, dass man nebenbei bei einem Gläschen Wein philosophieren könnte. Dass Philosophie kontinuierliche Anstrengungen verlangt, weil sie Arbeit am Begriff ist, wird dabei wohl kaum deutlich.

fiph rückblick

KONFERENZ

20 Jahre nach dem Fall der Mauer: Was bleibt?

Am 12. und 13. November 2009 fand im Kulturzentrum Pavillon in Hannover eine interdisziplinäre Tagung der Zentralen Einrichtung für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik (ZEW) an der Leibniz-Universität-Hannover, der Friedrich-Ebert-Stiftung und des fiph statt.

Den 20. Jahrestag des Falls der Berliner Mauer nutzte das fiph, um nach den normativen Implikationen und dem theoretischen Erbe des untergegangenen Realsozialismus im Kontext gegenwärtiger (geschichts)politischer Debatten zu fragen.

Den Einstieg zu „Was bleibt von der DDR?“ leistete Stefan Wolle aus Berlin. In seinem anschaulichen Vortrag wies er auf die gesplante Erinnerungskultur in beiden Teilen Deutschlands hin. Im Osten werde die DDR eher mit guten als schlechten Seiten erinnert, hingegen überwogen im Westen



Heinz-J. Bontrup (Gelsenkirchen) bei seinem Vortrag „Eine andere Welt ist nötig“. Daneben Helmut Heit, Koveranstalter vom ZEW.

die negativen Urteile. Wolle legte die Rolle des Sicherheitsbegriffes im DDR-Alltag dar, mit dem sich zwar einerseits eine soziale Sicherung verband, die Arbeitsplatz und Auskommen weitestgehend garantierte, der aber andererseits die Gesinnungskontrolle der Staatsorgane allgegenwärtig machte.

Diese Ausführungen boten einen Anknüpfungspunkt für den pointierten Vortrag von Barbara Zehnpfennig (Passau), in

dem sie „Lehren aus dem Totalitarismus“ zog. Demnach sei die DDR eindeutig als Unrechtsstaat zu bezeichnen, da alle gegenläufigen Einwände nicht haltbar seien. Auch eine „Verrechnung“ positiver und negativer Seiten sei haltlos, so sei beispielsweise die hohe Arbeitslosigkeit in der DDR verdeckt worden. Im Rückblick müsse daher der totalitäre Charakter des Regimes betont werden, das seinen Bürgern nicht nur eine äußere Ordnung vorgeben, sondern durch Ideologie auch die Herrschaft über die Gedanken gewinnen wollte.

Joachim Perels (Hannover) plädierte in seinem Beitrag „Utopie und Opposition“ für ein heterogeneres Bild der DDR. Durch Hinweise auf intellektuelle Linke wie Ernst Bloch und Georg Lukács sowie auf die Verfassungsentwürfe des Runden Tisches 1989 erinnerte er an kritische Stimmen *innerhalb* der sozialistischen Debatte.

In der abendlichen Podiumsdiskussion machten die drei Referenten die Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch deutlicher: Auch wenn nicht alle den Totalitarismusbegriff für zutreffend hielten und ihn einige aus wissenschaftlichen und politischen Gründen mieden, sei der Unrechtscharakter der DDR nicht zu leugnen. Entsprechend



Die abendliche Podiumsdiskussion im voll besetzten Pavillon. Auf dem Podium: Joachim Perels, Barbara Zehnpfennig, Moderator Paul Hoyningen-Huene und Stefan Wolle

habe die Gedenkpolitik daran zu erinnern, etwa indem sie die Opfer und Widerständigen stärker zu Wort kommen lasse. Welche Rolle die Erinnerung an den Alltag spielen sollte, war indes umstritten.

Am Freitagvormittag stellten zehn Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ihre eingereichten Beiträge vor, die alle Themenschwerpunkte mit verschiedenen methodischen Zugriffen, von der Architekturgeschichte über Kulturwissenschaft bis hin zur Volkswirtschaft, auf hohem Niveau behandelten.

Das Konzept der Gesamtveranstaltung, zu jedem Thema zwei Vertreter mit je entgegengesetzter Position vortragen zu lassen, ging auch am Nachmittag gut auf. Georg Lohmann (Magdeburg) führte eng an den einschlägigen Texten die Schwierigkeiten und Ambivalenzen der Marx'schen Menschenrechtskritik vor; der Schutz des Individuums vor Staat und Allgemeinheit werde in der Hoffnung auf eine künftige Aufhebung aller Gegensätze gering geschätzt. Demgegenüber machte Athanasios Karathanassis (Hannover) auf die „Aktualität der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie“ aufmerksam. Sie stelle im Rahmen von regulationstheoretischen Ansätzen trotz aller Kritik einen notwendigen Baustein moderner Theoriebildung dar.

Gegensätzliche Positionen kamen, auch durch unterschiedliche Temperamente, in den Vorträgen von Joachim Starbatty (Tübingen) und Heinz-J. Bontrup (Gelsenkirchen) zur Sprache. So wurde die provokante Frage „Was bleibt vom Kapitalismus?“ zunächst durch ein Plädoyer für eine stärkere Ethik innerhalb eines Systems marktwirtschaftlicher Freiheit beantwortet. Der Schlussvortrag, „Eine andere Welt ist nötig“ brachte hingegen eindringlich die Forderung nach einem entschiedenen Umlenken und Umdenken zum Ausdruck. Das aktuelle Wirtschaftssystem stoße etwa bei der Staatsverschuldung oder der ökologischen Belastbarkeit an innere und äußere Grenzen. Die daraus resultierende Forderung nach einer Wirtschaftsdemokratie schien sich jenseits einer strikten Entgegensetzung von Plan und Staat zu bewegen und so vergangene Widersprüche aufhebbar zu machen.

Insgesamt konnten die Positionen der Teilnehmer/innen einige Schlaglichter auf eine Phase der deutschen Geschichte werfen, die uns noch lange beschäftigen wird.

VORTRAG

Vom Pneumabegriff des Neuen Testaments zum Geistbegriff des Deutschen Idealismus



Vittorio Höhle entwickelt einen Gedankengang im Vortragsraum des fiph.

Am 01. März 2010 war Vittorio Höhle, Professor für Philosophie an der Notre Dame University (USA) und einer der bekanntesten deutschen Philosophen, am fiph mit einem Vortrag zu Gast.

Aufgrund der engen Verbindungen zum Institut, Höhle war von 1997 bis 2000 Direktor des fiph, konnte der bekannte Philosoph, der unter anderem auch für das italienische Staatsfernsehen arbeitete und Expertisen für das Bundeskanzleramt verfasste, kurzfristig für einen Vortrag in Hannover gewonnen werden. Er entwickelte den Gedanken, dass der Geistbegriff des Deutschen Idealismus eine legitime Fortführung des Pneumabegriffs des Neuen Testaments sei. Gott werde vor allem im Johannesevangelium als Geist beschrieben, und dieser Geist habe ein zweifaches Dasein als Subjekt wie als Objekt des Glaubens. Daher sei auch die Theologie buchstäblich als Geisteswissenschaft zu verstehen. In einem atemberaubenden Tempo und mit einer erfrischenden Ausstrahlung führte Höhle den Hörer vom Neuen Testament bis zu Hegels Begriff des Absoluten. Unter den zahlreichen Zuhörern konnte man während des ganzen Vortrages eine gespannte Neugierde spüren, die sich in den im Anschluss gestellten Fragen deutlich zeigte. Es war ein Erlebnis zu sehen, wie Höhle, während er die unterschiedlichsten Fragen mit großer Gewissenhaftigkeit beantwortete, seine Gedanken formte und dabei ein ermunterndes Beispiel geistiger Authentizität lieferte.

9. WORKSHOP ETHIK

Was heißt es, Ethik anzuwenden?



Fabian Geier bei seinem Vortrag „Zwischen Prinzip und Willkür – Das Dilemma der Kasuistik“. Rechts daneben Koveranstalter Georg Horntrich

Vom 01. bis 03. März 2010 fand im Martin-Niemöller-Haus in Arnoldshain der 9. Workshop Ethik statt. Veranstalter waren das Zentrum Rabanus Maurus, das Nell-Breuning-Institut, die Evangelische Akademie Arnoldshain und das fiph.

Das Thema provozierte einerseits Beiträge zum Selbstverständnis der Ethik als Disziplin und zu einer möglichen Unterteilung derselben in allgemeine, angewandte, empirische etc. Ethik. In den Blick kam andererseits das Verhältnis der verschiedenen zur Ethik zählbaren Wissensgebiete untereinander sowie zu anderen Disziplinen. Der erste Teil der Themenstellung führte auf weitere spezielle Dimensionen, wie z.B. die Rolle von Ethik-Experten in Ethik-Kommissionen oder die Art und Weise, wie ethische Fragestellungen in Entscheidungssituationen eingehen.

Der Begriff der Anwendung verweist auf die Verwendung von etwas für etwas und damit auf Zweck-Mittel-Beziehungen sowie auf eine gewisse „Zu- oder Abrechenbarkeit“ in Bezug auf die Ergebnisse oder Folgen. Armin Grunwald erörterte die Vorstellung von ethischer Reflexion als zweckrationaler Tätigkeit in anwendungsorientierten Entscheidungskontexten. Eine Orientierungsleistung durch normative Ethik sei nur dann erforderlich, wenn die Begründungsleistung durch die gegebene Moral nicht mehr ausreiche, also eine „normative Unsicherheit“ bestehe. Konrad Ott erinnerte demgegenüber in seinem Vortrag zur moralischen Klugheit daran, dass Aristoteles die gelingende menschliche Praxis in den Vordergrund stellt, nicht Zweck-Mittel-Beziehungen. Die Herauslösung von Klugheitsbetrachtungen aus dem aristote-

lischen Kontext führe daher zu Problemen („unmoralische Klugheit“). Es ist nach Ott fraglich, ob die Klugheit auch eine Rolle bei der rationalen Theoriwahl spielen kann. Sie gewinnt Gewicht da, wo die Gelegenheit zum praktischen Handeln gegeben ist.

Rupert Scheule stellte ein Entscheidungsmodell vor, das moralische Kompetenz nicht (nur) beim Ethik-Experten, sondern bei allen Entscheidungsträgern verortete. Der angewandten Ethik sprach er die Rolle einer gegen Systemroutinen gerichteten „Rationalitätsunterbrechung“ zu.

Isabelle Albert unterschied zwischen Dilemmata und prinzipiell lösbaren Entscheidungssituationen. Sie verband moralische Klugheit und Handlungskompetenz über den Hinweis, dass die Identifikation oder Generierung von Handlungsalternativen der praktischen Kreativität bedürfe. Die „guten Gründe“ moralischen Handelns identifizierten sich nicht selbst; an dieser Stelle spielten das Individuum, seine Erfahrung und sein Charakter eine gewisse Rolle.

Frank Martin Brunn machte die Selbstständigkeit von Bereichsethiken, die aus der Eigenlogik der moralischen Praxen erwächst, zum Ausgangspunkt, entwickelte aber am Beispiel des Sports die These, dass eine Bereichsethik nicht von der allgemeinen Ethik abgekoppelt sein könne. Damit stelle sich die Frage, wo sich die allgemeinen Prinzipien und die jeweiligen Eigenlogiken der betrachteten „Systeme“ (oder die kontextrelevanten Probleme) träfen. Wie Fabian Geier in seinem Vortrag zum Verhältnis von Prinzip und Kasuistik betonte, erfordert dies eine eigene Form der Urteilsbildung.

Detlef Horster machte deutlich, dass sich bereits verschiedene angewandte Ethiken entwickelt haben, also Bereiche systematischer Wissensgenerierung mit Hybridcharakter und Anwendungsbezug. Im Anwendungsfall träfen ethisches Prinzipienwissen, das Pflichten begründet, und Expertenwissen, das den Anwendungskontext spezifiziert, aufeinander. Dabei entstehe oft das Problem, dass mehrere Pflichten zueinander in Konkurrenz gerieten.

Selbst wenn die Pflichten in eine objektiv begründete Reihenfolge gebracht werden könnten, müssten aber letztendlich die Individuen die Entscheidung vertreten können.

Wolf-Gero Reichert befasste sich mit der Sozialethik als einem Teilgebiet der allgemeinen Ethik (oder mit der angewandten Ethik des sozialen Bereichs?) sowie mit der Verklammerung von Beschreibung und Begründung. Die deskriptive Analyse oder auch ein hermeneutisches Verstehen von Erfahrungswelten müsse mit der normativen Analyse kombiniert werden. Eine erfahrungsbezogene Sozialethik berücksichtige berufsethische Perspektiven und die institutionellen Arrangements. Gotlind Ulshöfer fügte die vielen Puzzlesteine, die sich die Veranstalter ins Haus bestellt hatten, für die Abschlussdiskussion zusammen.

[Michaela Haase leitet die Forschung am Institut für Markt-Umwelt-Gesellschaft in Hannover und verantwortet am Marketing Department der Freien Universität Berlin den Arbeitsschwerpunkt Marketing und Ethik.](#)

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows

Im Winterhalbjahr 2009/10 startete das fiph eine Vortragsreihe mit monatlichen Vorträgen seiner Fellows. Diese präsentierten sich in einem ersten Durchgang mit Teilen bisheriger Arbeiten. Einige der Vorträge fanden auch im [ka:Punkt] im Zentrum Hannovers statt, was in der Adventszeit für teilweise weihnachtliche Stimmung sorgte.

17. November Héctor Wittwer eröffnete die Reihe mit seinem Vortrag „Ist der Tod unbegreifbar? – Zur Kritik einer verbreiteten Auffassung“. Gegen die häufige Vermischung von „Tod“ und „tot sein“ plädierte Wittwer dafür, den Tod nicht als (un)erfahrbaren Zustand, sondern als kognitiv antizipier- und begreifbares Ereignis zu fassen. Trotz der nüchtern und präzise vorgetragenen Argumentation kam es zu einer sehr bewegten Diskussion, in der auch die emotionalen und kognitiven Grenzen der Erfahrung des Todes von anderen bzw. der Einsicht in die eigene Endlichkeit zur Sprache kamen.

15. Dezember Zu einem Parforceritt durch das Gesamtwerk einer Autorin lud Jürgen

Goldstein sein Publikum ein. „Hannah Arendt und die Herausforderung der Moderne“ präsentierte Arendt als engagierte und methodisch vielfältige Denkerin, die ständig neue Mittel und Wege gesucht habe, Antworten auf große Fragen zu finden und dabei nicht vor der Korrektur eigener Positionen zurückgeschreckt sei. Sie habe das „Denken ohne Geländer“, das ständige Ausprobieren, zu ihrem Prinzip gemacht, so Goldstein; einen wichtigen handlungsbezogenen Orientierungspunkt bilde das Prinzip der „Selbststimmigkeit“, das – von Arendt gegen das Versagen der Intellektuellen während der Nazi-herrschaft in Stellung gebracht – dazu auffordere, sich auch als Außenseiter/in zu exponieren.

19. Januar Eine erkenntnistheoretische Fragestellung verfolgte Sabine Ammon mit ihrem Vortrag „Dynamik der Diversität. Von der Kritik postmoderner Pluralismustheorien zur lebendigen Vielfalt der Wissensformen“. Die explosionsartig dynamisierte Produktion von Wissen mache ein plurales und prozessuales Wissensmodell erforderlich, das sich von der Idee eines erkenntnistheoretischen Metasystems und der Klassifizierung richtigen und falschen bzw. defizitären Wissens verabschiede. Dieser letzte Punkt wurde jedoch zum Gegenstand einer kontroversen Diskussion.



fiph-Fellow Héctor Wittwer spricht über die Frage „Ist der Tod unbegreifbar?“.

09. Februar Auf der Basis ihrer langjährigen Erfahrungen an der katholischen Universität in San Francisco (USA) sprach Yoko Arisaka im Februar über „Neue Bildungsperspektiven: Service-Learning“. Unter diesem Konzept vereinigen sich einerseits ein stärkerer Praxisbezug im Lernen und andererseits der Dienst (Service) an der Gemeinschaft. Service-Learning ist dabei keineswegs nur auf gesellschaftswissenschaftliche Fächer zugeschnitten. Arisaka berichtete von ihren eigenen Lehrveranstaltungen, in denen die Studenten gemeinnützige Arbeit, vor allem im Umgang mit sozial Schwachen, verrichteten und ihre Erfahrungen dann auf verschiedene ethische Theorien beziehen konnten. Die Rückmeldungen der Studierenden seien überwiegend positiv gewesen.

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Georg Lohmann
ist Professor für Praktische Philosophie an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

fiph: *Sehr geehrter Herr Lohmann! Sie haben lange zur Philosophie der Menschenrechte gearbeitet. Kann man den Menschenrechten eine universelle, kulturübergreifende Gültigkeit zusprechen? Wie lässt sich dem Vorwurf eines Eurozentrismus begegnen?*

Die Menschenrechte haben eine moralische, juristische und politische Dimension. In allen dreien muss man den Universalismus der Menschenrechte begründen und verteidigen. Es geht um den Anspruch, dass alle Menschen ohne weitere Vorleistungen die gleichen Rechte als Individuen haben, der in vielen Kulturen traditionell nicht geteilt wird. Er hat sich auch in Europa erst in Reaktion auf gravierende Unrechtserfahrungen gebildet, aber nach dem Zweiten Weltkrieg und der Barbarei der Nazidiktatur erschien er allen Völkern geboten. An diesen politischen und völkerrechtlich institutionalisierten Konsens kann man anknüpfen. Da sich rechtliche Dokumente und politische Konsense ändern können, sind sie aber auf moralische Begründungen angewiesen, die ihren Universalismus verteidigen. Der universelle Anspruch der Menschenrechte darf freilich nicht durch lückenhafte Verrechtlichung und politisch-selektive Instrumentalisierung konterkariert werden. Hier haben die Europäer viel falsch gemacht, aber die Kritik an diesem Eurozentrismus trifft nicht den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte.

fiph: *Das InterAction Council, ein Zusammenschluss ehemaliger Staats- und Regierungschefs, hat 1997 eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ (AEMpf) herausgegeben. Ist es sinnvoll, in Korrespondenz zu den Menschenrechten auch von „Menschenpflichten“ zu sprechen?*

Die AEMpf war in vielen Hinsichten ein interessantes Missverständnis. Zunächst einmal sind ja mit den Menschenrechten Pflichten verbunden, die der jeweilige Staat, dann alle Staaten und indirekt darüber auch alle Menschen haben. Aber diese Menschenrechtspflichten schützen den einzelnen Menschen in seinen fundamentalen Rechten und ordnen ihn nicht, was in der AEMpf versucht wurde, angeblich vorran-

gigen Gemeinschaftsinteressen unter. Schließlich war die AEMpf sehr selektiv und wollte die Menschenrechtserklärung in wichtigen Punkten ersetzen. Es ist deshalb nur gut so, dass von ihr auch nicht mehr die Rede ist.

fiph: *Sie werden im Sommersemester als Fellow der Forschergruppe „Herausforderungen für Menschenbild und Menschenwürde durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik“ am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) der Universität Bielefeld arbeiten. Können Sie etwas zur Zielsetzung des Projekts sagen, und worin wird Ihr Beitrag liegen?*

Die Zielsetzung ist so kompliziert wie der Titel der Forschergruppe. Aber spannend für mich ist die Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Disziplinen. Es geht um die Überprüfung der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit eines überlasteten Begriffes. Mich interessiert, was der Begriff „Menschenwürde“ noch von seiner ursprünglichen (politischen) Bedeutung im Kontext der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 behält, wenn er wie in den letzten Jahren in der Biomedizin und Genforschung verwandt wird. Insbesondere werde ich auch zu seiner Verwendung in unterschiedlichen Kulturen arbeiten.

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

Strömungen erzeugen Wirbel, und die wichtigsten Strömungen sind vielleicht Gegenströmungen, die aus solchen Wirbeln entstehen. So halte ich die analytische Philosophie für methodisch unhintergebar, aber interessant da, wo sie sich mit anderen philosophischen Denkweisen mischt. Nicht nur die so entstehenden neuen Aneignungsweisen von Klassikern sind hier wichtig, sondern auch die Versuche, gegen den Hauptstrom eine Position zu behaupten.

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

Im Bereich der praktischen Philosophie den Verflechtungen zwischen Moral, Recht und Politik. Auch im Themenfeld der Menschenrechte gibt es zu viele, die nur einen Bereich beachten. Und ebenso wichtig erscheint mir die Konfrontation der eigenen Denkweise mit der in anderen Ländern.

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

Komischerweise glaube ich das. Und zwar nicht nur in dem Sinne, dass wir zunehmend besser wissen, was Irrtümer oder unhaltbare Behauptungen sind, sondern auch in dem bedenklichen Sinne, dass wir glauben, uns besser in unseren Endlichkeiten und Eigentümlichkeiten als Menschen zu verstehen. Die Philosophie sollte diese Einsichten den fortschreitenden Wissenschaften nicht zu billig anbieten, der philosophische „Fortschritt“ ist immer auch Kritik und oftmals unpassend.

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

Ich hoffe, dass ich bald wieder Zeit habe, neue Lieblinge zu entdecken und zu pflegen. Im Augenblick genieße ich alte Schätze: Adam Smith, Georg Simmel und immer wieder Kant.

Die Fragen stellte Eike Bohlken.

Prophetischer Pragmatismus



Jürgen Manemann ist Direktor des fph.

„I'm just trying to make some sense of the world, and love folks before I die.“ In dieser Äußerung des US-amerikanischen Philosophen Cornel West ist brennpunktartig die Programmatik des von ihm entwickelten Prophetischen Pragmatismus zusammengefasst. Unter Rückgriff auf T.S. Eliot formuliert West das Anliegen des Pragmatismus folgendermaßen: „Ours is in the trying, the rest is not our business.“ (Cornel West: *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe ³1993, S. 65). Auch der Prophetische Pragmatismus ist kein neues philosophisches System, sondern ein Versuch.

Der Pragmatismus ist für West die Basis seines Denkens, da er die Fundamente für die US-amerikanische Demokratie gelegt habe. Zu diesen gehören die Irreduzibilität des Individuums innerhalb einer aktiven Gemeinschaft, die Wahrnehmung der heroischen Handlungen gewöhnlicher Menschen in einer Welt radikaler Kontingenzerfahrungen und schließlich ein Sensus für das Böse, welcher den Kampf um Gerechtigkeit antreibt. Pragmatismus hat deshalb nichts zu tun mit Praktikabilität oder prinzipienlosem Optimismus. Was jedoch seines Erachtens im Pragmatismus vernachlässigt wird, ist der Sinn für das Tragische.

Drei Prinzipien sind West zufolge für den Pragmatismus zentral: Voluntarismus, Fallibilismus und Experimentalismus. Voluntaristisch ist die Fokussierung auf den menschlichen Willen, die menschliche Macht und menschliches Handeln. Im Zentrum stehen soziale Praktiken. Streng genommen werden Probleme auf Fragen der Lebensführung reduziert, das bedeutet, dass alle Urteile letztlich Werturteile sind. Eigentlich gibt es keine strikte Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, auch nicht zwischen Wahrheitsfragen und Fragen nach gerechtfertigten Handlungszwecken. Damit ist Wahrheit eine Art des Guten. Diese Einsicht ist gegen Formen instrumenteller Vernunft gerichtet, die eine Despiritualisierung natürlicher Objekte zur Folge haben. Pragmatisten widersprechen dem Monopolanspruch der Szientisten auf Wahrheit. Objektivität wird demgegenüber auf Solidarität zurückgeführt. Für einen Pragmatisten gehen also ethische und epistemische Ansprüche Hand in Hand. Eine pragmatistische Philosophie weigert sich, Philosophie auf Wissen zu reduzieren. Sie strebt nach einer Weisheit, die das Wissen nicht ablehnt. Aus ihrer Sicht ist Wahrheit das, woran zu glauben für uns gut ist. Wenn hier vom Guten die Rede ist, so ist darauf hinzuweisen, dass das Gute in Bezug zu seinen zeitlichen Folgen definiert wird. Dadurch ist der Pragmatismus stärker an Zukunft orientiert, weniger an Vergangenheit.

Die temporale Grundierung des Pragmatismus ist für West von großer, von geradezu revolutionärer Bedeutung: Während der Empirismus mit seiner nomologischen Me-

thodologie auf vorhersagbare Phänomene ausgerichtet ist, insistiert der Pragmatismus auf bewirkte Phänomene. Er fokussiert nicht auf Vorhersagen, sondern auf die Möglichkeiten von Handlungen. Der Empirismus wiederholt vergangene Fakten; der Pragmatismus steht für zukünftige Möglichkeiten. Das, so definiert es West, ist die metaphysische Dimension des Pragmatismus. Die Zukunft hat ethische Relevanz, „weil der menschliche Wille, das menschliche Denken und Handeln einen Unterschied setzen können in der Beziehung zu menschlichen Zielen und Zwecken“ (Cornel West: *Prophetic Thought*, S. 39; Übersetzung J.M.). Daran anknüpfend fasst West im Anschluss an John Dewey Erfahrung als eine Zukunft, die in der Gegenwart enthalten sei. Die Emphase der Zukunft mündet schließlich in einen Fallibilismus, der auf eine permanente Revision verpflichtet, und in einen Experimentalismus, der gegen Dogmatismus gerichtet ist. Pragmatismus ist ein zukunftsorientierter Funktionalismus, der Denken als eine Waffe einsetzt, um zu effektiveren Handlungen zu befähigen. Kritisch-korrektiv betont West jedoch den tiefen Sinn des Bösen im Tragischen, ohne den seines Erachtens die Bedeutung und der Sinn von Demokratie nicht verstanden werden sollten. Hier geht es um die Spannung zwischen der Notwendigkeit, mithin der Unentrinnbarkeit einer Situation, und der Freiheit. Diese Spannung lässt nur schuldhaftes Handeln zu. Die Einsicht in diese Aporie deutet auf die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit des Daseins. Heroisches Handeln ist ein Handeln, das diese Aporie aushält und das „Trotzdem“ riskiert. Es gilt also, durch den Rekurs auf das Tragische Möglichkeitssinn in Situationen der Desillusionierung und Verzweigung wachzuhalten: „Die Kultur demokratischer Gesellschaften erfordert nicht nur die zivilen Tugenden der Partizipation, der Toleranz, der Offenheit, des gegenseitigen Respekts und der Bewegung. Ebenso verlangt sie dramatische Auseinandersetzungen mit zwei großen Übeln: dem Tod und der Krankheit, die von der Freude demokratischer Bürgerlichkeit abschneiden.“ (Cornel West: *Prophetic Thought*, S. 45; Übersetzung J.M.). In diesem Zusammenhang bezieht sich West auf den post-kantischen Idealismus von Josiah Royce. Dieser habe in dezidierter Weise deutlich gemacht, dass jede Tat, die man vollbringt, ipso facto unwiderruflich sei. In diesem Sinne gebe es etwas Absolutes in der Welt. West rekurriert auf Royce, um die Offenheit und Zukunftsgerichtetheit, sprich die Rede von Möglichkeit im Pragmatismus kritisch zu hinterfragen, denn, so könnte man im Anschluss an West formulieren: Wer von den Zukunftspotenzialen der Gegenwart spricht, der sollte von der Irreduzibilität der Gegenwart und der vergangenen Gegenwart nicht schweigen. Von hier aus kommt denn auch das Po-

tenzial von Traditionen in den Blick, denn Zukunft kann es nur geben, wenn Gegenwart transzendiert wird. Dazu können Traditionen befähigen: „Eine Tradition zu wählen (...) bedeutet mehr als von Argumenten überzeugt zu sein; es bedeutet auch die Entscheidung, entlang des glitschigen Randes des Lebensabgrundes mit der Hilfe von dynamischen Geschichten, Symbolen, Interpretationen und Einsichten zu leben, die aus dem Vermächtnis von Gemeinschaften stammen, die vor uns lebten.“ (Cornel West: *The Making of an American Radical Democrat of African Descent*, in: ders.: *The Cornel West Reader*, S. 14; Übersetzung J.M.). Und so knüpft West an prophetische Traditionen an.

Prophetisches Denken beruht auf vier Elementen:

(1) Es ist durch eine bestimmte Urteilskraft charakterisiert: die Fähigkeit zur Kritik. Entscheidung und Kritik gehören – etymologisch betrachtet – zusammen. Wer kritisiert, exponiert sich, er wagt zu urteilen und zu entscheiden. Prophetisches Denken ist also primär Kritik, genauer: Gesellschaftskritik. Diese Kritik kritisiert aber nicht von einem gegenüber den gesellschaftspolitischen Zusammenhängen extraterritorialen Standort; sie weigert sich, universale Standards der guten Ordnung im Niemandsland zu entwerfen. Ihre Kritik des Bestehenden schöpft sie aus den eigenen Traditionen, die sie subversiv zur Sprache bringt. Sie gewinnt ihre Kraft zur Kritik aus innerer Opposition. Die Propheten sind geradezu die Erfinder der internen Gesellschaftskritik. Prophetisches Denken bietet eine Diagnose der Gegenwart im Lichte erinnelter Zukunft. Propheten sind Zeitdiagnostiker. Sie entfallen eine Symptomatik, indem sie auf der Basis unabgeholter Erinnerungen anhand gegenwärtiger An- bzw. Vorzeichen eine provisorische Beschreibung, ein Szenarium der Gegenwart entwerfen. Diese Erinnerungen sind konkrete Erinnerungen an Situationen der Ungerechtigkeit, des Leidens und der Befreiung. Sie provozieren die Wahrheitsfrage. Diese Wahrheitsfrage durchbricht die Normativität des Faktischen. Als Frage entzieht sie sich dem Besitz. Der Prophet ist nicht im Besitz der Wahrheit, aber er markiert ihre Voraussetzungen: „Ich glaube in der Tat, dass es die Bedingung der Wahrheit ist, den Leidenden zu gestatten, sprechen zu dürfen. Das heißt nicht, dass diejenigen, die leiden, ein Monopol auf die Wahrheit hätten, aber es bedeutet, dass die Bedingung dafür, dass Wahrheit sich einstellen kann, im Einklang stehen muss mit denjenigen, die soziales Elend durchmachen (...)“ (Cornel West: *Prophetic Thought*, S. 4; Übersetzung J.M.). Für West gibt es ohne diesen epistemologischen Grundsatzt weder prophetisches Denken noch echte Philosophie.

(2) Das zweite Moment prophetischen Denkens ist das Band, das die Menschen untereinander verbindet: die Fähigkeit zur Empathie. „Empathie ist etwas, das, unglücklicherweise, in unserer Zeit verblasst. Empathie ist die Fähigkeit, mit den Ängsten und Frustrationen anderer in Kontakt zu treten.“ (Cornel West: *Prophetic Thought*, S. 5; Übersetzung J.M.).

(3) Drittens kommt es auf die Steigerung der Selbstreflexivität an. Es gilt, den Graben zwischen Prinzipien und der Praxis, zwischen dem Versprechen und der Ausführung, zwischen Rhetorik und Realität zu überbrücken.

(4) Das vierte Moment schließlich ist die menschliche Hoffnung. Damit zielt West auf eine „Hoffnung um der Hoffnungslosen willen“ (Walter Benjamin).

Prophetisches Denken basiert nicht auf binären Unterscheidungen. West ist ein postkolonialer Denker. Er widersteht jedoch Bestrebungen, Hoffnung allein aus indigenen Traditionen zu entwickeln. Prophetisches Denken ist deshalb relational. Es beruht auf der Vorstellung geteilter Geschichten. Diese Vorstellung durchbricht ahistorische Essenzialismen und verweist auf die Interdependenz zwischen dem Einen und dem Anderen. Es geht also um einen Standpunkt jenseits von Multikulturalismus und Eurozentrismus, von dem aus die blinden Flecken der jeweiligen Optik offengelegt werden: Europa stellt nicht nur Eroberung und Unterdrückung dar; es hat die Unterdrückung nicht erfunden. Unterdrückung gab es auch in der indigenen Bevölkerung Amerikas, bevor die Europäer kamen. Europa steht keineswegs nur für das Hässliche. Europa bedeutet auch die Institutionalisierung von Autoritätskritik. Man denke etwa an die Reformation oder an die Aufklärung. Diese Kritik war die Basis dafür, dass die Idee der Demokratie sich zu realisieren begann. In der demokratischen Idee sieht West die große Errungenschaft Europas.

Der Prophetische Pragmatismus ist von einem universalen Verantwortungsempfinden grundiert, das unfähig machen soll, sich vom Leid des Anderen vollständig dispensieren zu können. Prophetischer Pragmatismus ist ein zutiefst existenzialistisches Unternehmen, Ausdruck der Weigerung, die eigene Existenz nicht losgelöst von der Grundbefindlichkeit des Todes zu denken: „To be human is to suffer, shudder and struggle courageously in the face of inevitable death.“ (in: *The Cornel West Reader*, New York 1999, S. XVI). Gerade deshalb ist es für West unabdingbar, den Pragmatismus mit dem Prophetismus zu verbinden. „Prophetischer Pragmatismus“ steht für das Bewusstsein radikaler Kontingenz und der Fragilität des Lebens.



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.

In Ausrichtung am Thema des zweiten Festivals der Philosophie „Mensch – Natur – Technik“ wollten wir wissen: „Trennt die Technik den Menschen von der Natur?“ Auszüge aus den profunden Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, MANDY DRÖSCHER

Trennt die Technik den Menschen von der Natur?



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

JANA: Zum Teil ja. Kommt darauf an, wie weit sich der Mensch davon beeinflussen lässt. Weil er sich davon abhängig macht.

fiph: Nun hat der Mensch die Technik ja selbst in die Welt gebracht. Kann er sich dann überhaupt von ihr lösen?

JANA: Nee, ich glaub', das ist jetzt einfach so ins Rollen gekommen über die Jahrhunderte. Und der Mensch ist eigentlich auch so geschaffen, dass er sich immer weiterentwickeln möchte, und das wird jetzt auch nicht aufhören, denk ich mal.

fiph: Könnte es sinnvoll sein, auf bestimmte Techniken zu verzichten?

JANA: Ökologisch gesehen bestimmt – aber die Bequem-

lichkeit wird einen davon abhalten.

fiph: Sie sind also eher pessimistisch?

JANA: Ich bin da eher realistisch, würde ich sagen. Man sieht ja, wie das läuft, und wie sich die Menschen so daran gewöhnt haben, dass sie ohne gar nicht mehr können.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

SÖREN: Nicht immer, aber oft. Man sieht ja jetzt auch, was sich die Natur so zurückholt. Irgendwelche Katastrophen oder Klimaerwärmung – das schlägt ja alles wieder auf uns zurück. Da hilft ja keine Technik. Und von daher wäre es eigentlich das Beste, auf ein bisschen Technik zu verzichten.

fiph: Auf welche Arten von Technik denn zum Beispiel?

SÖREN: In der Autoindustrie sollte man umstellen auf Elektromotoren und auf weniger Autos. Man muss ja nicht auf alles verzichten, sondern man kann ja auch ein bisschen zurückfahren mit dem Ganzen.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

STEPHAN: Die Frage ist ja viel zu allgemein! Natürlich trennt die Technik den Menschen von der Natur!

fiph: Ist das ein Problem?

STEPHAN: Hmm. Wir können uns dem ja nicht widersetzen. Die ersten Techniken, die den Menschen von der Natur trennten, waren wahrscheinlich die Städte. Und dann ist es zu einer Gegenbewegung gekommen, 1904 oder 1905, mit der Wandervogelbewegung.

Die Menschen möchten ja die Natur nicht missen.

fiph: Würden Sie sagen, dass es so etwas wie gute und schlechte Technik gibt?

STEPHAN: Das ist schwer zu sagen. Sie wissen ja: Jede Entwicklung hat auch ihre negativen Seiten. Sie haben also ein Handy, das hat auch seine großen negativen Seiten.

fiph: Gibt es Technologien, auf die wir verzichten sollten?

STEPHAN: Es gibt schwierige Technologien, die uns mit ihren Folgen das Leben sehr schwer machen. Aber ich würde nicht direkt sagen, wir sollten auf Technologien verzichten. Ich bin kein Technikfeind. Natürlich müssen wir uns alle bemühen, die Natur nicht untergehen zu lassen und so weit wie möglich zu erhalten.

fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

HILDEGARD: Also ich hab's nicht mit Technik. Das kann ich Ihnen nicht sagen.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

PETER: Ja, ich denke schon, dass das so ist.

fiph: Und ist das ein Problem?

PETER: Nein, da kann man sicherlich mit umgehen.

fiph: Sollten wir naturgemäßer leben?

PETER: Man muss beides miteinander verbinden. Es muss einem bewusst sein, dass man nicht zu sehr an der Technik hängt.

fiph: Woran kann man denn festmachen, dass man zu sehr an der Technik hängt?

PETER: Oh, das ist wahrscheinlich für jeden sehr unterschiedlich zu beurteilen. Aber irgendwie wird man schon feststellen, ob man zu viel Zeit mit Technik verbringt, und dann kann es sein, dass man sich von der Natur entfernt hat.

fiph: Gibt es bestimmte Technologien, auf die wir verzichten sollten?

PETER: Verzichten würde ich auf gar nichts! Sondern jeder muss bewusst damit umgehen.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

SAHID: Nicht unbedingt.

fiph: Aber es gibt Techniken, die den Menschen von der Natur trennen?

SAHID: Ja.

fiph: Haben Sie ein Beispiel?

SAHID: Nein, (lacht).

fiph: Manche vertreten ja die Auffassung, wir sollten naturgemäßer leben. Gibt es Technologien, auf die wir verzichten sollten?

SAHID: Das Autofahren sollte man einschränken. Oder naturgemäßer gestalten, alles.

fiph: Sollte das jeder für sich entscheiden? Oder sollte die Politik Vorgaben machen?

SAHID: Ich denke, gewisse Gesetze sollte es dafür schon geben.

fiph: Darf ich Ihnen eine philosophische Frage stellen?

SVEN: Oh, nee. Nicht in meiner Mittagspause!



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

CHRISTIANE: Teilweise ja.

fiph: Ist das ein Problem?

CHRISTIANE: Für mich ist die Technik ein Problem. Weil ich zu einer älteren Generation gehöre und absolut mit technischen Sachen nicht umgehen kann – Computer, Handy und alle diese Dinge.

fiph: Ist es eine sinnvolle Forderung, dass wir naturgemäßer leben sollten?

CHRISTIANE: Also, ich nehme an, es wäre tatsächlich unkomplizierter. Auch wenn viele auf Technik stehen, sollte man sich ein bisschen zurückbesinnen.

fiph: Gibt es Technologien, auf die wir verzichten sollten?

CHRISTIANE: Auf's Fernsehen!

fiph (überrascht): Warum gerade auf das Fernsehen?

CHRISTIANE: Weil es den Menschen verführt, zur Sucht am Fernsehen. So, dass Sie kein Buch mehr zur Hand nehmen. Und die Werte, die werden etwas abgeschwächt.

fiph: Ist Lesen denn natürlicher oder naturgemäßer als Fernsehen?

CHRISTIANE: Sie lesen wesentlich intensiver und können hinterfragen. Sie bekommen wesentlich mehr erklärt.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

DIRK: Ja. Natur ist Natur und Technik ist Technik.

fiph: Kann man Natur und Technik zusammen denken?

DIRK: Natürlich! Kann man verbinden: Wenn ich mein Laptop nehme und in den Garten geh!

fiph: Sind Sie dann nicht doch noch getrennt von der Natur?

DIRK: Vielleicht ein bisschen abgelenkt, aber ich bin in der Natur.



fiph: Trennt die Technik den Menschen von der Natur?

CHRIS: Ja.

fiph: Ist das ein Problem?

CHRIS: Langfristig bestimmt.

fiph: Sollten wir auf bestimmte Formen von Technik verzichten?

CHRIS: Ich denke auf alles, was das Leben zu leicht macht, sodass man nicht mehr ohne Technik leben kann. Weil: Technik kann auch versagen.

fiph: Sollten wir mehr gemäß der Natur leben?

CHRIS: Ja. Wir sollten einen Einklang zwischen Natur und Technik finden, was bei uns ja sehr stark getrennt ist. Vielleicht können wir irgendwann einen Weg finden, wie wir Technik und Natur in Einklang bringen.

fiph: An welchem Kriterium könnte man festmachen, wann wir diesen Punkt erreicht haben?

CHRIS: Ich denke einfach daran, dass wir eigentlich nichts erfinden, sondern bloß aus der Natur heraus kopieren, sie uns nutzbar machen. Somit kommen wir vielleicht irgendwann so weit, dass es gar keinen so großen Unterschied mehr macht, ob etwas von der Natur her kommt oder von uns hergestellt ist. Wir sollten uns also mit der Technik mehr an der Natur orientieren!

fiph: Vielen Dank!

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

Impressum

Unterstützen Sie das FIPH!

Werben Sie für das FIPH.

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

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

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

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

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

Besuchen Sie unsere Veranstaltungen.

Erkundigen Sie sich über unsere Forschungen und Publikationen.

Stiften Sie für das FIPH.

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

Helfen Sie mit Vorschlägen.

Überweisen Sie 5 €, 10 €, 15 € ...

Ihre Unterstützung ist eine Anerkennung unserer Arbeit!

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



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. em. Dr. Christian Starck,
Universität Göttingen
Prof. Dr. Saskia Wendel,
Universität zu Köln

Herstellung und Gestaltung

Bernward Medien GmbH
Druck
Druckhaus Köhler, Harsum
Auflage
5 500
Erscheinungsweise
halbjährlich

