

Inhalt

- 1 *Philosophie heute*
Die Konkretheit des Metaphysischen
- 5 *Philosophisches Interview*
- 6 *Schwerpunktthema:*
Philosophie in Afrika
Philosophie im subsaharischen Afrika
- 8 *Dominik Hammers Buchempfehlung*
- 9 *fiph Ausblick*
- 14 *fiph Terminübersicht*
- 18 *pro & contra*
- 20 *fiph Rückblick*
- 22 *Schwerpunktthema:*
Philosophie in Afrika
Ubuntu Ethics: The Conditions
for its Possibility
- 24 *Schwerpunktthema:*
Philosophie in Afrika
Afrikanische Moderne und die
Möglichkeit(en), Mensch zu sein
- 26 *Philosophie am Kröpcke*
Ist der Mensch ein freies Wesen?

Schwerpunktthema: Philosophie in Afrika

Die Konkretheit des Meta- physischen. Sein und Gutes als unentbehrliche Fragen

Die Metaphysik hat lange Zeit als eine abstrakte und „lebensferne“ Wissenschaft gegolten. In dem bekannten Bild von Carl Spitzweg hat sich der ‚Bücherwurm‘ zur höchsten Stufe auf der Bibliotheksleiter hinaufgewagt. Vor ihm steht das Schild, das den Namen der ganzen Abteilung zeigt: „Metaphysik“. Diese Spitzfindigkeiten waren sowieso nutzlos, ja vielleicht sinnlos, wie der logische Positivismus eines Rudolf Carnap es behauptete.

Die Fortschritte der Naturwissenschaften und der durch sie ermöglichten und mit ihr eng zusammenhängenden Technologien zwingen uns jedoch zu einer Fragestellung, die letztendlich metaphysischer Natur ist, ja sie verleihen dem altehrwürdigen Wissenszweig eine unerhörte Brisanz, Konkretheit und Aktualität. Weit entfernt davon, dass wir in einem „nachmetaphysischen“ Zeitalter (Jürgen Habermas) leben würden, ist es vielmehr so, dass es ohne eine gewisse Form von Metaphysik keine Zukunft, ja überhaupt kein *nach-*geben kann.

Die Errungenschaften der Wissenschaft und der Technik liefern uns nämlich die Mittel, unser Dasein so radikal zu gestalten, dass seine Fortdauer nicht mehr automatisch, durch natürliche Wege verbürgt ist. Die Kernwaffen seit 1945, um nicht von raffinierteren Zerstörungsmitteln (Chemie, Biologie, Nanotechnologie usw.) zu reden, die Umweltverschmutzung, die uns seit etwa den 1960er Jahren bewusst geworden ist, und die zu dieser Zeit entwickelten chemischen Verhütungsmittel haben uns Werkzeuge in die Hand gegeben, die ein endgültiges Auslöschen der gesamten Menschheit denkbar, ja durchaus machbar werden lassen. Ob der Untergang plötzlich eintritt oder die Folge eines langen Prozesses darstellt, ob er ausdrücklich geplant und gewollt ist, etwa in einem Krieg, oder ob er das Ergebnis eines misslungenen Experiments oder eines Unfalls bildet, spielt hier nur eine Nebenrolle.



Rémi Brague ist Professor emeritus für Philosophie an der Universität Paris I (Panthéon-Sorbonne) und an der Universität München.

► 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!



Rassismus wird in Deutschland als eine Thematik betrachtet, die sich ausschließlich auf Probleme der Immigration und Integration von Ausländern bezieht. Dabei muss die Rassismusproblematik, wie jüngste Studien zeigen, auch in Deutschland als ein konstitutives Problem von Kultur und Politik begriffen werden. Zwar sind viele Deutsche der Ansicht, dass Gleichheit und Freiheit aller Menschen in den liberalen Demokratien Europas weitestgehend eingelöst seien. Der Blick auf die alltägliche Realität offenbart jedoch ein anderes Bild. Das **fiph** wird deshalb in den kommenden zwei Jahren in Kooperation mit dem Center for Engaged Research and Collaborative Learning an der Rice University ein Forschungsprojekt zum Thema „Philosophy of Race and Otherness“ durchführen. Startschuss für das Projekt war eine internationale wissenschaftliche Tagung, die im Oktober 2012 am **fiph** stattfand.

In Kooperation mit dem Institut für Sozialstrategie in Berlin und dem Weltethos-Institut in Tübingen organisierte das **fiph** im Februar eine Tagung, die sich mit der Notwendigkeit einer Wirtschaftsanthropologie befasste. Die Leitfrage lautete: „Wer ist der Mensch, wenn er wirtschaftet?“. Diskutiert wurden einerseits die wichtigsten Kritikpunkte am Modell des homo oeconomicus und seiner Verwendung in den Wirtschaftswissenschaften. Zum anderen ging es um die Frage, welchen theoretischen und praktischen Bedarf bereits bestehende oder noch zu bestimmende alternative Menschenbilder der Ökonomie adressieren.

Das Kolloquium Junge Religionsphilosophie, das alljährlich in Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und der Katholischen Akademie in Berlin veranstaltet wird, widmete sich dieses Mal dem Thema „Gott oder Natur“. Im Zentrum stand die Philosophie von Spinoza. Eröffnet wurde das interdisziplinäre Kolloquium mit einem Vortrag von PD Dr. Martin Saar zum Thema „Streit der Autoritäten: Spinoza über Gott, Natur und Wissen“.

Seit 2012 ist das **fiph** überdies Mitglied der Projektstrategiegruppe „Klimaneutraler Alltag“, der im Rahmen des vom Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und

Reaktorsicherheit geförderten Masterplans Hannover 2050 „100% für Klimaschutz“ die Aufgabe zukommt, Kreativwerkstätten und einen Bürger/innendialog zu initiieren.

Den inhaltlichen Schwerpunkt dieses Journals bildet das Thema Philosophie in Afrika. Anke Graneß stellt in ihrem Überblicksartikel die Philosophie im subsaharischen Afrika vor. Sie betont dabei die Vielfalt von Sprachen und Kulturen, der eine Vielfalt von philosophischen Ansätzen korrespondiert. Besondere Aufmerksamkeit widmet sie den Ansätzen einer „begrifflichen Dekolonisierung“ und der Debatte um die sogenannte Ethnophilosophie. Eine von Graneß zusammengestellte Liste mit wichtiger Literatur zur Philosophie in Afrika finden Sie auf S. 8. Elias K. Bongmba lotet aus, welche Möglichkeiten die Orientierung am afrikanischen Begriff *ubuntu*, der durchaus Analogien zum europäischen Personbegriff aufweist, für die Ethik bietet. Elisio Macamo geht der Frage nach, ob es eine spezifisch afrikanische Moderne gibt. Diese Frage könne nur dann beantwortet werden, wenn man die Erfahrungen untersuche, die Afrikaner mit dem gemacht haben, was ihnen als europäische Moderne vorgesetzt wurde und präsentiert wird.

Aus dem Vorstand gibt es Neues zu berichten: Wir freuen uns sehr, Ihnen heute mitteilen zu dürfen, dass Birgit Recki, Professorin für Philosophie an der Universität Hamburg, als Mitglied in den Vorstand des **fiph** berufen wurde. Schwerpunkte ihrer Forschungen sind Ethik, Ästhetik und Kulturphilosophie. Im **fiph** hat es noch eine personelle Änderung gegeben: Markus Güttler hat aufgrund der starken Inanspruchnahme durch die Sanierung des Hildesheimer Doms das Amt der Geschäftsführung des **fiph** niederlegen müssen. Er hat das Institut mit starkem persönlichen Engagement und mit sehr großer Kompetenz unterstützt. Dafür sind ihm sowohl der Vorstand als auch alle Mitarbeiter/innen des **fiph** sehr dankbar. Gleichzeitig freuen wir uns darüber, dass nun Anna Maria Hauk diese Aufgabe übernommen hat.

Eike Bohlken / Jürgen Manemann

► Fortsetzung von S. 1

Für das Überleben der menschlichen Gattung konnte man sich in den traditionellen Gesellschaften auf den biologischen Instinkt verlassen. In dieselbe Richtung wie der Trieb wirkte auch der soziale Druck. Beide arbeiteten zugunsten einer stabilen Ehe und einer Familie, in der die jüngere Generation für das Wohl ihrer der Arbeit nicht mehr fähigen Eltern sorgen sollte. Jetzt ist das kaum mehr möglich. In den industriellen, freiheitlichen Ländern und überall in den gebildeten Schichten der Welt besteht die Möglichkeit, frei über das Überleben der Menschheit zu entscheiden.

So setzt die Fortsetzung der menschlichen Abenteuer heute einen mehr oder weniger bewussten und ausdrücklichen Willen voraus. Das, was nach dem zum Volksdogma erhobenen vereinfachten Darwinismus das Ergebnis des Zusammenspiels blinder Mächte darstellt, die das Überleben des Lebensfähigsten durch natürliche Auslese hervorbringen sollen, ist jetzt dazu verpflichtet, bewusst und willentlich weiter ins Dasein zu rufen.

Nun lohnt es sich, zu fragen, ob dieser Wille zum Überleben überhaupt gerechtfertigt werden kann. Dass das Dasein der Spezies „Mensch“ einen wünschenswerten Zweck darstellt, war bis jetzt ein Selbstverständliches, das man nicht zu hinterfragen, ja nicht einmal zur Sprache bringen brauchte. Heutzutage ist dagegen die Legitimität des Menschlichen ins Fadenkreuz geraten. Früher erschien der Mensch als von den übrigen Lebewesen radikal verschieden, als ihnen überlegen, als Krone der Schöpfung, als Gipfel, wenn nicht Endzweck der Leiter der Geschöpfe (Bibel, Renaissance), später endlich als dasjenige Wesen, dem es obliegt, die Natur zu erobern und zu beherrschen (Francis Bacon, Descartes).

Heute gilt er auch und eher als das Lebewesen, das das Dasein der übrigen Spezies, ja vielleicht das Leben auf der ganzen Erdoberfläche am meisten gefährdet. Der Mensch sei ein „Allesfresser“ (*pamphagos*), so schon bei Plutarch, ja „das Untier“ (Ulrich Horstmann). Er verdiene, zu verschwinden, damit die Erde ihre schöpferischen Kräfte wieder frei entfalten kann (der junge Flaubert, D. H. Lawrence, manche Strömungen der sogenannten *deep ecology*).

Alte Fragen gnostischer Färbung, die schon Schopenhauer wieder aufgenommen hatte, drängen sich dabei erneut ins Zentrum. Im Sog dieser Fragen kommen auch uralte vorabrahamitische Formen der Religiosität, in denen Gaia, die Göttin Erde, als „großer Fetisch“ (Auguste Comte) nach menschlichem Opferblut lechzt, wieder zum Vorschein. Manche Autoren bezweifeln sogar die Rechtmäßigkeit der Fortpflanzung, auch im Interesse der Nachkommenschaft: Sind wir befugt, Wesen ohne ihre Einwilligung ins Leben zu rufen, wenn wir nicht dafür bürgen können, dass sie glücklich sein werden (obwohl wir alles dafür tun sollen, damit sie ein gelungenes Leben führen), wohingegen wir denjenigen nichts Böses antun, die ungeboren bleiben? (D. Benatar).

So müssen wir fragen: Inwiefern und in welchem Sinn ist das Dasein des Menschen *gut*? Welchen Begriff des Guten brauchen wir, um eine mögliche Bejahung des Menschen zu begründen? Dafür greifen die verwässerten Versionen des Guten, unter denen wir im Alltag leben, wie der *fun*, das *cool*, das *O.K.* usw. offenkundig viel zu kurz.

Aber auch moralische Begriffe, selbst die erhabensten, sind hier unzureichend: Zwar erlauben sie uns, unsere Handlungen zu be-

werten und ihnen die Richtschnur zu geben. Sie verlieren aber dort ihre Überzeugungskraft, wo von der Rechtfertigung nicht des Tun und Lassens, sondern des *Seins* die Rede ist. Kant hatte eine Ethik entworfen, in der das Gesetz, und nicht mehr das Gute als Prinzip der Moral gelten durfte. Es diente nur zur Vervollkommnung des pflichtgemäßen moralischen Handelns, indem es Verdienst und Glück in Einklang bringt. So hatte Kant die Ethik von ihrer jahrhundertelangen Bindung an das Gute losgelöst. Symmetrisch heißt es jetzt, das Gute von seiner Verengung in die Ethik zu befreien, um ihm seine metaphysische Breite wiederzugeben.

Das Gute, das hier auf dem Spiel steht, kann unmöglich ein „schwaches“ Gutes im Sinne des *pensiero debole* (Gianni Vattimo) sein, das auf jeden Anspruch auf Wahrheit bzw. letzte Begründung verzichtet. Vielmehr muss es sich in seiner stärkstmöglichen Fassung präsentieren und auswirken. Das Bedürfnis nach Gründen, das den Menschen als das „metaphysische Tier“ (Schopenhauer) auszeichnet, kann unmöglich ausbleiben, wo das, was begründet werden soll, nichts geringeres ist als dessen Dasein.

Der Mensch kann unmöglich ein ausgewogenes Urteil über seinen eigenen Wert fällen, da er notwendig voreingenommen ist (Sartre). Wir sind sowieso Menschen, wir sind sowieso schon am Leben, „*nous sommes embarqués*“ (Pascal) und können nicht so tun, als stünden wir außerhalb unserer eigenen Menschlichkeit und unseres jetzigen Daseins.

Der moderne Atheismus ist darauf aus, den Menschen auf sich selbst zu stellen, ihn „autonom“ zu machen. Ohne einen außermenschlichen Stützpunkt, ohne ein Archimedisches *pou stan* können wir aber die Legitimität des Menschlichen nicht begründen. Der Atheismus, der darauf pocht, auf so einen nicht-menschlichen Bezugspunkt Verzicht zu leisten, erweist sich als nicht imstande, überzeugende Gründe zugunsten der Existenz des Menschen anzugeben. In zwei Fällen kann man dies noch in Kauf nehmen; nämlich erstens solange man versucht, lediglich die Sachverhalte innerhalb der Welt zu beschreiben und deren Gesetze durch mathematische Gleichungen zu formulieren, ohne auf die „Hypothese Gott“ (Laplace), erst recht nicht auf den „Lückenbüßergott“ (Bonhoeffer) zu rekurrieren. Der Verzicht auf einen nicht-menschlichen Bezugspunkt kann auch dann noch durchgehen, wenn man plant, das friedliche Zusammensein der Menschen zu organisieren, ohne auf Transzendentes zu schielen, wie in unseren neuzeitlichen, nach den Religionskriegen entstandenen „säkularisierten“ Gesellschaften. In beiden Fällen ist ein methodologischer, nicht militanter Atheismus annehmbar, ja vielleicht sogar wünschenswert.

Wenn dagegen der Atheismus zum ersten Prinzip der Weltdeutung und zur obersten Regel des menschlichen Benehmens erhoben wird, bringt er unerwünschte Folgen mit sich. Seine immanente Logik mündet, wenn nicht in den gewaltsamen Tod der Gattung, doch in deren friedliches Aussterben, so Rousseau in seinem Vergleich von Fanatismus und Atheismus.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die Gedanken des Zusammenfallens des Seienden und des Guten, ja der Abhängigkeit des Seienden von dem Guten eine neue Relevanz. Beide sind in der Antike verwurzelt und kommen bei Platon und Aristoteles, dann in Augustinus mit voller Klarheit zum Ausdruck. In der mittelalterlichen Lehre der Konvertibilität der transzendentalen Eigenschaften des Seins (*ens et bonum convertuntur*) wurde diese Koinzidenz thematisiert. Früher noch liefert der erste Schöpfungsbericht am Anfang des Buchs Genesis mit der

göttlichen Bejahung des Geschaffenen als „sehr gut“ (*tov me'od*) ein plastisches Modell der Überlegenheit des Guten. Ebenfalls, aber diesmal begrifflich, bringt dies der Platonische Gedanke des Überragens (*epekeina*) des Guten gegenüber dem Seienden zur Sprache.

Man könnte sich leicht einbilden, und manche soziologische Umfragen versuchen, uns das weiszumachen, dass der Atheismus derzeit einen Triumphzug durch ganz Europa feiere, ferner, dass er sich mit einer gewissen Verspätung vom „Kopf“ der Welt bis auf den ganzen Planeten erstrecken solle. Gedanklich ist er aber gescheitert, weil es ihm nicht gelingt, das Dasein des Menschen, „wie er geht und steht“ (Marx), zu begründen. Deswegen träumt er unter anderem von einer Ablösung des Menschen durch ein ihm überlegen Wesen, das fähig wäre, eine völlig gottreine Welt zu ertragen (Nietzsche). Es ist an der Zeit, die Bilanz dieses Scheiterns zu ziehen.

MEISTERKURS

Die Konkretheit des Metaphysischen. Sein und Gutes als unentbehrliche Fragen

Philosophischer Meisterkurs mit Prof. Dr. Rémi Brague vom 23. bis 27. September 2013 an der Katholischen Akademie in Berlin.

Der Meister:

Rémi Brague, geb. 1947, ist Professor emeritus für Philosophie an den Universitäten Paris I (Panthéon-Sorbonne) und München. Er lehrte als Gastprofessor im State College (Pa), in Lausanne, Boston, Mailand, Pamplona, Louvain-la-Neuve. Seine Arbeitsschwerpunkte sind griechische Philosophie (Platon, Aristoteles), mittelalterliche Philosophie arabischer und hebräischer Sprache sowie Themen der Kulturphilosophie und der Ideengeschichte *longue durée*.

Veröffentlichungen in Auswahl:

In dt. Übers.: *Die Weisheit der Welt* (2005), *Europa, seine Kultur, seine Barbarei* (2012).

In engl. Übers.: *The Law of God* (2007), *The Legend of the Middle Ages* (2009), *On the God of the Christians and on One or Two Others* (2013). Nur auf Frz.: *Les Ancres dans le ciel* (2011), *Le Propre de l'homme* (2013).

Das Thema:

Die Metaphysik hat lange als abstrakt und „lebensfern“ gegolten. Die Fortschritte der Naturwissenschaften und vor allem der Technologien zwingen uns jedoch heute zu einer Fragestellung, die letztendlich metaphysischer Natur ist. Wir verfügen nämlich immer mehr über die Mittel, unser Dasein so radikal zu gestalten, dass seine Fortdauer nicht mehr durch die Natur verbürgt ist. Kernwaffen, Umweltverschmutzung und Verhütungsmittel liefern uns Werkzeuge in die Hand, die ein Auslöschen der gesamten Menschheit denkbar, ja machbar werden lassen. Das Überleben der menschlichen Gattung erfordert demgegenüber einen ausdrücklichen Willen. So müssen wir fragen, ob dieser Überlebenswille überhaupt gerechtfertigt werden kann.

Die Legitimität des Menschen ist heutzutage erneut ins Fadenkreuz geraten. Er erscheint nicht mehr als die Krone der Schöpfung, als Gipfel, wenn nicht Endzweck der Evolution. Vielmehr gilt er auch und eher als das Lebewesen, das das Dasein der übrigen Spezies, ja vielleicht das Leben in seiner Gesamtheit am meisten gefährdet. Alte Fragen der Gnosis, die schon Schopenhauer wiederaufgenommen hatte, rücken damit erneut ins Zentrum.

In welchem Sinn ist das Dasein des Menschen gut? Welchen Begriff des Guten brauchen wir, um eine mögliche Bejahung des Menschen zu begründen? Moralische Begriffe erlauben uns, unsere Handlungen zu bewerten. Sie greifen aber zu kurz, wo von der Rechtfertigung nicht des Tuns, sondern des Seins die Rede ist. Das Gute, um das es hier geht, kann unmöglich ein „schwaches“ sein, sondern soll in seiner stärksten Fassung herausgearbeitet werden.

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

Gäste am fiph



Katharina von Kellenbach und Anthony Pinn aus den USA waren Anfang 2013 für kurze Forschungsaufenthalte am fiph zu Gast.

In der Zeit vom 07. bis 11.01.2013 hat Katharina von Kellenbach, Professorin für Religious Studies und bis vor Kurzem Chair of the Department of Philosophy and Religious Studies am St. Mary's College of Maryland, am fiph ihre Arbeit zum Thema „The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Lives of Perpetrators“ zur Diskussion gestellt. Ebenso hielt sich Anthony Pinn, Direktor des Center for Engaged Research and Collaborative Learning an der Rice University, vom 21. bis 27.02.2013 am Institut auf, um mit Mitgliedern des fiph und des Humanistischen Verbands über die Zukunft des Humanismus zu diskutieren. In diesem Zusammenhang stellte er sein Konzept eines nicht-theistischen Humanismus vor, das er gegen den atheistischen Humanismus Richard Dawkins' in Stellung bringt.

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Nikolaus Knoepffler

ist Professor für Angewandte Ethik an der Universität Jena und Leiter des dortigen Ethikzentrums.

fiph: Sehr geehrter Herr Knoepffler! Sie haben in Jena das fakultätsübergreifende Ethikzentrum gegründet, das 2012 sein zehnjähriges Bestehen feierte. Welche waren aus Ihrer Sicht die wichtigsten und erkenntnisreichsten Projekte?

Zu den wertvollsten Projekten gehören die durch die Universität verstetigte BMBF-Nachwuchsgruppe zur Würde in der Gentechnologie, das DFG-Graduiertenkolleg zu Menschenwürde und Menschenrechten, das Hans Joas und ich leiteten, sowie das mit diesem verbundene Projekt der VW-Stiftung „Würde ist nicht dignitas“, das mein Kollege Peter Kunzmann eingeworben hatte. Diese drei Projekte, die derzeit vor ihrem Abschluss stehen, haben deutlich werden lassen, dass der deutsche Begriff ‚Würde‘ nicht einfach in andere Sprachen übersetzbar ist. Im Deutschen kann auch von der „Würde der Kreatur“ gesprochen werden, was sich im Polnischen, aber auch im Französischen verbietet. Für mich selbst bestand wohl die wichtigste Erkenntnis darin, durch die Zusammenarbeit mit Hans Joas zu begreifen, dass der moderne politische Menschenwürdebegriff eine echte Innovation darstellt, weil hier Würde erstmals ausschließlich mit Rechten, nicht mit Pflichten konnotiert ist. Sehr spannend sind für mich auch die Erkenntnisse meines Mitarbeiters Dirk Preuß zur Pietät im Umgang mit Verstorbenen. Abgeschlossen werden konnte zudem ein Projekt zum Lebensanfang, in dem ich mich mit der Instruktion der Glaubenskongregation „Dignitas Personae“ auseinandergesetzt habe. Die Überlegungen sind bei Herder in den *Quaestiones Disputatae* erschienen. Mein theologischer Vorstandskollege im Ethikzentrum, Martin Leiner, hat gerade mit Hilfe meines amerikanischen Mitarbeiters Martin O'Malley ein DFG-Projekt eingeworben, in dem es um den Konflikt zwischen Israel und Palästina und um Wege der Versöhnung geht.

fiph: Wie soll die Arbeit des Ethikzentrums in den nächsten Jahren fortgeführt werden?

Neben dem Thema Konflikt und Versöhnung vertiefen wir derzeit den Schwerpunkt zur Würde in drei Richtungen: Peter Kunzmann in Richtung tierethischer Fragen, ich selbst in Richtung auf Fragestellungen am Lebensende, insbesondere der postmortalen

Organgabe, sowie im Blick auf das Spannungsfeld von Selbstbestimmung und Autoritätsansprüchen.

fiph: Sie haben 2010 in ihrem Buch „Angewandte Ethik“ eine anspruchsvolle systematische Grundlegung der Angewandten Ethik vorgelegt, die bis zur Menschenwürde und den Menschenrechten hinaufreicht. Wie würden Sie das Verhältnis von Allgemeiner und Angewandter Ethik skizzieren?

In Anlehnung an Kant würde ich sagen: Allgemeine Ethik ohne Angewandte Ethik wäre leer, weil ihr die konkrete Bedeutung fehlte, Angewandte Ethik ohne Allgemeine Ethik wäre blind, weil ihr die theoretische Fundierung abgehen würde.

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

Bei aller Wertschätzung beispielsweise phänomenologischer und diskursorientierter Zugänge scheint mir doch die analytische Philosophie – breit verstanden – die derzeit wichtigste Strömung in der Philosophie zu sein. Allerdings überrascht mich beim Studium mancher Beiträge doch eine gewisse Geschichtsvergessenheit. Deshalb würde ich mir wünschen, dass den systematischen Anregungen, die sich in der Tradition finden lassen, in der analytischen Philosophie ein größeres Gewicht beigemessen wird.

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

Ich würde mir ein Ringen um eine *Philosophie der Freiheit* wünschen, denn es fällt auf, dass zumindest bei uns immer mehr derjenige begründungspflichtig wird, der etwas erforschen will, nicht derjenige, der das Verbot einer Forschung verlangt. Grundsätzlich wichtig wäre auch eine *Philosophie der Autorität*, in der das Spannungsverhältnis zwischen Selbstbestimmung und Gehorsam gegenüber Autoritäten wie beispielsweise dem geltenden Recht oder gegenüber Autoritätspersonen wie dem Papst thematisiert wird.

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

Wenn wir die Antworten auf die großen Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ansehen, so sind wir nicht wirklich weiter als Platon. Wenn wir dagegen begriffliche Sauberkeit, die Stringenz und Konsistenz von Argumenten in den Blick nehmen, so hat die Philosophie echte Fortschritte gemacht. Auch wird niemand nach Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* einen naiven Realismus vertreten können.

fiph: Haben Sie gegenwärtig Lieblingsphilosophen/-innen, deren Werke Sie besonders gern lesen?

Mich fasziniert immer wieder die argumentative Schärfe, die ich in den Werken von Thomas und Kant finde, aber auch bei einem heutigen Denker wie Simon Blackburn. Dennoch muss ich zugeben, dass mich Texte Heideggers und Whiteheads philosophisch am meisten zum Weiterdenken anregen.

Die Fragen stellte Eike Bohlken.

Philosophie im subsaharischen Afrika



Anke Graneß ist promovierte Philosophin, Lektorin an der Universität Wien und leitet die Redaktion der Zeitschrift „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“.

Afrika ist der zweitgrößte Kontinent der Erde. Seine kulturelle, ethnische, sprachliche und religiöse Pluralität sucht ihresgleichen. Neben den beiden großen Religionen Islam und Christentum gibt es eine Vielzahl an traditionellen Religionen und damit verbundenen Wert- und Normvorstellungen. Diese (oft vergessenen) Fakten sollen verdeutlichen, dass wir, wenn wir uns dieser Region zuwenden, eine große Pluralität an philosophischen Traditionen erwarten sollten – und nicht eine einzige, unwandelbare afrikanische Philosophie.

Philosophie im subsaharischen Afrika wird heute häufig wie folgt systematisiert: a) chronologisch, b) nach den drei großen kolonialen Sprachgebieten: anglophone, frankophone und portugiesischsprachige Gebiete, c) durch sechs Strömungen der Gegenwartsphilosophie, nämlich professionelle Philosophie, Ethnophilosophie, national-ideologische Philosophie (afrikanischer Sozialismus), Weisheitsphilosophie, hermeneutische Philosophie, literarische Philosophie (vgl. Odera Oruka: *Trends in Contemporary African Philosophy and Sage Philosophy*), d) durch eine Einteilung nach Themen (z.B. Geschichte der Philosophie, Logik und Epistemologie, Religionsphilosophie, Ethik, Ästhetik etc. (vgl. Wiredu: *A Companion to African Philosophy*).

Eine Besonderheit der subsaharischen Region ist, dass es in einigen Teilen über Jahrhunderte kaum Aufzeichnungen oder andere materielle Relikte gibt, die uns gewöhnlich zur *Re-Konstruktion* von Geschichte und Traditionen dienen, sondern dass eine orale Traditionsvermittlung üblich war. Philosophen/innen aus Afrika können somit nicht auf eine jahrtausendealte, gut dokumentierte Philosophiegeschichte zurückgreifen wie in Europa, Arabien oder Asien.

Der Beginn der Philosophie in Afrika wird von einigen Autoren bereits im alten Ägypten angesetzt. Als erste Philosophen gelten dann Imhotep (ca. 2700 v. Chr.) oder Ptahhotep (ca. 2388-2356 v. Chr., Verfasser von 37 Lebensmaximen, die als älteste vollständig erhaltene Weisheitslehre betrachtet werden). Über einige frühchristliche Denker im Norden Afrikas lassen sich Spuren bis ins alte Äthiopien verfolgen, wo durch das koptische Christentum (seit ca. 340 unserer Zeitrechnung) Dokumente erhalten geblieben sind.

Nicht vergessen darf man zudem die arabisch-islamische Philosophie. Der Islam ist seit dem 11. Jahrhundert ein integraler Bestandteil der Kultur und politischen Organisation, sowohl in West- als auch in Ostafrika. Oft wird „Schwarzafrika“ allerdings als ein von traditionellen animistischen Religionen und kleinen Dorfgemeinschaften mit einem geringen Grad an sozialer Organisation geprägter Kontinent ohne Schriftkultur dargestellt. Dieses Bild ist das Ergebnis eines verfälschenden Prozesses der Enthistorisierung, Entpolitisierung und Entislamisierung. Einige Manuskripte in den Bibliotheken Timbuktus gehören genauso zur Geschichte der Philosophie im subsaharischen Afrika wie der islamische Gelehrte Ahmad Baba (1556-1627) oder die Swahili-

Gelehrten an der Ostküste. Eine heute noch wenig analysierte Quelle bildet die sogenannte Ajami-Literatur, eine Verschriftlichung afrikanischer Sprachen wie Wolof oder Haussa auf der Grundlage des arabischen Alphabets noch vor der europäischen Kolonisierung.

Die vollständige Kolonisierung des afrikanischen Kontinents im 19. Jahrhundert führte zu einem Bruch in der selbstbestimmten Entwicklung des Denkens. Kolonialismus bedeutet das Infragestellen, die Beeinträchtigung oder gar Zerstörung historisch gewachsener kultureller und religiöser Werte, Regeln, Institutionen und Traditionen durch das Kapten der sozialen Wurzeln einer Kultur sowie den Versuch des Kolonisators, dem Unterworfenen seine eigenen, als höherwertig betrachteten, kulturellen Errungenschaften aufzuzwingen. Auf die kulturelle und psychologische Dimension der Kolonisierung hat Frantz Fanon (1925-1961) in seinen brillanten Analysen aus der Perspektive der Unterdrückten früh hingewiesen. Fanons Werke gehören mit zum Ausgangspunkt der modernen afrikanischen Philosophien.

Das Aufzwingen der Sprache des Kolonisators, die Abwertung der eigenen Kultur, das Verwehren der Anerkennung als ebenbürtige Mitmenschen, das Heranziehen „wissenschaftlicher“ Beweise rassistischer Minderwertigkeit (in diesem Zusammenhang haben auch Kant, z.B. mit seiner *Physischen Geographie*, und Hegel mit seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* eine unrühmliche Rolle gespielt) – all dies sind prägende Grunderfahrungen der Philosophie im Afrika des 20. Jahrhunderts. Ein Ansetzen jenseits dieser Themen war schlicht unmöglich, denn die umrissene Problemlage prägte die Lebenswelt der Philosophen/innen grundlegend. So ist es nicht verwunderlich, dass in der nachkolonialen Phase zunächst Fragen der Selbstvergewisserung im Zentrum standen. Die Frage „Was ist afrikanische Philosophie?“ bzw. „Was ist das Afrikanische an der afrikanischen Philosophie?“ bestimmte bis in die 1990er Jahre hinein die Auseinandersetzung zwischen Ethnophilosophen und professionellen Philosophen. Ethnophilosophie – ebenso die ältere philosophisch-literarische Strömung der Négritude – ist dadurch gekennzeichnet, dass sie dem Vorurteil, philosophisches Denken sei im traditionellen Afrika nicht möglich gewesen, die These von der völligen Andersartigkeit „afrikanischen Denkens“ entgegensetzt. Diese These hat ihren Ursprung auch im Buch des belgischen Missionars Placide Tempels *La philosophie bantou* (1945). Während es seit Kant und Hegel üblich geworden war, Afrikanern die Fähigkeit zum Philosophieren rundweg abzuspüren, behauptete Tempels explizit, dass Afrikaner im Besitz einer Philosophie seien, die er anhand von sprachlichen Strukturen und Sprichwörtern zu rekonstruieren suchte. Allerdings stellte er fest, dass die Philosophie der Bantu nicht von sich aus zur Sprache komme, sondern dazu des Zusammentreffens mit der europäischen Philosophie bedürfe. Paradoxerweise wurde Tempels' Ansatz trotz dieser paternalistischen Implikationen

zum Ausgangspunkt vieler Versuche, afrikanische Philosophie anhand von traditionellen Denksystemen, Religionen, sprachlichen Besonderheiten oder Sprichwörtern zu rekonstruieren (vgl. etwa Alexis Kagamé, John S. Mbiti). Die so entworfenen „Philosophien“ der Bantu oder Dogon sind grundsätzlich eine Art kollektiver Philosophie. Die „wesenhafte Andersartigkeit“ des Afrikaners wird dabei oft auf einer ontologischen Ebene fixiert und afrikanische Philosophie an ein bestimmtes „Wesen“ der „afrikanischen Vernunft“ gebunden.

Dieser Ansatz wurde von den sogenannten professionellen Philosophen grundsätzlich in Frage gestellt, einer Strömung, der jene Denker zugeordnet werden, die den universalen Charakter der Philosophie, insbesondere der philosophischen Methode kritischer Reflexion und logischer Argumentation, betonen und ihre Kontextabhängigkeit als untergeordnet betrachten. Zu den wichtigsten Vertretern gehören Marcien Towa (Kamerun), Peter Bodunrin (Nigeria), Paulin Hountondji (Benin), Kwasi Wiredu (Ghana) und Henry Odera Oruka (Kenia). Sie weisen darauf hin, dass Ethnophilosophen den europäisch-eindimensionalen Blick auf den afrikanischen Kontinent unkritisch übernehmen und zur Betrachtungsnorm erheben. Sie kritisieren die Ethnophilosophie als Ethnologie, die bei einer unkritischen Beschreibung von Weltanschauungen stehen bleibe. Philosophie sei jedoch mehr als Weltanschauung und immer an Individuen gebunden. Aus diesem Grund stehen im Zentrum der Weisheitsphilosophie von Odera Oruka Interviews mit *einzelnen* Denkern aus traditionellen Gemeinschaften.

Zudem zementiere die Ethnophilosophie überkommene vorkoloniale Werte und Denktraditionen, deren Beschreibungen nicht gesichert seien. Schließlich wird darauf verwiesen, dass Konzepte, die die Weltanschauung, Religion oder moralischen Vorstellungen eines Volkes oder einer bestimmten Volksgruppe innerhalb der sehr heterogenen afrikanischen Nationen zu der afrikanischen Norm erheben, sich leicht politisch und ideologisch missbrauchen lassen, um Vetterwirtschaft und selbst Diktaturen als „afrikanische Form der Demokratie“ zu tarnen. Insofern könne diese Art des Philosophierens keine Wege zur Veränderung bestehender Verhältnisse aufzeigen. Dies sei aber die wichtigste Aufgabe der Philosophie, so Odera Oruka.

Im Gegenzug wurde den professionellen Philosophen von den Vertretern der Ethnophilosophie eine „Verwestlichung“ ihres Denkens unterstellt. Sie würden einem europäischen Wissenschaftsideal nachzueifern, das an Rationalität und Schriftlichkeit gebunden sei und die oralen Traditionen ausschließe. Angelpunkt dieser Debatte war letztlich die Frage nach der Universalität von Philosophie einerseits und der Art und Weise ihrer kulturellen Gebundenheit andererseits.

Ein Hauptproblem der modernen afrikanischen Philosophie ergibt sich bereits aus der Bildungsgeschichte der einzelnen Philosophen/innen selbst: Bis weit in die 1960er Jahre wurden sie an europäischen oder amerikanischen Universitäten ausgebildet. Die Gründung eigener Philosophiedepartments erfolgte zuerst an der Universität Addis Ababa (Äthiopien) im Jahr 1961, an der Universität Lagos (Nigeria) 1966, an den meisten anderen Universitäten jedoch erst in den 1980er Jahren. Zuvor war ein Studium der Philosophie im subsaharischen Afrika selbst, insbesondere die Promotion im Fach, schlicht nicht möglich. Alle Universitäten sind an westlichen Bildungssystemen orientiert und lehren in den ehemaligen Kolonialsprachen. Die Lehrpläne sind oft ein Spiegelbild der euro-amerikanischen akademischen Philosophie – ein Umstand, der oft kritisch reflektiert wird.

Der kongolesische Philosoph Valentin Y. Mudimbe konstatiert in seinem Buch *The Invention of Africa* (1988), dass die Aufzeichnung

und Auswertung des oralen Erbes zunächst durch Missionare und westliche Ethnologen erfolgte, deren Arbeiten noch heute als „Primärquellen“ benutzt werden. So können afrikanische Traditionen aber nur gebrochen durch einen westlichen Blick übermittelt werden. Die Rekonstruktion vorkolonialer Traditionen müsse den „epistemischen Bruch“, in dem sich die heute arbeitenden Wissenschaftler/innen befinden, daher zumindest mit reflektieren und den perspektivisch bedingten *Konstruktions*charakter einer solchen Rekonstruktion deutlich machen. Mudimbe fordert, dass afrikanische Intellektuelle aus dem Schatten des Westens heraustreten müssen, um ihre eigenen Wissensstrukturen, ihre eigenen erkenntnistheoretischen Strukturen und Werte zu erforschen und zur Grundlage ihrer Selbstrepräsentation zu machen.

Der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu fordert eine begriffliche Dekolonisierung (conceptual decolonization). Die aufgezwungenen Strukturen (insbesondere die Sprache) führen dazu, dass die Wahrnehmung der Welt durch eine fremde kulturelle Perspektive geprägt wird. Sprachen sind Träger besonderer grammatikalischer, aber auch epistemologischer Strukturen, die die Wahrnehmung vorstrukturieren. Anhand seiner Muttersprache Twi zeigt Wiredu, dass diese bestimmte Vorstellungen enthält, die sich z.B. ins Englische nicht oder nur mittels weitreichender Umschreibungen übersetzen lassen – und umgekehrt. Das Descart'sche „Ich denke, also bin ich“ ergibt z.B. im Twi keinen Sinn, denn das Verb „sein“ kann hier grammatikalisch nicht alleine stehen, sondern muss einem Ort oder einem Adjektiv zugeordnet werden. Im Twi würde der Satz zwangsläufig die Frage aufwerfen: „Was bin ich? Wo bin ich?“ – und damit den Descart'schen Bedeutungsgehalt verlieren. Deshalb ruft auch Wiredu afrikanische Philosophen/innen auf, grundlegende philosophische Begriffe wie Sein, Wahrheit oder Gott in ihren eigenen Sprachen zu durchdenken.

Dem folgt die nigerianische feministische Theoretikerin Oyeronke Oyewumi. In ihrem Buch *The Invention of Women* (1997) beschreibt sie die Gefahr des Bedeutungsverlustes beim Übersetzen und dessen soziale Auswirkungen. Sie vertritt die These, dass Genderbestimmungen typisch westliche Diskurse sind. Im Yoruba, ihrer Muttersprache, gebe es keine geschlechtsspezifischen Kategorien. Hier ist nicht der Körper die Grundlage sozialer Rollen und Kategorien, sondern die Hierarchie des Alters. Durch die Übersetzung geschlechtsneutraler Kategorien mit dem englischen „he“ wurde oft die Vorstellung vermittelt, dass die Götterwelt der Yoruba männlich dominiert oder Hexen ausschließlich weiblich seien. Dies verzerre nicht nur die Kosmologie und die vorliegenden Textgrundlagen, sondern auch den Blick auf die soziale Rolle der Frauen.

Aufgrund der Vorarbeiten der genannten Denker/innen hat sich eine sehr eigenständige philosophische Tradition konstituiert, in deren Fokus die Vermittlung zwischen eigenen Strukturen und der Dynamik der Globalisierung steht. Konzepte zur Dekolonisierung des Bewusstseins gehören heute zu den fruchtbarsten Ansätzen afrikanischer Philosophie – gerade auch hinsichtlich interkultureller Anknüpfungspunkte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang Beiträge zur Postkolonialismustheorie (Achille Mbembe), zur Umweltethik (Workineh Kelbessa), zur Frage nach einer afrikanischen Moderne (Kwame Gyekye, Olufemi Taiwo) und nicht zuletzt der afrikanische Feminismus (Oyewumi, Nkiru Nzegwu), der hierzulande noch weitgehend unbekannt ist.

Lesetipp: Anke Graneß: *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*, Frankfurt a. M.: Campus 2011.

Philosophie in Afrika ist für viele immer noch ein unbekanntes Terrain.
Anke Graneß hat wichtige Literatur für Sie zusammengestellt.

Appiah, Kwame Anthony: *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York / Oxford: Oxford University Press 1992.

Diagne, Souleymane Bachir: „Toward an Intellectual History of West Africa: the Meaning of Timbuktu“; in: Shamil Jeppie / Souleymane Bachir Diagne: *The Meaning of Timbuktu*, Cape Town 2008.

Bernal, Martin: *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, London: Free Association Books 1987.

Diop, Cheikh Anta: *Nations Nègres et Cultures*, Paris: Présence Africaine 1956.

Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt: Syndikat 1980.

Ders.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt: Suhrkamp 2001.

Graneß, Anke / Kresse, Kai: *Sagacious Reasoning. H. Odera Orika in memoriam*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1997.

Gyekye, Kwame: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York: Oxford University Press 1997.

Hallen, Barry: *A Short History of African Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2. Aufl. 2009.

Hountondji, Paulin J.: *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität*, Berlin: Dietz 1993.

Irele, F. Abiola / Jeyifo, Biodun (Ed.): *The Oxford Encyclopedia of African Thought*, Oxford University Press 2010, zwei Bde.

Kresse, Kai: *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*, Edinburgh University Press 2007.

Lölke, Ulrich: *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt a. M.: IKO 2001.

Masolo, Dismas: *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington: Indiana University Press 1994.

Mudimbe, Valentin Y.: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press 1988.

Obenga, Théophile: *African Philosophy – The Pharaonic Period: 2780-330 BC*, Dakar: Per Ankh 2004.

Odera Orika, Henry: *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi: Shirikon Publishers 1990.

Ders.: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden: Brill 1990.

Oyeronke Oyewumi: *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press 1997.

Serequeberhan, Tsenay (Ed.): *African Philosophy: The Essential Readings*, New York: Paragon House 1991.

Sumner, Claude: *Ethiopian Philosophy*. Vol. 1. The Book of the Wise Philosophers. Vol. 2-3. The Treatise of Zara Ya`equo and of Walda Heywat. Vol. 4. The Life and Maxims of Skendes. Vol. 5. The Faisalgwos, Addis Ababa: Central Print Press 1974-1982.

Ders.: *The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man*, Wiesbaden: F. Steiner Verlag 1986.

Tempels, Placide: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg: Wolfgang Rothe Verlag 1956.

Towa, Marcien: *L'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé 1971.

Wiredu, Kwasi: *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington: Indiana University Press 1996.

Ders.: „The Need of Conceptual Decolonization in African Philosophy“, in: Olusegun Oladipo (Ed.): *Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays*, Ibadan/Nigeria 1995, S. 25-28.

Ders. (Ed.): *A Companion to African Philosophy*, Oxford et al.: Blackwell Publishing 2004.



DOMINIK HAMMERS BUCHEMPFEHLUNG

Krankheitstheorien



Dominik Hammer ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am fiph und betreut dort u. a. die Bibliothek.

Bei der Diagnose schwerer Krankheiten holen Patienten oft eine zweite Meinung ein. Zu unsicher erscheint ihnen angesichts weitreichender Konsequenzen das ärztliche Urteil. Als ebenso unsicher gilt in der medizinphilosophischen Debatte, ob Krankheiten existieren, welche Zustände nach welchen Kriterien als gesund oder krank kategorisiert werden können. Der Frage nach den Kriterien widmet sich der von Thomas Schramme herausgegebene Sammelband „Krankheitstheorien“. Während Schramme in seinem einleitenden Artikel eine Darstellung von Ontologie, Epistemologie und Axiologie der Krankheit vornimmt, schlägt Christopher Boorse vor, Gesundheit als statistisch normale biologische Funktionsfähigkeit zu fassen. Clouser, Culver und Gert führen den Begriff des Gebrechens („malady“) als Überbegriff etwa für Krankheit, Behinderung und Verletzung ein. Neben den genannten Autoren beschäftigen sich noch acht weitere Artikel mit den Themen Wissenschaftstheorie des Krankheitsbegriffes, positive Gesundheit und psychische Krankheit. Interessant ist das voraussetzungs-voll formulierte Buch besonders für Leser/innen, die sich mit medizinphilosophischen, medizinethischen oder biopolitischen Themenkomplexen beschäftigen. Ihnen werden Gesundheits- und Krankheitsbegriffe vorgeschlagen und hergeleitet, wobei die Autoren auch die Grenzen der eigenen Ansätze kritisch reflektieren. Das Buch liefert solides Hintergrundwissen und theoretisches Rüstzeug für die Debatte um die Bestimmung von Gesundheit und Krankheit.



Thomas Schramme (Hg.): *Krankheitstheorien*
Berlin: Suhrkamp 2012,
292 Seiten, 16 Euro.

fiph Ausblick

FORSCHUNGSPROJEKT

Philosophy of Race and Otherness

Das fiph hat mit der Rice University, Houston/Texas, ein gemeinsames Forschungsprojekt „Philosophy of Race and Otherness“ begonnen. Ziel des Projektes ist eine vergleichende Analyse der Diskurse über Philosophy of Race in den USA und der Diskurse über Anerkennungsphilosophien in Deutschland.

Rassismus wird in Deutschland als eine Thematik betrachtet, die sich ausschließlich auf Probleme der Immigration und Integration von „Ausländern“ bezieht. Dabei muss die Rassismusproblematik, wie jüngste Studien zeigen, auch in Deutschland als ein konstitutives Problem von Kultur und Politik begriffen werden. Viele Deutsche sind zwar der Ansicht, dass Gleichheit und Freiheit in den liberalen Demokratien Europas für alle Menschen weitestgehend eingelöst seien. Ein Blick auf die alltägliche Realität offenbart jedoch ein anderes Bild: Immigranten, insbesondere aus Afrika, erfahren alltäglich Rassismus. Diese Erfahrungen werden häufig unter Begriffe wie Ausländerfeindlichkeit oder Fremdenfeindlichkeit subsumiert. Ras-

sismus kommt in Deutschland in einem kulturalistischen Gewand daher. Türken, Araber, Asiaten, Roma, Afrikaner oder andere Nicht-Deutsche werden nicht als „Rassen“ titulierte, sondern als „Ausländer“ mit spezifischen kulturellen Identitäten. Dennoch lassen sich diese kulturellen Identifizierungen nicht vollständig vom Körper des Anderen trennen, der ja vielfach dunkelhäutig ist oder einfach anders aussieht. Das fiph wird deshalb in den kommenden zwei Jahren in Kooperation mit dem Center for Engaged Research and Collaborative Learning an der Rice University ein Forschungsprojekt zum Thema „Philosophy of Race and Otherness“ durchführen.

Startschuss für das Projekt war eine internationale wissenschaftliche Tagung, die im Oktober am fiph stattfand. Teilgenommen haben als Referenten Anthony Pinn (Rice University/USA), Caroline Levander (Rice University/Hannover), Franziska Martinsen (Universität Hildesheim), Yoko Arisaka (Universität Hildesheim), Jürgen Manemann (fiph), Juan Floyd-Thomas (Vanderbilt University/USA), Stacey Floyd-Thomas (Vanderbilt University/USA) und Martina Tißberger (Universität Oldenburg). Das Forschungsprojekt zielt darauf ab, den US-amerikanischen Diskurs über Philosophy of Race mit dem Diskurs über Anerkennungsphilosophie in Deutschland in Verbindung zu setzen, um daraus für beide Diskurse neue Potenziale zu entwickeln.



Die Teilnehmer/innen der ersten Tagung zum neuen Forschungsprojekt des fiph und der Rice University (von links nach rechts): Jürgen Manemann, Yoko Arisaka, Stacey Floyd-Thomas, Caroline Levander, Anthony Pinn, Franziska Martinsen, Juan Floyd-Thomas und Martina Tißberger.

LEKTÜREKURS MIT WOLFGANG GLEIXNER

Von April bis Juni 2013 führt Dr. Wolfgang Gleixner am fiph montags ein offenes Lektürekolloquium zu Schleiermachers „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ durch.

Schleiermacher, damals noch ein unbekannter Prediger, greift mit seiner Schrift *Über die Religion* in den sogenannten Atheismus-Streit (1798/99) zwischen Fichte und Jacobi ein. In Folge dieses Streites wird Fichte von seinem Jenaer Lehrstuhl abberufen. Trotz seiner Kritik an dessen Idealismus unterstützt Schleiermacher Fichte – gerade im Namen der Religion. Schleiermachers Schrift ist ein historisch bedeutendes Werk, interessiert in diesem Kolloquium aber vor allem aus systematischen Gründen: Sie soll dazu dienen, die berühmte Frage „Wie hältst Du es mit der Religion?“ näher zu bestimmen, in sie einzuführen, sie zu ordnen. *Über die Religion* kann ähnlich wie die Schriften Kierkegaards als eine Aufforderung gelesen werden, sich existenziell mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen. Das Heil der Welt – so Schleiermacher – könne nicht in Formeln und figurierenden Beweisen gefunden werden. Das Religiöse müsse als Denken und als Haltung von der Metaphysik und selbst von der Ethik abgegrenzt werden. Eine Religion zu haben, bedeute eine bestimmte existenzielle Gestalt(ung) eines Da-inder-Welt-Seins. Die Neuformatierung der Lebenswelt werde in den Tiefenzonen des Menschseins entschieden.

Termine: 15., 22. und 29. April
06., 13. und 27. Mai
03., 10., 17. und 24. Juni
11:15-12:45 Uhr

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

BUCHPRÄSENTATION

Wie wir gut zusammen leben



Jürgen Manemann spricht mit Eike Bohlken über sein neues Buch „Wie wir gut zusammen leben“.

Am 24. April um 19:30 Uhr wird fiph-Direktor Jürgen Manemann sein neues Buch „Wie wir gut zusammen leben – 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik“ am Institut präsentieren. Eike Bohlken stellte ihm vorab einige Fragen:

Seit Colin Crouchs Buch über die Postdemokratie reißt in intellektuellen Debatten die Klage über die Krise der Demokratie nicht ab. Was hat Sie dazu veranlasst, elf Thesen für eine Rückkehr zur Politik zu verfassen?

Selbstverständlich gibt es die Krise der Demokratie, die Crouch offenlegt. Wir sehen aber auch gegenstrebige Tendenzen: So erleben wir gegenwärtig auch eine Rückkehr zur Politik. Diese Rückkehr irritiert, hatte man sie doch nicht mehr für möglich gehalten. Man denke nur an die Debatten

über die Politikverdrossenheit. In der Gegenwart beginnt sich etwas zu ändern: Die überraschende Bürgerbewegung „Stuttgart 21“, der Erfolg der Piraten-Partei und die Occupy-Bewegung sind erste Anzeichen dafür, dass der Souverän, dass die Bürgerinnen und Bürger sich zurückmelden. Selbst wenn es sich hierbei um vorübergehende Erscheinungen handeln sollte, so ist das politische Signal, das von ihnen ausgegangen ist, nicht mehr zu leugnen.

Was bedeutet das für die Politik?

Aus Wahlbürgern werden Aktivbürger. Es gibt ein neues Interesse an Politik. Aber die Frage, die ich mir stelle, führt weiter: Gibt es auch eine neue Politik?

Wie könnte eine solche neue Politik aussehen?

Ich möchte mit meinem Buch zunächst einmal dazu anregen, sich innerhalb der genannten politischen Umbrüche auch mit neuen Ideen von Politik einzubringen.

Lässt sich das ausgehend von Ihren elf Thesen für ein besseres Zusammenleben konkretisieren?

Die Ethik der Politik zielt auf ein politisches Handeln, das dem guten Leben aller dienen soll, statt die Interessen einiger weniger zu vertreten. Zu den Grundprinzipien der Politik gehören Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Darüber hinaus bedarf es bestimmter Voraussetzungen und Fähigkeiten sowohl der Bürgerinnen und Bürger als auch der Politikerinnen und Politiker. Politik setzt beispielsweise die Fähigkeit voraus, zuhören zu können. Des Weiteren werden kulturelle Fragestellungen immer bedeutsamer für die

Frage, wie wir zusammen leben wollen. In gewisser Weise kann man sagen, dass Kultur zum neuen Namen für Politik avanciert. Eine neue Politik kann sich angesichts der Krisen, die die Gegenwart auszeichnen, nicht damit begnügen, Politik als Kunst des Möglichen zu verstehen. Politik – das ist immer auch die Kunst des Unmöglichen.

Sie unterscheiden durchgängig zwischen negativen Formen der Politik, etwa „Herrschaft“ oder Politik als (Macht-)Spiel, und einer idealen Form, die unter anderem durch Solidarität und den Glauben an den Wert der Vielfalt gekennzeichnet ist. Was unterscheidet dieses ideale Verständnis von einem frommen Wunschdenken?

Ich unterscheide zwischen verschiedenen Formen der Politik, etwa der Macht- und der Bürgerpolitik. Dabei stelle ich jedoch beide nicht einfach gegenüber, sondern verschränke sie dialektisch miteinander, und zwar so weit, dass auch die Bürgerpolitik als Machtpolitik verstanden wird. Als negative Form bezeichne ich lediglich eine Machtpolitik, die zur reinen Herrschaft verkommen ist. Meine Perspektiven entspringen nicht einem Wunschdenken, sondern dem, was der Politiker Josef Kaspar Bluntschli folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Alle Politik muß real sein. Alle Politik muss ideal sein. Beide Sätze sind wahr, wenn sie miteinander verbunden werden und sich wechselseitig ergänzen. Beide Sätze sind falsch, wenn sie einander ausschließen.“

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



NEUERSCHEINUNG

Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik

Es mehren sich die Anzeichen dafür, dass sich Bürgerinnen und Bürger kritisch auf der politischen Bühne zurückmelden. Mächte bis vor Kurzem noch der Begriff der Politikverdrossenheit die Runde, scheinen die Menschen jetzt ihre Einflussmöglichkeiten kreativ zurückzuerobern. Die Botschaft ist unmissverständlich: Politisches Handeln soll dem guten Leben aller dienen, statt die Interessen einiger weniger zu vertreten. In elf Thesen bringt Jürgen Manemann auf den Punkt, was Politik heute auszeichnen muss, wenn sie als wertorientiert gelten will. Die Thesen sind prägnant formuliert und wollen zur Diskussion einladen. Nicht zuletzt möchten sie dazu motivieren, sich mit neuen Ideen von Politik einzubringen. Das Buch richtet sich an eine Leserschaft, die politisch interessiert und engagiert ist, die Lust hat, neue Wege zu gehen, und diese auch reflektieren will.



Jürgen Manemann:
Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik
Ostfildern: Patmos 2013,
108 Seiten, 9,99 Euro.

FORSCHUNGS- SEMINAR

Neue Ansätze zur Demokratiethorie

Vom 18. April bis zum 23. Mai 2013
findet donnerstags von 11:15 bis 12:45
Uhr am fiph ein Forschungsseminar statt.

Zur Intensivierung des wissenschaftlichen Austauschs unter den Fellows, Mitarbeitern/innen des Forschungsinstituts sowie externen Wissenschaftlern/innen bietet das fiph unter der Leitung von Prof. Dr. Jürgen Manemann ein „Forschungsseminar“ zu einem aktuellen Forschungsfeld an. In diesem Seminar wird neueste Literatur zu einem aktuellen Forschungsfeld gelesen und diskutiert. Das Thema für das Sommersemester lautet: „Neue Ansätze zur Demokratiethorie“. Wissenschaftler/innen, die zu diesem Thema arbeiten oder sich dafür interessieren, sind herzlich eingeladen, an dem Seminar teilzunehmen.

Die Texte werden vor Beginn an alle Teilnehmer/innen verschickt.

Termine:

Do., 18.04.2013
Do., 25.04.2013
Do., 02.05.2013
Do., 16.05.2013
Do., 23.05.2013
Uhrzeit: 11:15-12:45 Uhr

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 301 69 Hannover
Anmeldung unter: hammer@fiph.de

FORSCHUNGS- KOLLOQUIUM

Vom 30. Mai bis zum 27. Juni 2013 findet
donnerstags von 11:15 bis 12:45 Uhr ein
Forschungskolloquium statt, in dem
wissenschaftliche Projekte vorgestellt
werden, die am fiph bearbeitet werden.

Zum wissenschaftlichen Austausch über die Projekte der Fellows, der Mitarbeiter/innen und externer Wissenschaftler findet unter der Leitung von Jürgen Manemann und Dominik Hammer ein Forschungskolloquium statt. Externe Wissenschaftler, die aktuelle eigene Projekte vorstellen und/oder an den anderen Präsentationen teilnehmen möchten, sind herzlich zum Kolloquium eingeladen. Anmeldung – mit oder ohne Projektpräsentation – unter: hammer@fiph.de

Termine:

Do., 30.05.2013
Do., 06.06.2013
Do., 13.06.2013
Do., 20.06.2013
Do., 27.06.2013
Uhrzeit: 11:15 – 12:45 Uhr

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



VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph- Fellows



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

25.04.2013: Parwez Ghafoori: „Ästhetik-
konzeptionen in der klassischen deutschen
Philosophie“. Die Ästhetik wird in der Mitte
des 18. Jahrhunderts in Deutschland als
eine eigenständige philosophische Disziplin
etabliert. Mit Baumgartens Definition
der Ästhetik als „Theorie der freien Künste“,
als „untere Erkenntnislehre“, „Kunst des
Schönen“ und „Wissenschaft der sinnlichen
Wahrnehmung“ ist ein Spektrum an Bedeu-
tungen eröffnet, das für viele Nachfolge-
debatten bestimmend wird. Kants Analyse
ästhetischer Urteile steht ebenso in der
Tradition Baumgartens wie Schillers ethisch-
anthropologische Fundierung der ästhe-
tischen Erfahrung. Im Vortrag werden die
Ästhetikkonzeptionen der genannten Au-
toren vorgestellt und diskutiert.

➤ Fortsetzung S. 13

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

PD Dr. Eike Bohlken

Was wir vom Anderen wissen sollten. Interkulturelle
Ethik als Teildisziplin der Angewandten Ethik?
Institut für Wissenschaft und Kunst, Universität Wien,
20. Juni 2013

Prof. Dr. Felix Ekardt

Bibelarbeit zum Erlassjahr im 5. Buch Mose,
Evangelischer Kirchentag in Hamburg,
03. Mai 2013

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Wie wir gut zusammen leben.
Plädoyer für eine Rückkehr zur Politik
Gemeinde St. Thomas Morus, Bonn,
26. April 2013

Prof. Dr. Ryôsuke Ôhashi

Idee der „Philosophiegeschichte“
in nicht-europäischer Sicht
Institut für Philosophie, Universität Wien,
24. April 2013

P O R T R Ä T



Ryôsuke Ôhashi

ist Professor emeritus an der Technischen
Universität Kyôto und seit April 2013
Fellow am fiph.

Von 1965 bis 1969 habe ich Philosophie an der staatlichen Universität Kyôto und von 1969 bis 1973 an der Ludwig-Maximilians-Universität München studiert, wo ich mit der Arbeit „Ekstase und Gelassenheit – Zu Schelling und Heidegger“ *summa cum laude* promovierte. 1983 habe ich mich an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als erster Japaner in Deutschland habilitiert, wo mich viele philosophische Gespräche mit Heinrich Rombach verbanden. Als Professor für Philosophie lehrte ich von 1975 bis 1985 an der Medizinischen Shiga-Universität in Otsu, von 1985 bis 2003 an der Technischen Universität Kyôto, von 2003 bis 2007 an der Universität Osaka und von 2007 bis 2010 an der Buddhistischen Universität Ryukoku in Kyôto. Gleich danach hatte ich von 2010 bis 2013 an den Uni-

versitäten zu Köln, Wien, Hildesheim Gastprofessuren, zeitweise auch ein Fellowship im Internationalen Kolleg Morphomata der Universität zu Köln inne.

Meiner philosophischen Herkunft nach bin ich Enkel-Schüler von Keiji Nishitani und Schüler von Max Müller. Seit meiner Dissertation über Schelling und Heidegger ging es mir um eine interkulturell-philosophische Begegnung des westlichen und des fernöstlichen Denkens. In der Habilitationsschrift gewann ich durch eine Destruktion der Hegelschen Logik Einsichten für eine Phänomenologie des Ortes, die einen Bereich erschließt, in dem das Absolute und das absolute Nichts, das Prinzip der europäischen Welt und das der ostasiatischen Welt, sich überschneiden. Dies war schon ein Anliegen der Philosophie von Kitarô Nishida und der Kyôto-Schule, die ich 1990 (2. Aufl. 2011) den deutschsprachigen Lesern in einer Einführung zusammen mit einer kommentierten Sammlung von übersetzten Grundtexten (2. Aufl. 2010) nahegebracht habe. Mit ca. 170 Vorträgen in Ländern wie Japan und Deutschland, Frankreich und der Schweiz und den USA, Taiwan und China habe ich mich darum bemüht, einen bescheidenen Beitrag zur interkulturell-philosophischen Verständigung zu leisten.

Non-stipendiary Fellowships

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover bietet Wissenschaftlern/innen, die im Fach Philosophie oder einem geisteswissenschaftlichen Fach arbeiten, die Möglichkeit, als „Non-stipendiary Fellow“ oder als „Non-stipendiary Graduate“ zu einem Forschungsaufenthalt an das Forschungsinstitut zu kommen.

Grundsätzliche Voraussetzung für eine Bewerbung auf eines dieser Fellowships ist, dass Sie selbst über eine Finanzierung von dritter Seite verfügen (Stipendium etc.) und Interesse an einer Anbindung Ihrer Forschungsarbeit an das fiph haben.

Weitere Voraussetzungen sind:

für die Bewerbung als Non-stipendiary Fellow: Habilitation

für die Bewerbung als Non-stipendiary Graduate: abgeschlossenes Studium oder Promotion, Arbeit an einem Promotions- oder Habilitationsprojekt

Ihre Bewerbung kann als Initiativbewerbung unabhängig von Terminen erfolgen.

Unsere Leistungen:

Arbeitsplatz im Forschungsinstitut
Teilnahme am internen Forschungskolloquium und am Forschungsseminar
Möglichkeit, das Forschungsprojekt in öffentlichen Vorträgen zu präsentieren ...

Bewerbungsunterlagen (inkl. Lebenslauf, Publikationsliste, Beschreibung des Forschungsvorhabens [5-10 Seiten], ein Gutachten) in deutscher oder englischer Sprache richten Sie bitte an den Direktor des Forschungsinstituts:
Prof. Dr. Jürgen Manemann, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Gerberstraße 26, 30169 Hannover

Informationen zum Forschungsinstitut finden Sie auf www.fiph.de

► Fortsetzung von S. 11

16.05.2013: Ryôsuke Ôhashi: „Die Compassion. Eine Betrachtung ausgehend von der Grundverfassung der Natur“. ‚Natur‘ wird oft mit ‚Zivilisation‘, ‚Gesellschaft‘, ‚Technik‘ usw. kontrastiert. Aber dieser Vergleich ist nur solange berechtigt, wie die Natur in ihrer äußerlich-phänomenalen Dimension betrachtet wird. In genetischer Hinsicht ist alles Ausdruck und Entfaltung der Natur. Diese Auffassung kann sowohl im antik-östlichen Gedanken Lao-Tsus wie auch in der christlichen Mystik gefunden werden. Sie lässt sich aber auch mit dem buddhistischen Begriff der Compassion verbinden, der als ein Schlüssel zur Erhellung des oben angeführten Gegensatzes zwischen der Natur und den anti-natürlichen Bereichen dienen kann.

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover,
18:00-19:30 Uhr, Eintritt frei

PROJEKT

Pathos der Leere.

Phänomenologie der „Compassion“ im gegenwärtigen Bewusstsein der Philosophie

Ein Projekt von Ryôsuke Ôhashi




Es geht in meinem Projekt um eine phänomenologische Bearbeitung der „Compassion“, die ursprünglich ein Grundbegriff des Mahayana-Buddhismus ist und zusammen mit dem Begriff der „Großen Weisheit“ das fundamentale Begriffspaar dieser Richtung des Buddhismus bildet. Allerdings wird „Compassion“ in meinem Projekt nicht im streng philologisch-buddhistischen Sin-

ne übernommen. Der Begriff soll im Hinblick auf diejenigen Themen der gegenwärtigen Philosophie, die im traditionellen Buddhismus wegen ihrer zeitlichen Bedingtheit nicht zu finden sind, rekonstruiert, modifiziert und neu belebt werden. Ein philosophischer Zugang ist darin zu finden, dass das genannte Begriffspaar einigermaßen denjenigen der westlichen Philosophie wie „Sinnlichkeit und Vernunft“, „Pathos und Logos“, „Gefühl und Verstand“ usw. entspricht. Das Projekt ist deshalb in einer komparativ-interkulturellen Sicht durchzuführen. Weiterhin ist die Bearbeitung der Compassion in Form einer „Phänomenologie“ zu vollziehen. Das heißt, die Compassion soll nicht als eine „Doktrin“ ‚von oben‘, wie im Buddhismus, sondern in eins mit den philosophischen „Fragen“, sozusagen ‚von unten‘, das heißt anhand der konkreten Phänomene der Welt, Schritt für Schritt entwickelt werden. Gewisse historische Vorarbeiten sind in der Philosophie der sogenannten Kyôto-Schule zu finden (vgl. den von mir herausgegebenen Band *Die Philosophie der*

Kyôto-Schule, Freiburg i. Br. 1990, 2. Auflage mit neuer Einführung 2011). Die buddhistische Gesinnung wurde dort allerdings eher im Bereich der „Großen Weisheit“ als in jenem der Compassion in Betracht gezogen. Der Gründer der Schule, Kitarô Nishida, hat die „Logik des absoluten Nichts“ entwickelt. Erst mit dem Gedanken der „Leere“ bei Keiji Nishitani, dem wichtigsten Schüler Nishidas, wurde der Bereich der Compassion ins Auge gefasst und eröffnet. Dieser Bereich bedarf meines Erachtens einer phänomenologischen Methodik, wobei der Begriff der Phänomenologie selber gründlich untersucht werden soll. Die Auseinandersetzung mit den phänomenologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts, vertreten von Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und anderen, ist daher unentbehrlich. Nicht weniger bedeutsam als die „Methodik“ ist der Inhalt der „Erfahrung“ selbst. In dieser Hinsicht ist vor allem die Erfahrung der deutschen Mystiker in einer hermeneutischen Interpretation heranzuziehen.

Philosophie indebate



Home
InDebate
Schwerpunktbeiträge
Pro und Contra
Philosophie am Kröpcke
Impressum

Übersicht

Veröffentlicht am 1. März 2013 von wpadmin

InDebate Eike Bohlken: Brauchen wir Eliten?



LETZTE ARTIKEL

- Übersicht
- Brauchen wir Eliten?
- Zwischen Tragik und Hoffnung – Die Philosophie von Cornel West
- Sollte es Philosophische Cafés geben?
- Gibt es einen Sinn des

www.philosophie-indebate.de

Seit dem 01. März können Sie auch mit uns bloggen.

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

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 Andertensche Wiese.

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



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

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

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

fiph-Terminübersicht Sommer 2013

Do 18.04.

Beginn Forschungsseminar
„Neue Ansätze zur Demokratietheorie“
(11:15 Uhr)

Mi 24.04.

Buchpräsentation Prof. Dr. Jürgen Manemann: „Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik“
(19:30 Uhr)

Do 25.04.

fiph-Fellows I
Vortrag Parwez Ghafoori: „Ästhetikkonzeptionen in der klassischen deutschen Philosophie“
(18:00 Uhr)

Mi 08.05.

Beginn Vorlesung Gerechtigkeit und Gemeinwohl – Aktuelle Perspektiven auf Politik: „Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Konkurrenz und Zusammenspiel zweier Grundbegriffe politischer Philosophie“ (Bohlken)
(19:30 Uhr)

Mi 15.05.

Vorlesung Gerechtigkeit und Gemeinwohl – Aktuelle Perspektiven auf Politik: „Commons, global public goods, und globale Gerechtigkeit“ (Bohlken)
(19:30 Uhr)

Do 16.05.

fiph-Fellows II
Prof. Dr. Ryōsuke Ōhashi:
„Die Compassion. Eine Betrachtung ausgehend von der Grundverfassung der Natur“
(18:00 Uhr)

Mi 22.05.

Vorlesung Gerechtigkeit und Gemeinwohl – Aktuelle Perspektiven auf Politik: „Die Ethik der Politik“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Mi 29.05.

Ende Vorlesung Gerechtigkeit und Gemeinwohl – Aktuelle Perspektiven auf Politik: „Gerechtigkeit als Fundament der Politik“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Do 30.05.

Beginn Forschungskolloquium
(11:15 Uhr)

Fr 07.06.

Workshop „Demokratie und Rassismus“
Stiftung Niedersachsen
Künstlerhaus, Sophienstraße 2,
30159 Hannover
Öffentlicher Abendvortrag
(18:00 Uhr)

Do 20.06.

Vortrag Dr. Wolfgang Gleixner:
„Reflexion und Verzweiflung. Kierkegaard phänomenologisch-therapeutisch weitergedacht“
(18:00 Uhr)

23.–27.09.

Philosophischer Meisterkurs mit Prof. Dr. Rémi Brague
Katholische Akademie in Berlin



Mit dieser Rubrik möchten wir unseren Lesern/innen künftig weitere philosophische Institute im deutschsprachigen Raum vorstellen.

Institut für Philosophie / Universität Hildesheim

Das Institut für Philosophie der Universität Hildesheim pflegt – neben einer philosophiegeschichtlich solide aufgestellten Lehre – Forschungsschwerpunkte in der Sprach-, Kultur- und Kunstphilosophie, der interkulturellen Philosophie sowie der Phänomenologie. Das Institut wird von zwei Professoren geleitet: Tilman Borsche und Rolf Elberfeld. Zusammen mit den drei wissenschaftlichen Mitarbeitern/innen und wechselnden Lehrbeauftragten betreuen sie zwei Studiengänge mit dem Hauptfach Philosophie. Der BA-Studiengang „Philosophie – Künste – Medien“ (PKM), der 2004 eingerichtet wurde und jährlich ca. 30 Studienplätze bietet, hat sich als ein Studiengang etabliert, in dem philosophische und kulturwissenschaftlich-künstlerische Themenfelder eine fruchtbare Verbindung eingehen. Der MA-Studiengang „Philosophie und Künste interkulturell“ (PKI), der ab dem WS 2013/14 den MA-Studiengang „Philosophie der Künste und Medien“ in leicht modifizierter und spezialisierter Form fortsetzen wird, fokussiert die interkulturellen Komponenten von Philosophie und Künsten mit einer besonderen Schwerpunktsetzung im asiatischen Raum.

Derzeit werden zehn Promotionen am Institut betreut. Die interkulturell orientierte Philosophie steht dabei im Mittelpunkt. Es entstehen Arbeiten zur buddhistischen Ethik, zur Philosophie Kitarô Nishidas, zur Subjektkonzeption bei Mohammed Iqbal, zu Heidegger und Ostasien sowie zur postkolonialen Situation der Künste in Taiwan. Ebenso selbstverständlich entstehen aber auch Arbeiten zu einem breiten Spektrum von Themen der europäischen Philosophie.

Auf allen Ebenen der Forschung und der Ausbildung spiegelt sich, dass das Institut sich darum bemüht, die Beschränkung des philosophischen Kanons auf Europa und Nordamerika zu durchbrechen. Aus diesem Grund wird in jedem Semester zumindest eine Lehrveranstaltung zu philosophischen Traditionen in Japan, China, Indien, Afrika, Lateinamerika, dem islamischen oder anderen Bereichen angeboten. Seit 2009 findet jeweils im Juli die „Sommerakademie zur asiatischen Philosophie“ statt. Zu dieser kommen Lehrende aus verschiedenen Ländern, Studierende und interessierte Gäste auf den „Kulturcampus Domäne Marienburg“ der Universität Hildesheim. Bisherige Themen waren beispielsweise die chinesische Berg-Wasser-Malerei, Yoga-Philosophie, moderne japanische Philosophie oder die klassisch-konfuzianischen Künste.



*Sommerakademie zur asiatischen Philosophie und Ästhetik
2012 auf dem Kulturcampus „Domäne Marienburg“*

Seit mehr als 100 Semestern wird in der Philosophie in Hildesheim das „Philosophische Kolloquium“ gepflegt. Nach den sehr kleinen Anfängen im Jahr 1962 hat es sich zu einer hochschuloffenen Ringvorlesung entwickelt, die von Lehrenden der Universität Hildesheim und auswärtigen Gästen getragen wird. Das Kolloquium steht in jedem Semester unter einem Gesamthema wie beispielsweise „Gerechtigkeit“, „Formen der Forschung“, „Arbeit an sich“, „Nichts“, „Eigentum“. Es dient der interdisziplinären Perspektivenerweiterung und der philosophischen Reflexion übergreifender Themen.

Seit vielen Jahren wird am Institut die „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ von Tilman Borsche herausgegeben. Sie ist dem offenen philosophischen Gespräch verpflichtet und versucht damit, die Grenzen zwischen Diskursen und Schulen der Philosophie in fruchtbare Auseinandersetzungen zu verwandeln. Aktive Kooperationen des Instituts bestehen im Rahmen des „Kulturphilosophischen Forschungskollegs Niedersachsen“ mit den Universitäten in Braunschweig und Lüneburg sowie mit dem Forschungsinstitut für Philosophie Hannover. Darüber hinaus unterhält das Institut ein europa- und weltweites Netz von Kontakten, wobei die Kontakte nach Ostasien einen besonderen Stellenwert einnehmen.

Das Institut, an dem etwa 130 Studierende das Hauptfach Philosophie studieren, legt Wert auf den persönlichen Kontakt. Es ist zudem intensiv verbunden mit den anderen Instituten des Fachbereichs „Kulturwissenschaften und ästhetische Kommunikation“, die sich der Musik, dem Theater, der Literatur, der bildenden Kunst, den Medien und der Kulturpolitik widmen.

Am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim wird daher die Philosophie auf philosophiegeschichtlicher Grundlage interkulturell und künstlerisch weitergedacht.

Rolf Elberfeld/Tilman Borsche

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.

PORTRÄT



Armin Nassehi

ist Professor für Soziologie an der Universität München und neues Mitglied im Vorstand der Stiftung fiph.

Meine Berufung in den Vorstand des Forschungsinstituts für Philosophie hat mich sehr gefreut. Ich bin kein Philosoph (obwohl ich auch Philosophie studiert habe), aber ich habe mich stets mit Themen beschäftigt, die auch Themen philosophischen Denkens sind. So etwa in meiner ersten akademischen Arbeit über die Bedingungen von Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft, an die sich dann mehrere Forschungsprojekte angeschlossen haben. Das gilt auch für meine Münsteraner Dissertation über „Die Zeit der Gesellschaft“, die eine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie von Zeit und Zeitlichkeit enthält. Und es gilt erst recht für die empirische Ethik-Forschung, die ich betreibe. Ich bin weniger an den guten Gründen für ethische Urteile oder moralische Standards interessiert, sondern als Soziologe daran, unter

welchen Bedingungen ethische Konflikte auftreten, wie es zu Entscheidungen kommt und wie eine so komplexe Gesellschaft wie die unsere mit ethischem Pluralismus umgeht.

Überhaupt interessiere ich mich vor allem für Perspektivendifferenz, das heißt für die moderne Grunderfahrung, dass die Gesellschaft nicht aus einem Guss ist. Sie ist nicht nur in unterschiedliche Milieus und Lebensformen differenziert, sondern vor allem in unterschiedliche Funktionen wie Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst, Erziehung, die je unterschiedliche Problemlösungskonzepte verfolgen, die sich bisweilen widerstreiten und die Gesellschaft nicht stillstehen lassen. Dazu gehört auch Religion als ein Bereich, der eine ganz spezifische Perspektive erzeugt und keineswegs Privatsache oder ein Personenmerkmal ist. Gerade die Frage der besonderen Potenz religiöser Rede hat mich in meinen Forschungsarbeiten stets sehr fasziniert.

Neben meiner akademischen Tätigkeit bin ich als Berater in unterschiedlichen Kontexten (Unternehmen, Verbände, Ministerien, Kirchen) engagiert. Ich freue mich auf die interdisziplinäre Arbeit im Forschungsinstitut für Philosophie, das ja seinerseits die Frage der Perspektivendifferenz und des Umgangs mit unterschiedlichen Problemlösungskompetenzen sehr ernst nimmt.

ÖFFENTLICHE VORLESUNG

Gerechtigkeit und Gemeinwohl – Aktuelle Perspektiven auf Politik

Vom 08. bis zum 29. Mai 2013 werden Jürgen Manemann und Eike Bohlken mittwochs von 19:30-21:00 Uhr im Vortragsraum des fiph eine Vorlesung halten, die sich damit befasst, wie das Verhältnis und der Inhalt der Begriffe Gerechtigkeit und Gemeinwohl ange-

sichts neuer politischer Entwicklungen adäquat gefasst werden können.

Immer mehr Bürgerinnen und Bürger bringen sich in die politische Auseinandersetzung ein. Politik, die darauf offen reagiert, benötigt Kriterien. In der Vorlesung wird diskutiert, inwieweit die Maßstäbe der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls den Wünschen nach einer neuen und besseren Politik Orientierung bieten. ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Gemeinwohl‘ gelten seit der Antike als die Kernprinzipien der politischen Philosophie, auch wenn dort in den letzten Jahrzehnten fast nur noch über verschiedene Arten von Gerechtigkeit debattiert wurde. In der Vorle-

sung werden diese Prinzipien im Kontext aktueller Debatten diskutiert.

08.05.2013 Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Konkurrenz und Zusammenspiel zweier Grundbegriffe politischer Philosophie (Eike Bohlken)

15.05.2013 Commons, global public goods, und globale Gerechtigkeit (Eike Bohlken)

22.05.2013 Die Ethik der Politik (Jürgen Manemann)

29.05.2013 Gerechtigkeit als Fundament der Politik (Jürgen Manemann)

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

Das fiph in der Lehre

Sommersemester 2013

PD Dr. Eike Bohlken
Universität Tübingen:
Philosophisches Seminar
Seminar „Globale Gerechtigkeit“

Parwez Ghafoori
Universität Hildesheim:
Institut für Philosophie
Seminar „Einführung in die Ethik“

Prof. Dr. Jürgen Manemann
Universität Erfurt:
Philosophisches Seminar
Vorlesung „Philosophie des 20. Jahrhunderts“

VORTRAG

Reflexion und Verzweiflung

Kierkegaard phänomenologisch-therapeutisch weitergedacht

Am Donnerstag, den 20. Juni, von 18:00 bis 19:30 Uhr wird fiph-Referent Wolfgang Gleixner einen Vortrag über die Persönlichkeitstheorie Sören Kierkegaards und deren psychologisch-therapeutische Implikationen halten.

Kierkegaard ist nach wie vor ein drastisch unterschätzter Denker. Ihn in den Blick zu nehmen, gibt nicht nur philosophisch und theologisch Sinn, sondern auch psycholo-



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

gisch. Kierkegaard entfaltet eine Persönlichkeitstheorie, die phänomenologisch interessant, psychologisch originell und auch therapeutisch bedeutsam ist. Seinen bilderreichen, sehr präzisen Beschreibungen von ‚neurotischen Symptomen‘ liegt eine auf-

schlussreiche Idee des Krankseins als einer Form des wirklichen Da-in-der-Welt-Seins zugrunde. Zwar mag uns die Beschreibung von Symptomen durch eine phänomenologisch ausgerichtete medizinische Therapie vertraut sein. Befremdlich erscheint möglicherweise aber die Gestaltung eines Zusammenhangs zwischen ‚geistiger‘ und einer Art ‚geistlicher‘ Gesundheit. Schuld, Angst und Verzweiflung sind eben nicht abgetan durch eine bloße philosophische oder psychologische Reflexion. Der Vortrag will Kierkegaard in ein erstes Gespräch mit den phänomenologisch arbeitenden ‚Therapeuten‘ Ludwig Binswanger, Medhard Boss und Erwin Strauss bringen.

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



REZENSION

Perspektiven des politischen Denkens

„Die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde nicht durch Positionen, sondern durch Personen bestimmt“ (7). Mit dieser Grundannahme rückt Jürgen Goldstein die „Denkbiografien“ von sechs Autoren/innen in den Mittelpunkt seines Buches. Die zentralen Herausforderungen der Epoche, ihre Persönlichkeit und ihr herausragendes Denken eröffnen in ihrer Verschränkung eine je eigene Perspektive politischer Philosophie. Goldstein nähert sich den ausgewählten Autoren in „affirmativer“ Weise, die sich eines vorschnellen Urteils enthalten möchte.

Dolf Sternberger erscheint so als „politischer Moralist“, der sich analog zu Thomas Mann durch die Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus von einer bürgerlichen Position aus politisierte. Seine Formel des Verfassungspatriotismus ist keineswegs als gefühlsarme Kopfgeburt zu verstehen, als die Dahrendorf sie bezeichnet hat. „Es ist doch eher die lebensweltliche Erfahrung schreienden Unrechts, das die leidenschaftliche Solidarität mit der politischen Verfassung einer Demokratie antreibt“ (74).

Das Werk des Philosophen John Rawls wertet Goldstein als wichtigen Beitrag zur „zweiten politischen Moderne“ (80). Einerseits gelte seine Gerechtigkeitstheorie nur für ausgewählte Gesellschaften, beschränke sich strikt in ihrer Argumentationsweise und enthalte sich eines umfassenden Wahrheitsbegriffes. Andererseits übernehme Rawls zentrale Motive von Kant, etwa das Faktum der Vernunft. Die Rawls'sche Version beschreibt Goldstein als „das Bewusstsein von der Gebotenheit der sozialen Kooperation unter fairen, also dialogischen und öffentlichen Bedingungen“ (95).

Ist man mit den behandelten Autoren wenig vertraut, so sieht man ein informatives und interessantes Bild; bei denen, deren Werk bekannter ist, stellt das Porträt Züge und Zusammenhänge heraus, die der eigenen Lektüre entgingen. Insofern ist Goldstein nicht ganz so enthaltsam, wie er anfangs vorgibt. Auch das macht das Buch sehr lesenswert.



Jürgen Goldstein:
Perspektiven des politischen Denkens: Sechs Portraits. Hannah Arendt, Dolf Sternberger, John Rawls, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor
Göttingen: Velbrück 2012,
216 Seiten, 24,00 Euro.

pro&contra



pro: Heiner Niemann

Heiner Niemann ist Professor für Reproduktionsmedizin und Leiter des Instituts für Nutztiergenetik (FLI) in Mariensee/Neustadt.

Durch die Transplantation humaner Herzen, Lebern oder Nieren kann das Überleben der Empfänger heute um acht bis zwölf Jahre verlängert werden. Weltweit verdanken mehr als 250.000 Menschen ihr Leben einer Organspende. In den meisten Industrieländern klafft eine große Lücke zwischen der Anzahl verfügbarer, geeigneter Spenderorgane und der Anzahl benötigter Transplantate. In Deutschland versterben täglich drei Patienten auf der Warteliste, die durch rechtzeitige Bereitstellung eines geeigneten Organs gerettet werden könnten. Um diese Lücke zu schließen, sollen Schweine genetisch so verändert werden, dass ihre Organe nicht mehr durch den menschlichen Empfänger abgestoßen werden.

Das Schwein wird als bevorzugte Spenderspezies für Xenotransplantate angesehen, da es eine domestizierte Spezies mit hoher Fruchtbarkeit ist, die Tiere in Genetik, Anatomie und Physiologie dem Menschen ähneln und biotechnologische Verfahren zur Steuerung der Reproduktion und zur Modifikation des Genoms weit entwickelt sind. In Deutschland werden jährlich ca. 48 Millionen Schweine für den Verzehr geschlachtet; bei klinischer Anwendung der Xenotransplantation wird mit maximal 4000 bis 6000 transgenen Schweinen gerechnet. Das potenzielle Übertragungsrisiko pathogener Viren auf den Menschen wird heute als beherrschbar angesehen. Schweine können unter keimfreien Bedingungen gehalten werden und bleiben frei von einer großen Anzahl viraler, bakterieller und parasitärer Erreger. Die Verwendung tierischer Zellen, Gewebe oder Hormone in menschlichen Patienten hat eine lange und erfolgreiche Tradition, wie die Verwendung von Schweineinsulin zur Behandlung von Diabetes, die Verwendung porciner Herzklappen oder von Schweinehaut bei Verbrennungen eindrucksvoll beweisen.

Für eine dauerhafte Funktion porciner Organe im humanen Empfänger sind genetische Veränderungen im Schweinegenom notwendig, um die auftretenden Abstoßungsreaktionen zu unterdrücken. Dies gelingt bereits heute mit sicheren Verfahren z.B. durch Elimination der als fremd erkannten (antigenen) Zuckermoleküle auf der Oberfläche des Schweineorgans. Nach der Transplantation transgener Schweineherzen oder -nieren in Primaten konnten maximale Überlebensraten von bis zu 236 Tagen erreicht werden. In klinischen Versuchen wird bereits die Transplantation porciner Inselzellen als Therapie an Diabetespatienten erprobt.

Die katholische und evangelische Kirche, das Judentum und der Islam haben keine grundsätzlichen ethischen Bedenken gegen die Xenotransplantation geäußert, sondern die Notwendigkeit zur Rettung menschlichen Lebens ausdrücklich anerkannt. Die Verfügbarkeit geeigneter porciner Xenotransplantate könnte zur Lösung des Allokationsproblems beitragen, eine bessere Planung der Transplantation durch Synchronisation mit der Organentnahme ermöglichen, den internationalen Organhandel beenden sowie Probleme, die mit der Organentnahme aus einem Spender im Zusammenhang mit der Feststellung des Hirntodes verbunden sind, überwinden. Deshalb ist die Verwendung genetisch veränderter Schweine als Spender von Xenotransplantaten zum Wohle der Patienten gerechtfertigt.

„Dürfen Schweine genetisch verändert werden, um als Spender für Organtransplantationen dienen zu können?“



contra: Arianna Ferrari

Arianna Ferrari ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) des Karlsruher Instituts für Technologie.

Schweine sind sensible, intelligente Wesen, die in komplexen Beziehungen zusammenleben. Sie erkennen ihr Spiegelbild und entwickeln enge Mutter-Tochter-Bindungen. In der Xenotransplantationsforschung müssen gentechnisch veränderte Schweine eingesperrt leben, weil ihr Immunsystem geschwächt ist und sie als teure experimentelle Modelle gelten. Sie werden auch über weite Strecken mit dem Flugzeug transportiert, da der internationale Schweinezuchtmarkt blüht. Ihre gentechnisch veränderten Zellen, Gewebe oder Organe werden an Affen (meistens Paviane) transplantiert, die vorher ebenfalls immunologisch behandelt worden sind. Zur Erforschung der Mechanismen der Kompatibilität, der Regulierung des Immunsystems oder zum Testen von Immunsuppressiva werden in der Regel Millionen gentechnisch veränderter Mäuse verwendet. Das Leben all dieser Tiere ist extrem kurz (die Sterblichkeitsrate ist hoch) und mit viel Leid verbunden. Die Haltung ist weit davon entfernt, den Tieren die Ausübung ihrer Bedürfnisse zu ermöglichen. Außerdem ist die gentechnische Veränderung eine ineffiziente Methode (geringe Erfolgsquote), die mit der Tötung bzw. Nutzung anderer Tiere (Zwischengenerationen, „falsch“ veränderter Tiere usw.) in Verbindung steht.

Schweine dürfen nicht als „Spender“ betrachtet werden. Sie treten nicht willentlich in diese Abhängigkeitsverhältnisse ein und haben selbst keine Vorteile davon (ebenso wenig wie ihre Artgenossen). Das Konzept des Spenders basiert auf einer freiwilligen Handlung, und es ist evident, dass hiervon in diesem Kontext keine Rede sein kann.

Die Ausrichtung der experimentellen Forschung ist eine Frage der Forschungspolitik: Je mehr über Transplantationen von Organen

gentechnisch veränderter Schweine und porcine endogene Retroviren geforscht wird, desto mehr Erkenntnisse darüber können gewonnen werden. Aber umso weniger finanzielle Ressourcen bleiben für andere Forschungszweige, wie Präventionen von Krankheiten, andere Heilmethoden (u.a. Stammzellforschung und tissue engineering) oder Maßnahmen zur Verbesserung der Effizienz von menschlichen Transplantationen (man denke an die Diskrepanz zwischen Zustimmungsraten und Melderaten und das Fehlen eines bundesweiten Melderegisters).

Die Hoffnungen der Wissenschaft in die Xenotransplantation steigen; dagegen hat die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Technikfolgenabschätzung deutlich abgenommen. Das ist nicht nachvollziehbar. Xenotransplantation stellt eine echte Herausforderung nicht nur für Tierrechte, sondern auch für Menschenrechte dar, was den Schutz der öffentlichen Gesundheit und die Privatsphäre betrifft: Retroviren können Pandemien auslösen und deswegen erscheint ein Langzeit-Monitoring der Patient_innen zur Minimierung der Übertragung von Viren notwendig.

Wir brauchen eine andere Medizin, die Krankheiten anders erforscht und nicht Bibliotheken mit Grunderkenntnissen über die molekularen Mechanismen von Retroviren lebenslang eingesperrter Schweine und immunsupprimierter Paviane füllt. Wir brauchen eine Forschung, die nicht auf Kosten Millionen leidensfähiger Wesen geht und deren Bedürfnisse und Rechte systematisch verletzt.

fiph Rückblick

SYMPOSIUM

Wirtschaftsanthropologie



Ulrich Hemel skizziert anschaulich den programmatischen Rahmen einer Wirtschaftsanthropologie als eigenständiger Disziplin.

Am 01. Februar 2013 fand unter der Leitfrage „Wer ist der Mensch, wenn er wirtschaftlich handelt?“ ein Symposium zur Wirtschaftsanthropologie statt, das vom Institut für Sozialstrategie in Kooperation mit dem fiph und dem Weltethos-Institut Tübingen in dessen Räumen ausgerichtet wurde. Auf der interdisziplinären Tagung wurden die Frage nach dem Menschenbild in der Wirtschaft und in den Wirtschaftswissenschaften kritisch diskutiert und Alternativen zu dem dominanten Modell des homo oeconomicus ins Gespräch gebracht.

Eröffnet wurde die Tagung von Ulrich Hemel, Direktor des Instituts für Sozialstrategie. Hemel stellte Überlegungen zu einer Wirtschaftsanthropologie als eigenständiger Disziplin vor. Sie müsse empirisch-ethnologisch vorgehen, um das wirtschaftliche Handeln der Menschen zu erfassen,

müsse dabei aber auch anschlussfähig für normative Gesichtspunkte bleiben. Hemel nannte hier die Dimensionen wirtschaftlicher Zielsetzungen sowie der Personalität, Sozialität, Humanität und Nachhaltigkeit. Auf diese Weise ermögliche eine Wirtschaftsanthropologie einen Brückenschlag zwischen den Geisteswissenschaften und empirischer Verhaltensforschung.

Der Direktor des Weltethos-Instituts Tübingen, Claus Dierksmeier, referierte über die Schwierigkeiten ökonomischer Theoriebildung. Ökonomische Theorien stünden vor den Problemen des Positivismus, des Reduktionismus und des Relativismus. Ähnlich wie bei Methoden zur Erforschung von Substanzen könnten ökonomische Theorien den Charakter von Sonden oder aber von Säuren annehmen, die zwar Teile des Forschungsgegenstandes freilegen, diesen aber dabei beschädigen. Das Modell des homo oeconomicus habe eindeutig einen Säureeffekt. Das Bild vom rationalen Egoisten werde von Studierenden verinnerlicht und führe dazu, dass diese sich verhielten, wie im Modell beschrieben.

Der Wirtschaftsethiker Karl Homann verteidigte den homo oeconomicus als Reaktionstheorie für Konkurrenzsituationen, die in der philosophischen Ethik vernachlässigt würden. Eine Moral, die keine ökonomischen Vorteile bringe, habe keine Zukunft. Homann betonte die Wichtigkeit sanktionsbewährter Institutionen, die Brücken zwischen Umwelterfordernissen und Moral bauen sollten. Das Modell des homo oeconomicus sei als Sonde zu begreifen; man müsse aber überlegen, worauf es Antwort geben solle, und es mit entsprechenden „Filtern“ versehen.

Matthias Hühn, Wirtschaftswissenschaftler aus Hamburg, führte aus, dass sich die Volkswirtschaftslehre zunehmend zu einer Ideologie („Economism“) wandle, die sich gegen andere Theorien abdichte, Eigeninteresse zu Gier verkürze und sich, beeinflusst durch einen naiven Positivismus, nur noch als mathematische Formalwissenschaft verstehe. Dies sei problematisch, da die gelehrte negative Anthropologie nicht

nur wissenschaftlich unhaltbar, sondern auch schädlich für das ethische Verhalten der Studierenden sei.

Im Anschluss an diese im engeren Sinne wirtschaftsethischen Überlegungen wurde das Thema in verschiedene Richtungen ausgeweitet: Der Religionspädagoge Hans-Ferdinand Angel stellte aktuelle Forschungen zu „Creditionen“ als dritter Größe neben Emotion und Kognition vor. Auch Glaubensprozesse müssten betrachtet werden, um die Motivation menschlichen Verhaltens umfassend abbilden zu können. Holger Rogall, Professor für nachhaltige Ökonomie, stellte dem homo oeconomicus das Modell eines „homo cooperativus“ entgegen. Stefan Bergheim, Direktor des gemeinnützigen Think Tanks „Zentrum für gesellschaftlichen Fortschritt“, verglich in seinem Beitrag Ansätze und Forschungsfragen der Glücks- und Zufriedenheitsforschung miteinander.

Jürgen Manemann führte in seinem Vortrag aus, warum der Begriff des Habitus notwendig ins Zentrum einer Wirtschaftsanthropologie rücken müsse. Die Haltung der wirtschaftlich Handelnden, ihr aus inkorporierten Werten bestehender Habitus, bestimme ihr Verhalten. Der Habitus entstehe in sozialen Situationen – dies verdeutliche, dass die Ökonomie durch die Wirtschaftsanthropologie in den Rahmen sozialer Lebenswelten eingebettet werden müsse.

Bei der öffentlichen Abschlussdiskussion stellten sich Ulrich Hemel, Claus Dierksmeier und Karl Homann Fragen aus dem Publikum. Im Zentrum stand dabei die Frage nach den Voraussetzungen und dem Nutzen einer Wirtschaftsanthropologie. Homann betonte, dass eine solche Disziplin historisch sein müsse, um den relativ kurzen Zeithorizont modernen Wirtschaftens stimmig einordnen zu können. Dierksmeier unterstrich das Potenzial einer Wirtschaftsanthropologie, durch realistische(re) Betrachtungsweisen auf den Menschen Relevanz zu entfalten. Hemel verwies auf die Vorteile einer Ausweitung des Forschungshorizonts.

KOLLOQUIUM

6. Kolloquium Junge Religionsphilosophie: Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza

Vom 08. bis zum 10. Februar 2013 fand zum sechsten Mal das Kolloquium Junge Religionsphilosophie, eine gemeinsame Veranstaltung der Katholischen Akademie in Berlin, der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und des fiph, statt. Nachwuchswissenschaftler verschiedener Disziplinen mit dem Forschungsschwerpunkt Religionsphilosophie kamen in den Räumen der Berliner Akademie über drei Tage zusammen, um sich über das Verhältnis von Gott und Natur unter besonderer Bezugnahme auf das Werk Spinozas auszutauschen.

Den Auftakt des Kolloquiums bildete der öffentliche Abendvortrag von PD Dr. Martin Saar, der sich dem „Streit der Autoritäten“ bei Spinoza widmete. Vor dem Hintergrund einer kenntnisreichen werkbio-graphischen Einführung fächerte er anschaulich die Facetten der Überlegungen Spinozas zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, Autorität und praktischer Lebensführung auf. Anhand der Darstellung der radikal aufklärerischen Strategie Spinozas, die „wahre Religion“ durch eine Kritik falscher theologischer Autorität, beispielsweise immanenter Bibellesarten, herauszubilden, eröffnete Saar den weiteren Fragehorizont hin zur Bestimmung eines angemessenen Deutungsdiskurses. Folgte man der Interpretation, dass der Vernunft die Rolle einer möglichen Meta-Instanz zugestanden wird, so ergäbe sich die Notwendigkeit einer Selbstrelativierung, um nicht in einen überbordenden, quasi blinden Rationalismus zu verfallen. Spinozas Einhegung der Instanzen auf einen ihnen je zugewiesenen Bereich unter Anerkennung einer Heterogenität von Sprachspielen weise einen Weg zum friedlichen Dialog zwischen den Religionen und mit den Säkularen. Der Ruf Spinozas nach einer den Pluralismus begrüßenden demokratischen Kultur ist heute ebenso aktuell wie im 17. Jahrhundert. Diese Überlegungen blieben Bezugspunkt

für die Beiträge und Diskussionen der folgenden Tage. Weit über eine reine Exegese hinaus wurde Spinoza zum Gesprächspartner für eine ganze Reihe von Philosophen, so etwa Hegel (Antonios Kalatzis und Thomas Hanke), Nietzsche (Hannah Große Wiesmann) oder auch Heidegger (Ekaterina Poljakova). Sowohl bewundernde Aneignung als auch kritische Abgrenzung von Spinozas Denken wurden beleuchtet. Zentral für eine weitere Gruppe an Beiträgen war die Gleichsetzung Spinozas von Gott und Natur – deus sive natura –, die ihm den Vorwurf des Atheismus eingebracht hatte. Sie wurde im Kolloquium zum systematischen Ankerpunkt für Überlegungen, die auch ohne direkten Bezug zu Spinoza die von ihm angestoßene Problematik aufnahmen. Kritische Überprüfungen des Natur- bzw. Naturalismusbegriffs bei Habermas (Walter Simon) und William James (Ana Honnacker) legten offen, in welchem Ausmaß sich das Ringen um einen nicht zu engen, aber auch nicht zu weiten Begriff von ‚Natur‘ nach Spinoza fortsetzte und bis heute nicht abgeschlossen ist. Die Kategorie des Supernaturalen ist für die Theologie zum Schibboleth geworden: Einerseits will man sie als Aberglauben ablegen, andererseits scheint sie eine zentrale religiöse Intuition einzufangen. Sie neu zu bestimmen, etwa über einen pragmatischen Wirklichkeitsbegriff, ist bleibende Aufgabe für Theologen und Philosophen, die die Möglichkeit eines religiösen Naturalismus in Kompatibilität mit den modernen Naturwissenschaften verfechten wollen (Stephan Steiner). Es zeigte sich in vielen angeregten Diskussionen, dass die philosophische Beschäfti-

gung mit Spinoza nicht etwa einen Spezialdiskurs darstellt. Vielmehr kann man sich, gerade weil Spinoza seine Philosophie als eine dem Leben zuträgliche versteht, der Frage nach der Praxis vernünftiger Prüfung und ihrer Standards nicht entziehen. Was hieße es also heute, Spinozist zu sein? Gerade die Provokation seines als radikal aufklärerisch verstandenen Naturalisierungsprogramms besitzt ein hohes Anregungspotenzial, vor allem im Lichte heutiger naturalistischer Versuche, mit dem Phänomen Religion umzugehen. Kann eine (rettende) Reduktion von religiösen Topoi auf natürliche Gegebenheiten gelingen? Dies hieße, den von Spinoza vorgezeichneten Pfad einer Immanentisierung einzuschlagen, möglicherweise um den Preis, religiöse Narrative vollkommen zu entzaubern und sie damit letztlich auch ihrer Wirkmächtigkeit zu berauben. Eine Alternative dazu wäre die Konstatierung tatsächlich inkommensurabler Sprachspiele und gänzlich verschiedener Kompetenzen von Religion und Wissenschaften, wie sie ebenfalls bei Spinoza angedeutet ist. Ist die Vernunft für das Erkennen der Welt zuständig, der Glaube hingegen für ein gelungenes Leben, so kann die Wahrheitsfrage für religiöse Aussagen getrost eingeklammert werden. Ob nicht dieser Pfad ebenso eine Kapitulation der Religion darstellt und in einer Immunisierungsstrategie mündet, die jeglichen Dialog unterbindet, wurde lebhaft diskutiert.

Ana Honnacker ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt.



Stephan Steiner (links) mit Eike Bohlken und Co-Veranstalter Martin Knechtges bei seinem Vortrag, der erhellende Argumente für einen religiösen Naturalismus im Anschluss an Spinoza lieferte.

Ubuntu Ethics: The Conditions for its Possibility



Elias Kifon Bongmba ist Professor für christliche Theologie und religiöse Studien an der Rice University, Houston/Texas, und Präsident der afrikanischen Gesellschaft für religiöse Studien.

The African search for academic demarcation in response to Western scholarship has emerged in different disciplines, and ethics is no exception. African scholars have advanced the concept of *ubuntu* as a theoretical approach for thinking and doing ethics in the African context. In this essay I explore the use of *ubuntu* as an ethical concept and suggest some conditions for its possibility as a concept through which one could think and do ethical analysis in the African context. *Ubuntu* is a linguistic construction that brings together *ubu*, which broadly refers to a state of being, and *ntu*, which refers to persons and thus, when brought together as has been done in South Africa, it refers to a state of being or an ontology. In general the term *ubuntu* is used to refer not only to an individual but to the social and communal dimension of life. *Ubuntu* refers to an understanding of social relations in which individuals and others work in a spirit of interdependence to achieve their goals. In South Africa, two popular uses of the concept come from IsiZulu and Sesotho languages. In IsiZulu, "*Umuntu umuntu ngabantu*" means a person is a person because of other people. In Sesotho "*Motho ke motho ka batho*" (a person is a person through other people). In Kenya *umundu* is the Kikuyu word that has similar meanings to *ubuntu*; *bumunto* is the Killaya term and *gimuntu* is the Kikongo term. The Wimbun of Northwest Cameroon use the term *forinwe*, which literally means "pride because of a person", to stress that people are interrelated and interdependent.

Early articulations of *ubuntu* philosophy discussed it through a proposition made popular by African theologian John Mbiti who stated that in Africa the ethical approach to social relations assumes that "I am because we are, and since we are, therefore I am" (*African Religions and Philosophy*, Nairobi 1969, pp. 108-109). Desmond Tutu has described *ubuntu* as a term which signifies that one is compassionate and that people belong together. It is for these impressive images of the relational which *ubuntu* conveys that makes African philosophers argue that *ubuntu* is a strong philosophical concept which offers a strong grounding for African philosophy and ethical theory (see Mogobe B. Ramose: *African Philosophy through Ubuntu*, Harare 1999).

While *ubuntu* continues to enjoy great appreciation among some Africans as an ethical theory, some scholars question its appropriation as an ethical theory. Emmanuel Eze (*On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham 2008) rejects *ubuntu* because it is not reasonable. He has argued that if Africans depend on that term to solve their social and political problems they cannot escape the differences of experience which the idea is supposed to solve. This is the case because *ubuntu* also implies an ideology that depends on luck, miracles, and promotes an untested or unclear view that Africans have natural goodness. I am convinced that *ubuntu* as a conceptual tool for thinking through ethics holds a lot of promise and invites critical reflection and analysis.

If *ubuntu* offers a viable ethical theory as I have suggested, then we must ask, what are the conditions of its possibility? First, to recognize *ubuntu* as a conceptual or theoretical position for ethics, it is necessary to divest *ubuntu* from earlier philosophical formulations which stressed its uniqueness in contrast with western philosophical constructs. The task here is to recognize that although Mbiti said that in Africa "I am because we are and because we are I am" he was not postulating a position contra René Descartes' famous dictum "I think therefore I am." Descartes made this statement to elucidate his philosophical approach known as methodological doubt. This is important because some interpreters have taken Descartes' statement as a major philosophical position and used it to draw a distinction between western and African philosophical practice. In this case, they argue that western approaches are grounded on thinking and the rational while African approaches emphasize relation. For example theologian Bénézet Bujo argues: "The human being does not become human by *cogito* (thinking) but by *relatio* (relationship) and *cognation* (kinship). The fundamental principle in this ethics is not *cogito ergo sum* (I think, so I am), but rather *cognatus sum ergo sum* (I am related, so I am.) ... Without communal relationship one can neither find his or her identity nor learn how to think." (Bénézet Bujo: *The Ethical Dimension of Community: the African Model and the Dialogue Between North and South*, Nairobi 1990, p. 50). My problem with this distinction is that Bujo compares two different things. Descartes' claim remains a methodological approach which privileges individual reason, and there is no justification for Africans to replace reason with relationship as if relationships were irrational activities. If *ubuntu* will serve as a strong conceptual approach for ethics, it can only do so if it is thought through with a critical perspective always open to changes. One could object and insist that Bujo is right because relationships are largely grounded either on blood lines or emotions. People relate and those relations are often based on feelings rather than on logical reasoning. I agree, but must state that social relations are complex engagements that require serious thinking to be sustained.

In his book *Cultural Universals and Particulars* Kwasi Wiredu considers persons as biological organisms who are capable of thinking and formulating concepts. Problems arise in creating or translating concepts from one language to another. It is an exercise which involves an interchange of signs, but without any signs connecting two languages. In that process one may create a term from existing words in a language or choose a new term that could be rendered in another language and thereby extend the vocabulary of the receiving language. Wiredu argues correctly that just because a word does not exist in one language this does not mean that the

concept articulated in another language cannot be meaningful in the language in which the word does not exist.

If we relate this to the concept of *ubuntu*, we can make certain claims. African languages may not have words for all the things one can name in non African cultures, but they do have their own terms which name things that one could associate with ideas in other languages. In the case of *ubuntu*, several language groups in the region use words that are phonetically related to refer to the notion of a person and the character traits which a person should have as a good person. Even when the languages do not share phonetics, they use different words to refer to what we have called persons.

Concerning the practice of analysis and abstraction, *ubuntu* is a good example for such a process as seen by Wiredu. Person, persons, or personhood are terms understood by most people. Their abstraction can take a number of forms, but it is clear that in the region such a second level or even third level thinking and construction has taken place and has provided a rich understanding. For example *ubuntu* refers to a person and also entails that a person can engage in activities that are observable. A person can also refrain from engaging in certain activities. Engaging or refraining from some activities often indicates that an individual accepts certain ethical views and takes a stand on the basis of such views.

A second condition for *ubuntu* to become a conceptual grounding for ethics is that it must be understood as a dialectical concept. It is important that one does not limit the potential of a concept by restricting it to a specific understanding. This criterion is very important because some interpreters of *ubuntu* have privileged a communalist view and argued that in the African world view, the social is prior to the individual. I do not contest the view that *ubuntu* includes the community. What I contest is the conclusion that in African thought the social is the primary organizing category and for that reason, individuals are not as important as they might be considered in other parts of the world. Those who hold this view claim that African societies are communalist and those who project an individualist ethos would like to impose western categories on African social arrangements. Such an absolutist communalist view discourages others from embracing the idea of *ubuntu*. While those who make these claims may be motivated by the long bias against African conceptual thought, the position is not correct and calls for amendment.

Kwame Gyekye has spelled out the consequences of adopting an uncompromising position that favors the communitarian perspective in his book *Tradition and Modernity*. He has emphasized the undeniable presence of the individual as well as the social reality of social organizations and responsibilities. We must then state that *ubuntu* as a conceptual tool for ethics needs to be grounded on a conceptual balancing scale where individuality and the social play complementary roles.

Third, another condition for the possibility of *ubuntu* to function as a conceptual theory of ethics is the view that one must see it as a dynamic concept. It should be placed in an expansive discursive horizon by understanding it from the argument of the other, especially in the work of Emmanuel Levinas who has articulated an ethics that takes place in a face-to-face relationship. Levinas has presented an absolute other that remains transcendent from the subject and escapes from the manipulative tactics of the subject for whom the world remains a primordial orbit and space of operation and enjoyment. Levinas is interested in a "relation with the other. . . [which] introduces a dimension of transcendence, and leads us to a relation totally different from experience in the sensible sense of the term, relative and egoist" (*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pa, 1969, p. 193). In a

face-to-face relationship what one says or what the other says comes from difference because the language employed by the other breaks away any notion of the same genus. While speech occurs in the context of absolute difference, it solicits the other because it "cuts across vision". The language of the other "announces the ethical inviolability of the other and, without any odor of the 'numinous,' his 'holiness'" (p. 195). What transpires in the encounter is described as desire, teaching, and infinity. The face of the other overcomes the schemes of the subject and creates a situation of welcome to maintain a non-violent relationship.

For example if *ubuntu* is an approach used to give priority to other persons, then we could appropriate the idea that the face of the other resists possession and the use of power to control the other, even if that other is a family member. The face speaks and invites one to a relationship that supersedes enjoyment, power, and knowledge and also forbids murder, which Levinas calls total negation. Levinas argues that infinity or that inexhaustible distance and inviolability of the other opposes war and suggests instead peace. Such peace is possible because the face mounts an ethical resistance, promotes discourse, appeals to the subject from its weakness and nudity to resist violence, and promotes the freedom of the subject. The face opens a discourse which marks the beginning of universal reason. If we see *ubuntu* as an expansive term which opens a relationship with the other through the face, then *ubuntu* opens up sharing, and resists violence at all levels.

One could then see *ubuntu* in the light of Levinas's philosophical project without compromising the social dimension of it. The face means many things, including the idea that the other's face is unique, that it cannot be manipulated, and one should not grasp it, and attempt to figure it out. In the African context, these ideas could be and should be embraced because they shed light on priorities that one could easily associate with *ubuntu*. Africanists follow the ideas of Levinas here to create a space for proximity and intersubjectivity in a culture where relation is a fundamental category of analysis.

As a new conceptual approach to ethics, *ubuntu* already embraces the world, which Levinas defines. The invitation to live in the face of the other is reasonable from an *ubuntu* perspective because *ubuntu* already privileges the other person. The expansive project for *ubuntu* is grounded in that rather than to assume that one understands the other or knows what the other wants. In the face of the other one experiences difference, infinity, transcendence, and an absolute other who should not be violated. This is an expansive idea which is necessary to promote *ubuntu* as a way to welcome the other, rather than settle for the simplified view that the African worldview is only about community where one already assumes, knows, and projects what the other needs. However, the question for the reader today is "Who is the other?" The other whose face one encounters is everybody one encounters regardless of race, gender, lifestyle, or sexual orientation. My ethical responsibility emerges anew in the face of the other. If *ubuntu* would be expressed in the language of the other and social relations defined in light of the face-to-face encounter, one would realize that the human face and hence the other, exceeds our own thoughts, experience, and even our own language. When we encounter the other, he or she does not overburden us with a concept. Instead, we are invited and summoned to get involved in an ethical project of justice. Second, *ubuntu* invites self-examination because the other is different, does not impose his or her views, and regardless of class, ethnicity, or social group, invites an ethical approach to individual and social interactions at all times.

Afrikanische Moderne und die Möglichkeit(en), Mensch zu sein



Elisio Macamo ist Assistenzprofessor für African Studies an der Universität Basel.

Gibt es eine afrikanische Form der Moderne? Ich möchte in diesem Beitrag die These vertreten, dass die Suche nach einer solchen Form bei der Erfahrung ansetzen muss, die Afrikaner mit der europäischen Moderne gemacht haben. Der Begriff der Moderne steht für eine Welterklärung, die ihre Wurzeln in einer bestimmten historischen Erzählung hat. Diese geht von einem tiefen Einschnitt in der historischen Erfahrung aus, der sich in der europäischen Renaissance ereignete und eine neue Zeit einläutete. Diese neue Zeit ging aus der Auseinandersetzung zwischen vernunftgeleiteten Individuen und ihrer Gegenwart hervor. Individuen bedienten sich der Wissenschaft, um die Natur zu beherrschen, und wandten sich einer aufgeklärten Philosophie zu, um die moralischen Werte ausfindig zu machen, die dem Bedürfnis nach Wohlstand und Fortschritt als Grundlage dienen könnten. Wissen wurde zu einer Mutprobe, die – wie Kant mit seinem Wahlspruch zur Aufklärung „Habe Mut, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ verdeutlichte – die Individuen (selbst-)bewusst eingingen. Getrieben wurden sie von Erfahrungen der Industrialisierung, die, um es mit den prägnanten Worten des *Kommunistischen Manifests* zu sagen, alles Ständische und Stehende verdampfen ließ und alles Heilige entweihte. Diese europäischen Entwicklungen wurden als Maßstab betrachtet, mit dem die Entfernung gemessen werden könne, die andere Weltteile von Europa trenne.

Im Falle Afrikas wurde diese Entfernung durch Dichotomien markiert: Tradition vs. Moderne; zivilisiert vs. unzivilisiert; Wilde vs. Kulturmenschen; Stamm vs. Nation. In seinem Buch *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion* (London 1988) beschreibt der Ethnologe Adam Kuper die verheerenden erkenntnistheoretischen Folgen dieser Sichtweise am Beispiel der Rolle, die die vergebliche Suche nach der primitiven Gesellschaft in der Begründung der Ethnologie spielte. Er beschreibt die „primitive Gesellschaft“ als eine Illusion, die aber die Kraft besaß, der Wissenschaft der Ethnologie einen ‚Gegenstand‘ zu geben, der die Konstruktion von Theorien und Begriffen möglich machte. Der ugandische Sozialwissenschaftler Mahmood Mamdani analysiert die negativen Folgen dieser Dichotomien am Beispiel der Entwicklung von Herrschaftsbeziehungen im kolonialen und postkolonialen Afrika. Koloniale Herrschaftsbeziehungen gründen demnach auf der Unterscheidung zwischen Stamm (Schwarze, Afrika) und Nation (Weiße, Europa). Diese Unterscheidung führte zu einer weiteren Dichotomie zwischen Brauchtum (*custom*) und Recht (*law*), die wiederum Afrikaner zum Gegenstand der Machtausübung (als Untertanen) und die Europäer (in den Kolonien) zu Bürgern (*citizens*) erklärte (Mahmood Mamdani: *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Kampala 1986).

Gegen diese Sichtweise ist es notwendig, die historische Erzählung vom ethnozentrischen europäischen Blick zu

befreien, wie es Jack Goody in seinem Buch *The Theft of History* (Cambridge 2006), verlangt hat. Ihm zufolge könnte dies zum einen dadurch geschehen, dass man den Begriff *Europa* durch *Eurasia* ersetzt, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die europäische Entwicklung im Kontext überregionaler Austauschbeziehungen und Einflüsse stattgefunden hat. Zum anderen sollten deskriptive Begriffe so weit wie möglich als ‚analytisches Raster‘ aufgefasst werden, um zu verhindern, dass das, was lokal ist, zum Maßstab globaler Ereignisse erhoben wird. Auf diese Weise wird es möglich, die Moderne mit Stephen Toulmin und Shmuel Eisenstadt als ein kulturelles Programm zu verstehen, dessen Ergebnis prinzipiell offen ist. In *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (Frankfurt a.M. 1991) kritisiert Toulmin den „standard account of modernity“, der die Philosophie und die Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert geprägt und ihren wichtigsten Vertreter in René Descartes gehabt habe. Gestützt auf eine Auslegung der Schriften von Montaigne, Bacon und Erasmus kritisiert Toulmin das „normale Moderneverständnis“ für dessen Überbewertung der wissenschaftlichen Moderne gegenüber dem Humanismus.

Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass die von Afrikanern erfahrene Moderne nicht die Moderne ist, die Toulmin den Renaissance-Humanisten zuschreibt. Vielmehr handelt es sich um die Moderne einer überheblichen Aufklärung, die auf der Suche nach cartesianischer Gewissheit das eigene Emanzipationsprojekt zum Dogma erklärte. Dies lässt sich an den Gedanken verdeutlichen, mit denen Kant in seinen Rezensionen der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* auf Herders Unbehagen in Bezug auf die Unterscheidung zivilisierter und nicht-zivilisierter Gesellschaften reagierte. Seine Kritik gipfelt in der polemischen Frage an Herder: „Meint der Herr Verfasser wohl, daß, wenn die glücklichen Einwohner von Tahiti, niemals von gesitteten Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existieren und ob es nicht ebenso gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genuss glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre?“

Man tut Kant nicht Unrecht, wenn man seine Aussage als Plädoyer für die These auslegt, dass bestimmte Lebensformen des Menschen würdiger sind als andere. Den indischen Philosophen Bhiku Parekh stört dieses Plädoyer. Seiner Ansicht nach impliziert es, dass Tahitianer kein Anrecht auf Existenz haben, da es ihnen nicht gelungen sei, eine Lebensführung zu pflegen, die Kants Vorstellungen vom richtigen Leben entspricht. Sein Fazit ist verheerend: „In less restrained hands Kant’s argument could easily lead to murderous consequences“ (Bhiku Parekh: „Moral Philosophy and Its Anti-pluralist

Bias", in: David Archard (Hg.): *Philosophy and Pluralism*, Cambridge 1996, S. 117–134, hier S. 126).

Die afrikanische Erfahrung der Moderne zeigt leider, dass dieses Argument in der Tat in wenig zurückhaltende Hände gefallen ist und möderische Konsequenzen hatte. Das aufklärerische Verständnis der Moderne führte zu einer Herabstufung Afrikas auf der evolutionären Leiter der Geschichte. Es wurde ein Gegensatz aufgebaut zwischen einer Moderne, die, um es mit Stephen Toulmin zu sagen, schriftlich, universell, allgemein und zeitlos ist, und einer Tradition, die mündlich, partikular, lokal und zeitlich ist. Die Begegnung zwischen Europa und Afrika wurde zu einem Kampf zwischen diesen Gegensätzen stilisiert, an dessen Ende Afrikaner nicht gut abschneiden würden. Ihnen blieb die Wahl zwischen dem Verharren in der Tradition oder dem Sich-Einlassen auf die Moderne, jedoch mit der Gefahr der kulturellen Entfremdung. Die koloniale Geschichte wurde von der Überzeugung geprägt, dass Fortschritt in der Aneignung der europäischen Lebensweise bestehe und dass es Aufgabe der Kolonialherren sei, diesen zu erzwingen. Das Unbehagen der Afrikaner an der Moderne gründet wesentlich auf Erfahrungen mit dieser ganz speziellen Auslegung, nach der die Geschichte allein am europäischen Maßstab zu bemessen sei.

Meine Überzeugung ist, dass man aus dieser berechtigten Skepsis Lehren ziehen kann, die auf fruchtbare Weise zur Beschreibung der Formen, die die Moderne in Afrika angenommen hat, eingesetzt werden können. Dabei geht es nicht darum, für eine besondere afrikanische Moderne zu plädieren. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, wie Afrikaner auf historische Bedingungen reagiert haben. Im herkömmlichen Verständnis der Moderne wird die afrikanische Erfahrung der Moderne auf den Gegensatz von Tradition und Moderne reduziert. Träger der Tradition sind Gemeinschaften, die entweder Widerstand leisten oder ihre Identität durch die Entwurzelung von Individuen verlieren.

Dass es etwas gibt, das dazwischen liegt, wird dabei sträflich übersehen. Da die Afrikaner in der sozialwissenschaftlichen Analyse fast immer als Mitglieder einer Gemeinschaft und selten als Individuen auf die Geschichte reagieren, kann ihr Handeln scheinbar nicht anders gedeutet werden. Dabei gerät genau das, was dem afrikanischen Vergesellschaftungsprozess Struktur und Substanz verleiht, aus dem Blickfeld. Es ist die Fähigkeit, sich immer wieder neu zu erfinden. Dieser Gedanke stammt von Ian Hacking (2002) in seinen Überlegungen zu einer historischen Ontologie, insbesondere zu dem Prozess, den er als Konstituierung von Menschen („making up people“) beschreibt. Gemeint sind die historisch bedingten Möglichkeiten, Mensch zu sein. Für bestimmte Identitäten gibt es begünstigende Faktoren, die dafür verantwortlich sind, dass Individuen Räume erkennen, innerhalb derer sie sich entfalten können. Meine These knüpft hier an und besagt, dass die afrikanische Erfahrung der Moderne gerade in der Wahrnehmung der vielen Möglichkeiten besteht, Mensch zu sein. Diese erschöpfen sich nicht in der Alternative zwischen Tradition und Moderne.

Afrika ist ein modernes Konstrukt, dessen Wurzeln in der Suche zurückkehrender Sklaven nach einer Lösung für ihre existenzielle Zerrissenheit liegen. Sie suchten nach einer Heimat und nach der Möglichkeit der kulturellen Identifizierung mit der lokalen Bevölkerung. Die existenzielle Frage bestand darin, die Begegnung mit Europa, vor allem durch die Sklaverei und die abwertenden Theorien über Afrikaner, die im 19. Jahrhundert in Europa salonfähig waren, zu deuten und zu verstehen. Im Laufe der Jahre entwickelte sich so ein Diskurs von Afrikanern über Afrika, der bis zum heutigen Tag die Grundlage für die Historisierung der afrikanischen Wirklichkeit darstellt.

Edward Blyden, der den Geist der zurückgekehrten Sklaven mehr als jeder andere repräsentierte, zeichnete folgendes Idyll: „In Zukunftsvisionen sehe ich diese [...] blühenden Landschaften [...] Ich sehe, wie die aus dem Exil im Westen Zurückkehrenden von ihnen Besitz nehmen, sie, die dafür ausgebildet sind, brach liegendes Land mit strenger Disziplin und unter harter Unterjochung wieder aufzubauen. Ich sehe auch, wie ihre Brüder herbeieilen [...], Häuptlinge und das Volk, um sie zu begrüßen, sie kommen alle, um etwas von der Inspiration zu erhaschen, die die Exilanten mitgebracht haben, um sie mit den anderen zu teilen [...] und um zurückzumarschieren [...] zum Sonnenaufgang, um den Kontinent wieder zu erschaffen.“ (Edward W. Blyden: *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh 1971, S. 129; meine Übersetzung).

Afrika war für diese Menschen das „gelobte Land“. Diese religiöse Metapher ist natürlich teilweise darauf zurückzuführen, dass sie während ihres Aufenthaltes in Amerika den christlichen Glauben angenommen hatten. Sie brachten die Tatsache, Christen zu sein, mit einem höheren Zivilisationsstatus in Verbindung, was ihnen das Gefühl vermittelte, sie hätten eine Mission. Zur Sklaverei schrieb Blyden: „Es handelte sich um eine Deportation aus einem barbarischen Land in ein zivilisiertes Land.“ (zitiert nach: Mudimbe, Valentin Y.: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington 1988, S. 103).

Die Bedeutung der hier angeführten Gedanken liegt darin, dass ein Bild Afrikas entworfen wurde, welches den Kontinent als eine Schicksals- und Wertegemeinschaft darstellte. Afrika war eine Schicksalsgemeinschaft, da das Leiden unter der Sklaverei und unter rassistischer Abwertung von den betroffenen Völkern als zentraler Bezugspunkt bei der Konstitution einer Gemeinschaft verstanden wurde. Afrika war auch eine Wertegemeinschaft, und darunter verstanden die zurückkehrenden Sklaven die aus der Erfahrung des Leidens gezogene moralische und ethische Lehre. Afrika als Wertegemeinschaft bedeutete, anders als Europa und Amerika zu sein und diese Andersartigkeit auf eine sich radikal von den europäischen Normen unterscheidende Grundlage zu stellen, sie, wie im Falle der *African Personality*, auf Werte zu gründen. Diese verbanden sich mit vielfältigen historischen Erfahrungen.

Blyden und seine Weggefährten brauchten einen Begriff für ihre neue Heimat, der den Gegensatz zur Zivilisation, aus der sie stammten, ausdrücken konnte. Das Postulat einer afrikanischen Essenz war somit durch die eigene Erfahrung zurückkehrender Sklaven und das Gefühl, eine Mission zu haben, bedingt. Es war aber auch eine Reaktion auf die Moderne, die sie dazu nutzten, sich neu zu erfinden. Das Denken und Wirken der zurückgekehrten Sklaven zeigte neue Wege auf, die von aufmerksamen Individuen beschritten wurden. Darauf begründeten sie den Anspruch auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit. Tatsächlich bezogen sich die meisten politischen Ideologien, angefangen von Nkrumahs *Conscientism* über Senghors „afrikanischen Sozialismus“ bis hin zu Nyereres *Ujaama*, auf die Verwirklichung der Idee eines afrikanischen Schicksals. Darauf begründet sich der Pan-Afrikanismus, der sich heute in Initiativen wie NEPAD oder *African Renaissance* niederschlägt. Der Kampf um die Unabhängigkeit, die Dekolonisation und die Gründung neuer Staaten in Afrika sind Folgen der Art und Weise, wie Individuen – und nicht Kollektive – auf die Herausforderungen der Moderne reagiert haben.

Der Text ist ein stark gekürzter und geringfügig bearbeiteter Auszug des gleichnamigen Aufsatzes aus dem von Hans Joas herausgegebenen Band: *Vielfalt der Moderne. Ansichten der Moderne*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2012, S. 137-169.



Philosophie am Kröpcke

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

dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahme- gerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die nicht schnell genug flüchten, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Eingeschüchtert vom medialen Echo über die „Illusion der Freiheit“ wollten wir diesmal von den Hannoveranern und ihren Gästen erfahren, ob der Mensch ein freies Wesen ist. Auszüge aus den profunden Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, DOMINIK HAMMER

Ist der Mensch ein freies Wesen?



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

PHILIPP: Ja, ich würd' sagen, generell schon – durch die Gedanken. Aber in seiner Entscheidungsfreiheit ist er natürlich eingeschränkt durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Fiph: Das heißt, Sie würden sagen, wir sind grundsätzlich frei, aber sozial determiniert – oder nur eingeschränkt?

PHILIPP: Schon fast determiniert. Kein Mensch kann sich ja frei ausleben, aber in bestimmten Bereichen ist das auch gut. Wenn sich sexuelle Straftäter frei ausleben würden, so wie sie sich das denken ...

Fiph: Was bleibt denn von der Freiheit übrig, wenn wir sozial so stark eingeschränkt sind? Gilt die Einschränkung auch für unsere Gedanken?

PHILIPP: In meinen Augen nicht. Ich finde, jeder hat das Recht, zu denken, was er möchte. Man muss bestimmte gesellschaftliche Regeln einhalten, aber seine Gedanken kann man frei so formen, wie man möchte.



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

STEFAN UND ANNIKA: Ja.

Fiph: Woran machen Sie das fest?

STEFAN: Weil jeder Mensch ein freies Wesen ist ... hierzulande (lacht).

Fiph: In welchen Punkten sind wir frei, im Denken? Im Handeln?

ANNIKA: Beides

STEFAN: Ich hab' jetzt gerade Mittagspause. Ihre Fragen sind schon tiefgründig ...

Fiph: Es gibt die Auffassung, wir seien weitgehend durch

unsere materiellen und sozialen Verhältnisse bestimmt. Kann man sich darüber hinwegsetzen?

ANNIKA: Kann man. Ist aber schwer.

Fiph: Und wie geht das?

ANNIKA: Weil man immer noch die eigenen Gedanken steuern kann. Es kommt darauf an, ob man sich in seinem Habitus der Gesellschaft angleicht, oder nicht. Es kommt aber auch aufs Umfeld an.

Fiph: Setzt uns die Erziehung nicht Bedingungen, an denen wir nicht vorbeikommen?

ANNIKA: Ja, aber keine genetisch bedingten. Deswegen könnte man sich noch ändern, wenn man wollte.



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

PIA: Ich bin sehr gläubig. Aus christlicher Sicht würde ich sagen: Ja.

Fiph: Hat Gott den Menschen frei geschaffen?

PIA: Eigentlich schon. Aber nicht so, dass man tun und lassen kann, was man will. Wir können uns schon frei entscheiden, aber ich denke mal, dass das Gewissen uns steuert und dass das auch richtig ist. Ich weiß nicht, ob ich so weit gehen würde, zu sagen, dass Gott sich dabei einmischt ... Wir sind an sich frei, etwas zu tun, aber müssen halt schauen, dass wir uns an das Richtige halten.

Fiph: Sie sprachen davon, dass Gott sich möglicherweise über das Gewissen einmischt. Wie stellen Sie sich das vor?

PIA: Da kann ich jetzt nur von mir reden: Weil ich christlich großgeworden bin, könnte ich mir schon vorstellen, dass Gott – weil ich ihm erlaube, einzugreifen – mich quasi über mein Gewissen lenkt und leitet.

Fiph: Können Sie denn frei sein, wenn Sie über Ihr christliches Umfeld bestimmt sind?

PIA: Ich glaube, jeder Mensch kommt schon so auf die Welt, dass er sich über sein Umfeld hinwegsetzen könnte, dass er frei ist, daraus auszubrechen.



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

NORA: Uh – ich würde sagen ... Nein. Ich glaube, dass alles irgendwo vorherbestimmt ist. Nicht durch so etwas wie Schicksal, sondern einfach dadurch, dass alles kausal beeinflusst ist und eins zum Nächsten führt – dass wir also determiniert sind.

Fiph: Heißt das, Ihr Leben passiert einfach?

NORA: Ja. Aber ich finde den Gedanken nicht schlimm, dass alles einen Grund hat.

Fiph: Haben Sie nie das Gefühl, dass Sie frei sind, wenn Sie bestimmte Dinge tun?

NORA: Doch, das Gefühl hat man natürlich.

Fiph: Aber das ist dann eine Illusion?

NORA: Ich bin ja insofern frei, als ich tun kann, was ich tun möchte. Vielleicht ist es gegeben, was ich tun werde, dadurch, dass ich 'ne bestimmte Erziehung hab' und bestimmte Hintergründe, aber ich bin ja trotzdem frei, das selbst zu entscheiden.

ALTER MANN (böse): Hör'n Sie mir mit dem Theater auf!



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

DJANGO: Das müsste man eigentlich bei einer Flasche Wein besprechen!

QUENTIN: Der Mensch schränkt sich selber ziemlich ein, mit gesellschaftlichen Zwängen.

SAMUEL: Trotzdem entscheidet er selber!

QUENTIN: Eigentlich nicht. Du kriegst es ja von Deinen Eltern vorgegaukelt, an was Du Dich halten und was Du denken sollst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

SAMUEL: Ja, aber sobald Du alt genug bist, kannst Du Dich selber informieren und kannst komplett Deine eigenen Entscheidungen treffen. Klar, durch die Gesellschaft sind ein paar Sachen vorgegeben, an die Du Dich halten musst.

darauf hinaus, wie Du Dich vorher entschieden hast, wie Du mit der Situation umgehst.

DJANGO: Du bist frei, zu entscheiden, aber die Entscheidung wird gleichzeitig beeinflusst von den Konsequenzen, die Du wohl oder übel im Hinterkopf hast.

SAMUEL: Ja, aber bevor die Konsequenzen kommen, hast Du doch die Entscheidungsfreiheit.

DJANGO: Aber Du weißt, dass es Konsequenzen gibt. Du weißt, was das für Konsequenzen sind, und Du denkst: hmmm, ich möchte diese Person gerad' erschlagen, aber dann lande ich im Knast.

SAMUEL: Wenn Du jetzt Freiheit so definierst, dass Du sowas nicht ungestraft machen kannst, dann bist Du nicht frei!

DJANGO: Das ist eben die Sache, weshalb ich meinte, es kommt darauf an, wie man das definiert. Ich kann auch sagen: Hey ich bin nicht frei – ich kann nicht fliegen; die Gesetze der Physik erlauben mir keine vollständige Freiheit.

Fiph: Man könnte hier näher zwischen Willens- und Handlungsfreiheit unterscheiden ...

DJANGO: Das passt dann. Ich meine, es gibt jetzt niemanden, der einen unbedingt davon abhält, von dem Akt an sich. Die Hürde ist halt eher im Kopf.

Fiph: Erziehung kann einen ja auch durchaus unfrei machen. Kann man sich über seine Erziehung hinwegsetzen?

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

SAMUEL: Das macht doch eigentlich fast jeder. Jeder stellt irgendwann in Frage, wie er erzogen wurde, oder bekommt durch Andere mit, dass sie anders erzogen werden, z.B. auch freier. Daraus ergibt sich, dass man Entscheidungen selber treffen kann, dass einem

nicht alles vorgekaut wird.

Fiph: Kann man denn dann noch von Freiheit sprechen? Ist es nicht auch bedingt, womit ich zufällig in Kontakt komme?

SAMUEL: Man kann dann unterscheiden zwischen hundertprozentiger Freiheit und eingeschränkter Freiheit. Trotz Einschränkungen und Verboten kann man immer noch frei sein!



Fiph: Ist der Mensch ein freies Wesen?

SVENJA: Nein, ich würde sagen heutzutage nicht mehr, in dem ganzen Konsum, den wir haben, in der Gezwungenheit der anderen Menschen, die auf den Einzelnen abfärbt – ganz früher bei den Höhlenmenschen vielleicht. Die haben einfach das gemacht, was sie für richtig hielten. Heute wird auf das geachtet, was Andere wollen oder denken.

Fiph: Sie haben selbst nicht das Gefühl, dass Sie frei sind?

SVENJA: Ich könnte schon frei sein, aber man macht sich schon Gedanken darüber, was Andere von einem verlangen. Ich kann schon machen, was ich will. Aber man ist dann auch gleich wieder Außenseiter, wenn man frei denkt.

Fiph: Fühlen Sie sich entfremdet?

SVENJA: Nein, ich kann damit ganz gut leben.

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

Impressum



Herausgeber
Forschungsinstitut für
Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann



Redaktion
PD Dr. Eike Bohlken
Wissenschaftlicher Assistent



Geschäftsführerin
Anna Maria Hauk M.A.



Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Dominik Hammer M.A.



Wissenschaftlicher Referent
Dr. Wolfgang Gleixner



Sekretariat
Sigrid Wittkamp

**Mitglieder des Vorstands der Stiftung
„Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover“**

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender
der Geschäftsführung der Casa Reha
Unternehmensgruppe in Oberursel;
Gründungsdirektor des Instituts für
Sozialstrategie in Berlin (1. Vorsitzender)
Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)
Prof. Dr. Armin Nassehi,
Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Birgit Recki,
Universität Hamburg
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. 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
5.300
Erscheinungsweise
halbjährlich

Unterstützen Sie das fiph!

Werben Sie für das fiph.

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

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

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

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

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

Besuchen Sie unsere Veranstaltungen.

Erkundigen Sie sich über unsere Forschungen und Publikationen.

Stiften Sie für das fiph.

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

Helfen Sie mit Vorschlägen.

Überweisen Sie 5 €, 10 €, 15 € ...

Ihre Unterstützung ist eine Anerkennung unserer Arbeit!

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

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

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

