

Inhalt

- 1 *Schwerpunktthema: Medizinethik*
Medizinphilosophische Betrachtungen
zum Gesundheits- und Krankheitsbegriff
- 5 *Philosophisches Interview*
- 6 *Schwerpunktthema: Medizinethik*
Moraltheologische Überlegungen zur
künstlichen Ernährung und Hydrierung
- 7 *fiph Ausblick*
- 14 *fiph Terminübersicht*
- 17 *fiph Rückblick*
- 19 *Dominik Hammers Buchempfehlung*
- 20 *pro & contra*
- 22 *Schwerpunktthema: Medizinethik*
Anti-Aging und die Ethik
biomedizinischer Lebensplanung
- 24 *Philosophie heute*
Phänomenologie der Lebenswelt Groß-
stadt – Hinführung zu einem Projekt
- 26 *Philosophie am Kröpcke*
Was ist Zeit?

Schwerpunktthema: Medizinethik

Medizinphilosophische Betrachtungen zum Gesundheits- und Krankheitsbegriff

Beim ersten Blick auf Gesundheits- und Krankheitsdefinitionen stößt man relativ schnell auf diejenige der Weltgesundheitsorganisation (WHO) aus dem Jahre 1946: „Gesundheit ist ein Zustand vollkommenen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen.“ Der im zweiten Halbsatz genannte Aspekt dieser Definition wird inzwischen häufig betont. Wir sollten nicht nur eine negative Definition von Gesundheit geben, sondern darüber hinaus etwas Positives aussagen, etwas die Gesundheit positiv Bestimmendes, und nicht nur einfach festhalten, dass Gesundheit die Abwesenheit von Krankheit sei. Dass dies wichtig ist, wird dann deutlich, wenn man in einem Wörterbuch oder einer Enzyklopädie nachsieht und unter „Gesundheit“ liest: „Abwesenheit von Krankheit“, nur um dann unter „Krankheit“ den Eintrag „Abwesenheit von Gesundheit“ vorzufinden. Dann ist man einmal im Kreis gegangen. In der zitierten Definition der Weltgesundheitsorganisation ist Gesundheit nicht verstanden als Abwesenheit von Krankheit und Gebrechen, sondern als ein Zustand *vollkommenen* körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens. Wenn man fragt, wer sich nach dieser Definition zu einem bestimmten Zeitpunkt als gesund bezeichnen würde, könnte man wohl nicht mit vielen rechnen. Die Zuhörer eines Vortrags etwa mögen ihren Sitz für allzu unbequem halten und dadurch ihr Wohl beeinträchtigt sehen. Sie würden sich also nicht in einem Zustand vollkommenen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens sehen. Das Problem mit der Definition scheint daher darin begründet, dass sie ein unerreichbares – beziehungsweise allenfalls phasenweise erreichbares – Ideal formuliert. Es wird anscheinend gar nicht über Gesundheit gesprochen, sondern über etwas anderes, nämlich über so etwas wie



Thomas Schramme ist
Professor für Praktische
Philosophie an der
Universität Hamburg.

► 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!



Zur Unterstützung des digitalen philosophischen Diskurses hat das **fiph** im Februar einen Blog www.philosophie-indebate.de eingerichtet. Dieser Blog versteht sich als interaktive Plattform für praktisch-philosophische Reflexionen. Er besteht aus vier Rubriken. Unter „InDebate“ veröffentlicht ein(e) Autor/in ein Statement, mit dem eine Diskussion zwischen Autor/in und den Lesern/innen angestoßen werden soll. Hier wird Platz geboten, um Argumente zu erproben. Essays und wissenschaftliche Abhandlungen zu Fragen der praktischen Philosophie findet man unter der Rubrik „Schwerpunktbeiträge“. Diese Texte können von Lesern/innen kommentiert werden. Fehlen sollte in einem Diskussionsforum natürlich auch nicht die Diskussion über neuralgische Fragen. Mit Pro- und Contra-Statements soll zum Nach- und Mitdenken eingeladen werden. Darüber hinaus bietet der Blog auch Unterhaltsames mit „Philosophie am Kröpcke“. Auch hier kann man sich mit eigenen Kommentaren einschalten. Wer Interesse hat, an dem Blog als Blogger/in mitzuwirken, möge sich bitte an Frau Anna Maria Hauk wenden. Wer eigene Aufsätze veröffentlichen möchte, kann dies ganz unproblematisch über den Blog unter „Beiträge einreichen“ tun.

Im letzten Halbjahr beschäftigten wir uns insbesondere mit umweltethischen und demokratietheoretischen Fragestellungen. Zum Themenkomplex „Demokratie und Rassismus“ haben wir eine Tagung veranstaltet, auf der u.a. Eske Wollrad (Hannover), Detlev Claussen (Hannover) und Yoko Arisaka (Hildesheim) vorgetragen haben. Näheres zu den diskutierten Fragen finden Sie im Rückblick auf S. 20.

Die Wissenschaftliche Preisfrage 2013 lautete „Was ist und wie entsteht demokratische Identität?“. Die Preisverleihung fand am 07. September 2013 in der Dombibliothek in Hildesheim statt. Der erste Preis ging an Dr. Felix Heidenreich (Universität Stuttgart), der zweite an Martin Breul (Universität zu Köln) und der dritte an Matthias Katzer (Universität Jena). Die Beiträge werden demnächst im Wallstein Verlag veröffentlicht.

Überdies sind wir zurzeit intensiv mit den Vorbereitungen des 4. Festivals der Philosophie Hannover befasst, das vom 13. bis 16. März 2014 unter dem Motto „Wie bitte geht Gerechtigkeit?“ stattfinden wird. Auf dieses Event freuen wir uns nicht zuletzt deshalb, weil der bekannte US-amerikanische Philosoph Cornel West in dieser Zeit unser Institut besuchen wird. Für Informationen zum Festival und zu Veranstaltungen mit Cornel West setzen Sie sich bitte mit Jürgen Manemann in Verbindung.

Inhaltlicher Schwerpunkt dieses Journals ist das Thema Medizinethik. Thomas Schramme liefert einführende Reflexionen zur Verhältnisbestimmung der Begriffe ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘. Er setzt sich kritisch mit der Gesundheitsdefinition der WHO auseinander und macht einen Vorschlag, wie naturalistische und normativistische Auffassungen von ‚Gesundheit‘ sinnvoll nebeneinander stehen können. Ethikratsmitglied Eberhard Schockenhoff nimmt sich eines heiklen Themas an: Er wendet sich aus moraltheologischer Perspektive gegen die Auffassung, dass die künstliche Ernährung und Versorgung mit Wasser bei todkranken Patienten unterschiedslos in allen Situationen als Gebot christlicher Fürsorge zu gelten habe. Larissa Pfaller, Mark Schweda und Silke Schickanz befassen sich mit verschiedenen Angeboten der sogenannten Anti-Aging-Medizin, mit denen versucht wird, das Altern medizinisch zu ‚bekämpfen‘. Diskussionsbedürftig seien dabei insbesondere die negative Darstellung des Alter(n)s sowie der anklingende Imperativ einer biomedizinischen Lebensplanung.

Es grüßen Sie herzlich


EIKE BOHLKEN / JÜRGEN MANEMANN

► Fortsetzung von S. 1

Glück oder absolutes Wohlergehen. Demgegenüber haben viele Menschen allerdings die Vorstellung, Gesundheit sei ein medizinischer Begriff, und insofern verfehlt die genannte Definition der Weltgesundheitsorganisation einen wesentlichen Aspekt des Gesundheitsbegriffs. Zudem kommt das Problem der Medikalisierung hinzu. Wo man der Definition der WHO folgt, scheint man behaupten zu können, dass man nicht gesund sei, wenn etwa der Nachbar ein größeres Auto als man selbst hat oder man arbeitslos ist. Verbindet man nun Einschränkungen der Gesundheit mit der Idee des Lösens einer Eintrittskarte für die medizinische Behandlung, hätte man demnach in diesen Fällen einen Anspruch auf entsprechende medizinische Leistungen, die einem diese Übel nehmen könnten, etwa auf „Happy Pills“. Da dies wohl ziemlich unplausibel wäre, scheinen wir mit der bisherigen Diskussion nicht besonders weit gekommen zu sein. Es gibt daher viele Philosophen, welche die Weltgesundheitsorganisation für ihre Definition stark kritisiert haben. Um dieser gerecht zu werden, sollte man aber den politischen Kontext beachten. Zu einer Zeit, in der es in vielen Ländern noch nicht einmal so etwas gab wie ein Gesundheitssystem, ging es der WHO wohl auch darum, darauf hinzuweisen, wie stark die Bedeutung der Gesundheit für den Menschen in seinem Leben ist. Insofern sollte man keine strikten philosophischen Maßstäbe anlegen, im Sinne der Unterstellung einer Definition von Gesundheit, welche strikte notwendige und hinreichende Bedingungen bzw. Kriterien vorgibt. Liest man die Aussage in dieser Weise, ist sie sicherlich aus den genannten Gründen nicht plausibel. Doch man kann die Weltgesundheitsorganisation auch so verstehen, dass sie auf ein Ideal hinweisen wollte, welches auch ein politisches Ideal darzustellen scheint. Gleichwohl, als philosophische Definition des Begriffs der Gesundheit ist die Aussage der WHO sicherlich ungeeignet.

Immerhin haben wir aber nun die Einsicht gewonnen, dass Gesundheit ein graduierbares Phänomen darstellt. Wir können gesünder sein, wir können kränker sein; wir sprechen von schweren Krankheiten im Unterschied zu weniger schweren Krankheiten. Entsprechend können wir uns verschiedene Punkte auf einer Skala vorstellen, auf der wir uns bewegen, wenn wir über Gesundheit und Krankheit sprechen.

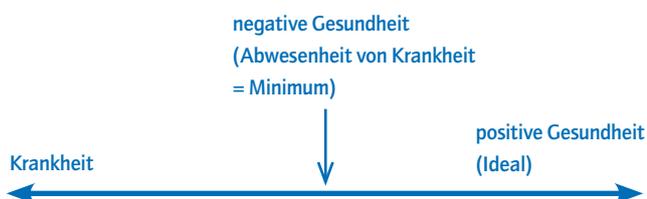


Abb. Negative und positive Gesundheit

Alles das, was auf dieser Skala auf der linken Seite zu finden ist, wären Krankheitsphänomene. Die Grenze zwischen Krankheit und Gesundheit, wo auch immer sie auf der gedachten Skala liegen mag, wäre genau der Punkt, den die negative Gesundheitsdefinition festlegt, der zufolge Gesundheit nicht mehr als die Abwesenheit

von Krankheit ist. Für den Zweck dieser Abgrenzung interessiert es nicht, wie schwer eine Krankheit tatsächlich ist. Es wird lediglich ein allgemeiner Grenzpunkt markiert, an dem man auch die normative Signifikanz und die Berechtigung zur medizinischen Behandlung feststellt. Mit der Idee einer Skala, auf der individuelle Gesundheits- und Krankheitsphänomene eingetragen werden können, wird nun auch deutlich, dass der Vorschlag der WHO sich am anderen, positiven Extrem der Skala bewegt. Sie stellt ein Ideal vor, also etwas, das – wie oft bei nicht begrenzten Skalen – „nach oben offen“ und damit für uns Menschen unerreichbar ist. Gleichwohl muss festgehalten werden, dass wir durchaus auf diese Weise über Gesundheit und Krankheit reden können; wir können uns also auch graduell auf Gesundheit und Krankheit beziehen und insbesondere sogar ein positives Gesundheitsideal aufstellen, so wie es die Weltgesundheitsorganisation macht. Nur wichtig ist dabei zu sehen: Wir reden dann anders über diese Phänomene, als es häufig, zumindest in der Medizin, üblich ist. Dort wird Gesundheit im Sinne einer absoluten Grenze zur Krankheit gedeutet; Gesundheit ist hier die Abwesenheit von Krankheit. Das heißt, der Fokus der Medizin liegt in erster Linie auf der Krankheit. Und dann interessiert es eben nicht, wie glücklich jemand ist, sondern man ist gesund dann, wenn keine Krankheit vorliegt. Dieser Unterschied zwischen einem Minimum und einem Ideal der Gesundheit ist sehr wichtig. Ich will also keineswegs behaupten, es sei falsch, über positive Gesundheit zu reden – ganz im Gegenteil, das ist sinnvoll möglich –, nur redet man dann anders darüber, als wenn man sich auf eine absolut gesetzte Grenze bezieht. Diesen Unterschied zu missachten, führt zu viel Verwirrung in der Diskussion über Gesundheit und Krankheit, wie beispielsweise dann, wenn man einfach ganz salopp über die WHO-Definition hinweggeht und sie als unbrauchbar bezeichnet. Tatsächlich ist sie für bestimmte Zwecke nicht brauchbar. Meines Erachtens ist sie in erster Linie für die medizinischen Zwecke nicht brauchbar, denn mir scheint deutlich, dass die negative Gesundheitsdefinition – die Abwesenheit von Krankheit – dem vorherrschenden medizinischen Selbstverständnis zugrunde liegt.

Nun wollen wir die philosophische Debatte des Krankheits- und Gesundheitsbegriffs näher thematisieren. Es hat sich eingebürgert, zwischen zwei -ismen zu unterscheiden, dem Normativismus und dem Naturalismus. Auch wenn es fraglich ist, ob dies die besten Bezeichnungen für die betreffenden Theorien sind, und auch, ob eine strikte Gegenüberstellung der Komplexität der philosophischen Debatte gerecht wird, scheint mir diese Einteilung doch nach wie vor als Ausgangspunkt gut geeignet. Die Normativisten sagen beispielsweise Folgendes: „Der Krankheitsbegriff dient nicht nur zur Beschreibung und Erklärung, sondern auch dazu, Handlungen anzumahnen. Er zeigt einen Sachverhalt als unerwünscht und als zu überwinden an. Er ist ein normativer Begriff; er legt fest, was nicht der Fall sein sollte. Als solcher umfasst der Krankheitsbegriff Bewertungskriterien, die bestimmte Sachverhalte als erstrebenswert und andere als zu vermeiden ausweisen.“ (H. Tristram Engelhardt Jr.: „Die Begriffe ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘“, in: Thomas Schramme (Hg.): *Krankheitstheorien*, Berlin 2012, S. 41-62, hier S. 44). Also ist dem Normativismus zufolge der Krankheitsbegriff ein normativer Begriff. Er stellt nicht nur fest, dass irgendetwas vorliegt, sondern er hat gleichzeitig handlungsauffordernde Funktion. Indem wir etwas als Krankheit bezeichnen, haben wir auch ein Werturteil darüber gesprochen. Die Normativisten benötigen dann natürlich weitere

Kriterien, um spezifisch medizinische Übel von anderen abgewerteten Zuständen begrifflich zu trennen, denn es existiert eine Unmenge an körperlichen und anderen Zuständen, die wir negativ bewerten, ohne von Krankheiten zu sprechen. Mancher würde beispielsweise seine Ohren für zu groß halten und dies als negativ bewerten. Ein solches Urteil würde uns aber nicht gleich dazu verleiten, zu sagen, daher läge eine Krankheit vor.

Ein wichtiges Problem des Normativismus ist, ob die Bewertung tatsächlich ein konstituierendes Merkmal von Krankheit ist. Wird durch die Bewertung festgelegt, dass es sich um eine Krankheit handelt, oder wird einfach nur eine Bewertung eines Zustandes vorgenommen, von dem wir aus anderen Gründen meinen, er stelle eine Krankheit dar? Betrachten wir ein anderes Beispiel, nämlich Arbeitslosigkeit. Viele werden Arbeitslosigkeit schlecht finden, aber man würde nicht sagen, dass Arbeitslosigkeit dadurch konstituiert oder dadurch definiert wird, dass sie schlecht ist. Ob jemand arbeitslos ist, hängt nicht mit der Bewertung zusammen, sondern wird dadurch bestimmt, dass jemand – knapp gesprochen – arbeitsfähig, aber ohne Erwerbsarbeit ist. Dass man diesen Zustand dann negativ bewerten kann, ist vollkommen richtig, aber diese Bewertung ist eben kein konstituierendes Merkmal. Das Gleiche gilt für die negative Bewertung in Relation zur Krankheitsdefinition. Der Normativismus müsste aufzeigen, dass der normative Aspekt – dass ein Zustand unerwünscht ist – nicht einfach nur ein akzidenzielles Merkmal darstellt, sondern ein wesentliches Kriterium des Krankheitsbegriffs ist.

Was sagt nun der Naturalismus? Auch hier wieder zunächst ein Zitat eines der bekanntesten Medizinphilosophen: „Eine Krankheit ist ein Typ eines inneren Zustandes, der entweder eine Beeinträchtigung der normalen Funktionsfähigkeit darstellt, das heißt eine Verminderung einer oder mehrerer Funktionsfähigkeiten, so dass sie unterhalb der typischen Effizienz liegen, oder eine Einschränkung der Funktionsfähigkeit, verursacht durch Umwelterreger. Gesundheit ist die Abwesenheit von Krankheit.“ (Christopher Boorse: „Gesundheit als theoretischer Begriff“, in: Thomas Schramme (Hg.): *Krankheitstheorien*, Berlin 2012, S. 63-110, hier S. 102). Diese Definition entspricht einer medizinisch-theoretischen Perspektive, denn hier geht es um die Einschränkung der Funktionsfähigkeit. Es wird nicht darüber gesprochen, ob der Zustand ein Übel für die betroffene Person darstellt, sondern bei der Bestimmung von Krankheit handelt es sich um die Feststellung einer biologischen Tatsache – so zumindest dem naturalistischen Ideal zufolge. Krankheit ist demnach eine Störung der natürlich vorhandenen Funktionsfähigkeiten des Organismus. Um diese zu bestimmen, benötigt man wiederum Theorien, die feststellen, was eine Funktionsfähigkeit und was eine Dysfunktion ist. Diese Aufgabe fällt Biologen und Psychologen zu, aber natürlich auch den medizinischen Forschern. Welcher Körpermechanismus oder welcher geistige Prozess eine Funktion hat, wird in einer wissenschaftlichen Weise festgestellt und nicht durch unsere Entscheidungen oder gar Wünsche determiniert. Funktionen und Dysfunktionen ergeben sich vielmehr aus biologischen und statistischen Erkenntnissen. Ob man dann die festgestellte Krankheit beseitigen soll, ist davon ebenfalls unbenommen. Man stellt erst einmal fest: Es liegt eine Krankheit vor. Daraufhin kann man sich die Frage stellen, ob man diese Krankheit beseitigen soll oder nicht. Häufig würde man dies in der Tat bejahen, insbesondere dann, wenn die betroffene Person darunter lei-

det. Aber für die Feststellung, ob eine Krankheit vorliegt, ist diese Entscheidung unerheblich.

Probleme, die häufig in Bezug auf den Naturalismus gesehen werden, betreffen die Frage, ob es wirklich eine wertfreie Bestimmung von Dysfunktionen gibt. Hierzu gibt es eine ausgedehnte Diskussion, die in die Philosophie der Biologie hineinragt. Was genau sind eigentlich Funktionen, wie sind diese entstanden, und wie kann man sie definieren? Hat die Bestimmung der Funktionen und Dysfunktionen nicht doch wieder etwas damit zu tun, was wir gut oder schlecht finden? Das sind komplexe Diskussionen, die mich hier nicht beschäftigen können. Doch erwähnt werden sollte, dass die naturalistische Position letztlich auf eine wissenschaftliche und wertneutrale Theorie der Funktion und Dysfunktion angewiesen ist. Weiterhin wird am Naturalismus häufig kritisiert, dass er die medizinisch-praktischen Fragen vernachlässigt, die wertende Perspektive, die uns ja durchaus interessiert. Schließlich wollen wir auch wissen, was eine Krankheit jeweils für uns bedeutet und ob sie beseitigt werden sollte. Dies sind aber Fragestellungen, die in der naturalistischen Perspektive einfach ausgeblendet werden. Es geht dort nur darum, festzustellen und zu erklären, ob und warum etwas eine Krankheit ist. Die ganze Perspektive des Patienten fehlt, könnte man sagen.

Ich möchte nun mit einer These abschließen, die ich an anderer Stelle ausführlicher verteidigt habe (Thomas Schramme: *Patienten und Personen: Zum Begriff der psychischen Krankheit*, Frankfurt a.M. 2000). Die Idee besteht darin, dass es zwischen Normativismus und Naturalismus kein Konkurrenzverhältnis gibt, sondern dass diese letztlich vereinbar sind. Normativisten reden über die lebensweltliche Seite von Krankheit, und die Naturalisten reden über das, was ich medizinisch-theoretische bzw. wissenschaftliche Perspektive nenne. Damit widersprechen sich die Theorien nicht, sondern es handelt sich um unterschiedliche Perspektiven auf ein und dasselbe Phänomen. Eine ähnliche Vereinbarkeit ergibt sich, wenn man ein Bild als Artefakt versteht und einfach feststellt, beispielsweise eine wie große Menge an Farbe aufgetragen worden ist, im Unterschied zu einer wertenden Weise, in der man über denselben Gegenstand als Kunstwerk mit ästhetischen Begrifflichkeiten spricht. Man bezieht sich auf denselben Gegenstand, auf dasselbe Phänomen, aber in unterschiedlicher Weise. Genauso bei Krankheit: Einmal spricht man im Sinne einer Wertung, einmal im Sinne einer Beschreibung bzw. einer wissenschaftlichen Perspektive. Dieser Unterschied wiederum kann gut den Begrifflichkeiten des Englischen, *disease* und *illness*, zugeordnet werden, sodass man festhalten kann, dass die Normativisten über *illness* reden, während die Naturalisten *disease* thematisieren. Beides hat seine Berechtigung.

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Dietmar Hübner
ist Professor für
Praktische Philosophie
an der Universität
Hannover.

fiph: Sehr geehrter Herr Hübner! In Ihrem Buch „Die Bilder der Gerechtigkeit. Zur Metaphorik des Verteilens“ unterscheiden Sie drei Bilder, die Sie verschiedenen Traditionen von Gerechtigkeits-theorien zuordnen. Warum sind diese Bilder so bedeutsam, und welche Konsequenzen ergeben sich aus ihrer Analyse für eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit?

Wenn man sich mit Verteilungsgerechtigkeit befasst, ist man zunächst vor den Kopf gestoßen von der Vielzahl gegensätzlicher Vorschläge, nach denen man Güter verteilen könnte: Gleichheit, freier Markt, Minimierung von Armut, Maximierung des Gesamtwohls – dies sind nur die wichtigsten Alternativen, die sich zudem in zahllose Varianten und Untertypen aufspalten. Fragt man weiter, mit welchen Argumenten diese gegenläufigen Kriterien verteidigt werden, so stößt man auf sehr elaborierte Gerechtigkeitstheorien, die, bei aller Verschiedenheit, in einer bestimmten Hinsicht übereinkommen: Sie gehen allesamt davon aus, dass Güterverteilungen unparteilich gestaltet werden sollten. Sie vertreten allerdings abweichende Auffassungen, wie jene Unparteilichkeit genauer zu verstehen ist. Und an dieser Stelle kommen die „Bilder der Gerechtigkeit“ ins Spiel: Den Kern jener Theorien bilden nicht begriffliche, sondern metaphorische Deutungen von Unparteilichkeit, etwa als „Abstand“, als „Entkleidung“ oder als „Verhüllung“. Dies sind quasi die Ur-Intuitionen hinsichtlich gerechter Verteilungen, mit denen wir an konkrete Verteilungsprobleme herantreten. Sich ihrer Logik und ihres Zusammenhangs bewusst zu sein, ist hilfreich, um die verschiedenen Positionen zur Verteilungsgerechtigkeit besser zu verstehen – und auch um im gegebenen Anwendungsfall ein reflektierteres Urteil zu sprechen.

fiph: In einem Aufsatz haben Sie sich mit verschiedenen Theorien der Zeit befasst und sprechen von einer „Metaphysik der Zeit“. Wie lautet Ihre Antwort auf die Frage „Was ist Zeit?“

Beim Thema Zeit interessiert mich vor allem eine Frage, die John McTaggart aufgeworfen hat: Gibt es so etwas wie eine objektive Gegenwart, die über die Zeitstellen hinwegstreicht? Und ist allein das „Jetzt“ dieser Gegenwart real, während Dinge und Ereignisse in Vergangenheit und Zukunft nicht existieren? Oder ist das Ver-

fließen der Zeit nur eine Illusion? Ist das, was wir „Jetzt“ nennen, lediglich unser subjektiver Standpunkt, der keineswegs realer ist als eine beliebige andere Zeitstelle? Diese Frage wird bevorzugt aus ontologischen, sprachphilosophischen oder wissenschaftstheoretischen Blickwinkeln behandelt. Für mich war es reizvoll, ihre praktische Dimension zu beleuchten und festzustellen, dass in dieser Hinsicht eine bestimmte zeitphilosophische Position eine ganz eigene Attraktivität hat. Die „growing block theory“ von C.D. Broad besagt: Ja, es gibt eine objektive Gegenwart, und insbesondere die Zukunft ist keineswegs real. Aber die Vergangenheit ist ein bleibender, realer Bestand von unwiderruflich Seiendem. Diese Theorie führt in der üblichen Debatte eher ein Nischendasein, als exotische Mischtheorie der beiden obigen Auffassungen. In ethischer Perspektive verdient sie jedoch besondere Beachtung, weil sie eine offene Zukunft mit einer bleibenden Vergangenheit verbindet.

fiph: Sie haben für Studierende ein Buch über die „Zehn Gebote für das philosophische Schreiben“ veröffentlicht. Wodurch unterscheidet sich philosophisches Schreiben für Sie vom Verfassen nicht-philosophischer Texte? Und welche Sünden sind Ihrer Meinung nach die schlimmsten?

Die größten Probleme, die Studierende beim Schreiben haben, sind nicht spezifisch philosophischer Natur, wirken sich aber in philosophischen Arbeiten besonders verheerend aus: Eine sichere Argumentationsführung, gedankliche Eigenständigkeit und souveränes Urteilsvermögen sind in allen akademischen Disziplinen gefordert, für einen philosophischen Text jedoch absolut unentbehrlich. Mein kleiner Ratgeber versucht, das Bewusstsein von Studierenden für die Bedeutung dieser (und anderer) Tugenden zu wecken und sie anhand von Beispielen zu illustrieren. Die schlimmste Sünde? Planlos richtige Sätze aneinanderreihen, die in keinem inneren Bezug zueinander stehen.

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

Ich denke, wir leben in einer Phase, in der es vielfach darum geht, verschiedene Strömungen aufzugreifen und in eine stimmige Gesamtsicht zu integrieren. Synthese scheint mir derzeit eher gefragt als Abgrenzung.

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

Immer den Themen der anderen. Philosophie verträgt sich nicht gut mit allzu eng gefasstem Spezialistentum.

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

Ja. Aber auch Rückschritt.

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

Im Moment arbeite ich an einem Lehrbuch zur Ethik. Folglich liebe ich alle Philosophen/-innen, die darin zu Wort kommen.

Die Fragen stellte Eike Bohlken.

Moraltheologische Überlegungen zur künstlichen Ernährung und Hydrierung



Eberhard Schockenhoff ist Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, Mitglied des Deutschen Ethikrats und Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik.

Eine verbreitete Einschätzung betrachtet unterschiedslos alle Formen künstlicher Ernährung und Versorgung mit Wasser (Hydrierung) gegenüber jedem Patienten, dessen Leben dadurch erhalten werden kann, als moralisch geboten. Sie betrachtet beides nicht als besondere medizinische Maßnahmen, die einer eigenen Indikation bedürfen, sondern als notwendige Bestandteile der Basispflege, die jedem Kranken zu jedem Zeitpunkt des Krankheitsverlaufes bis zum Schluss geschuldet ist. Das Absetzen einer künstlichen Ernährung ist nach dieser Ansicht als Tötungshandlung zu betrachten, weil der Patient, anders als beim Abbruch einer künstlichen Beatmung, nicht an seiner Krankheit stirbt, sondern aufgrund des Kalorien- und Flüssigkeitsmangels. Rechtlich muss das Einstellen der Ernährung unter diesen Voraussetzungen daher als Tötung durch Unterlassen qualifiziert werden, bei der der Tod beabsichtigt ist und willentlich herbeigeführt wird (So Ulrich Eibach: Patientenverfügungen – „Mein Wille geschehe!“, Kritische Betrachtungen der „christlichen Patientenverfügungen“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 44 (1998), S. 201-219). In dieser Perspektive wird die künstliche Ernährung, auch wenn sie nur mit Hilfe medizinischer Unterstützung durchgeführt werden kann, als Aufrechterhaltung einer elementaren Beziehung zum kranken Menschen und somit als ein symbolischer Akt der Fürsorge und Nähe zu ihm verstanden.

Die Gründe, die zugunsten der Annahme angeführt werden, dass künstliche Ernährung und Hydrierung als Bestandteile der jedem Patienten bis in die terminale Sterbephase hinein geschuldeten Basispflege gelten müssen, sind von unterschiedlichem Gewicht. Einige dieser Gründe sind tief in unseren moralischen Intuitionen verankert, andere lassen sich leicht entkräften. So gibt es keine medizinische Evidenz dafür, dass die Einstellung einer künstlichen Ernährung von einem bewusstlosen Patienten als qualvoll erlebt wird; in vielen Fällen erscheint es umgekehrt fraglich, ob der behauptete Nutzen einer Sondenernährung für den Patienten eintritt. Zudem sind bei einer Abwägung auch die Schäden zu berücksichtigen, die durch die PEG-Sonde als solche (lokale Infektionen, Abszesse) oder die PEG-Ernährung (Diarrhöen und Übelkeit) auftreten können (vgl. Martin Synofzik: PEG-Ernährung bei fortgeschrittener Demenz. Eine evidenzgestützte ethische Analyse, in: *Der Nervenarzt* 78 (2007), S. 418-428). Tatsächlich können künstliche Ernährung und Hydrierung unter Umständen nicht nur nutzlos, sondern sogar schädlich sein. Dies ist etwa dann der Fall, wenn der Patient die Nahrung nicht mehr assimiliert oder Komplikationen auftreten. Selbst bei komplikationslosem Verlauf ist zu berücksichtigen, dass die künstliche Ernährung über eine Magensonde oder auf intravenösem Weg wegen der oftmals erforderlichen Fixierung des Patienten und der sich daraus

ergebenden Freiheitseinschränkung eine hohe psychische Belastung darstellt, die nur gerechtfertigt erscheint, wenn ein überwiegender medizinischer Nutzen erkennbar ist.

Unter dem Aspekt der psychischen Belastung erfordert allerdings auch die Perspektive der Pflegekräfte sowie der Angehörigen Berücksichtigung. Viele empfinden es als unzumutbar und mit dem pflegerischen Ethos unvereinbar, mitanzusehen zu müssen, wie beispielsweise ein Wachkomapatient nach dem Absetzen der künstlichen Ernährung allmählich verhungert und austrocknet.

In dem Nutzen-Lasten-Vergleich, der die möglichen Vorteile einer künstlichen Ernährung für den Patienten abwägt, erweist sich eine von der Deutschen Bundesärztekammer vorgeschlagene Unterscheidung als hilfreich. Diese zählt in ihren Richtlinien zur ärztlichen Sterbebegleitung nicht die künstliche Ernährung und Hydrierung als solche, sondern das Stillen von Hunger und Durst zur Basispflege. Die palliative Versorgung des Patienten erfordert demnach nicht das in vielen Fällen nutzlos gewordene Aufrechterhalten physiologischer Parameter (Kalorienzufuhr auf dem Niveau des Grundumsatzes, ausreichende Hydrierung), sondern nur jene pflegerischen Maßnahmen, die ein vom Patienten subjektiv empfundenes Unwohlsein beheben (Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: Adrian Holderegger (Hg.): *Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht*, Freiburg i. Ue. 1999, S. 391-393).

Ein starkes Argument zugunsten einer als Teil der Basispflege verstandenen künstlichen Ernährung und Hydrierung verweist auf unsere moralischen Intuitionen. Empfinden wir es nicht als eine in unserer spontanen moralischen Einschätzung tief verankerte Pflicht, einen anderen Menschen nicht verhungern oder verdursten zu lassen, ganz gleich wie seine Aussichten auf medizinische Besserung sind? Knüpft nicht die Gewährung von Nahrung und Flüssigkeit ein elementares Band der Solidarität zwischen Menschen, das niemals zerschnitten werden darf? Genügt es nicht, daran zu erinnern, dass die Nahrungsaufnahme zu den Grundbedürfnissen jedes Menschen gehört, zu deren Befriedigung wir immer verpflichtet sind? Ist dem so, bedarf es keiner Abwägung des Für und Wider im Einzelfall mehr, da die Grundgebote der Humanität unterschiedslos gegenüber jedem Menschen gelten, unabhängig davon, in welcher Lage er sich befindet.

In der Tat lässt sich der hohe Symbolgehalt nicht bestreiten, der dem Gewähren von Nahrung und Wasser gegenüber einem Menschen zukommt, der am Verhungern oder Verdursten ist. Die phänomenale Wahrnehmung der solidarischen Geste, durch die wir unsere Nahrung miteinander teilen und einem Verhungerten zu Essen geben, setzt jedoch unabdingbar ein Gegenüber voraus, das von sich aus nach Nahrung verlangt. Wenn es sich bei dem Gegenüber

jedoch nicht um einen Hungrigen handelt, sondern um einen Kranken im Terminalstadium, der kein derartiges Hungergefühl empfindet, handelt es sich, wenn die künstliche Ernährung eingestellt wird, nicht mehr um denselben Vorgang, der als Verhungernlassen bezeichnet werden kann. Im letztgenannten Fall ist diese Redeweise vielmehr irreführend, da sie wesentliche Unterschiede verdeckt, die den behaupteten Symbolgehalt auch der künstlichen Ernährung in Frage stellen.

Als eine Geste der Zuwendung zum Kranken kann vom ursprünglichen Ausdrucksgehalt dieses Begriffs nur die orale Ernährung durch das Füttern angesehen werden, bei der sich die helfende Person derjenigen, die Unterstützung erhält, über einen längeren Zeitraum hinweg zuwendet. Bei den anderen Verfahren der künstlichen Ernährung (PEG-Sonde und intravenöse Ernährung) ist dies jedoch gerade nicht der Fall. Sie gleichen in ihrem phänomenalen Ablauf, vor allem wenn sie gegen den Willen des Patienten durchgeführt werden, eher einer Zwangsmaßnahme als einem Akt helfender Fürsorge. Von ihrer Handlungsstruktur und Eingriffstiefe her stehen die genannten Verfahren der künstlichen Ernährung und Hydrierung anderen medizinischen Maßnahmen (Infusionen, künstliche Beatmung, Legen eines Katheters) näher als der Unterstützung einer Ernährung auf natürlichem Wege durch das Füttern. Ihre Einschätzung als besondere medizinische Maßnahme, die in jedem einzelnen Fall einer ausreichenden Indikation bedarf, ist daher phänomenologisch besser begründet als die Zuordnung zu der jedem Kranken bis zuletzt geschuldeten Grundpflege.

Wenn die künstliche Ernährung über eine Sonde oder in intravenöser Form als eine intensivmedizinische Maßnahme anzusehen ist, folgt daraus, dass sie ebenso wie die künstliche Beatmung und andere lebensverlängernde Maßnahmen beim Wegfall ihrer ursprünglichen Indikation reduziert und schließlich eingestellt werden darf. Die Gleichsetzung mit der künstlichen Beatmung trifft allerdings nicht in allen Fällen zu, in denen künstliche Ernährung angezeigt ist. Während die artifizielle Beatmung in der Regel eine Überbrückungsmaßnahme zur Überwindung einer lebensbedrohlichen Krise darstellt, kann es erforderlich sein, einen schwerkranken Patienten über einen Zeitraum von Monaten oder Jahren hinweg künstlich zu ernähren. Ob dies in einer gegebenen Situation der Fall ist, hängt jedoch von einer genauen Prüfung der jeweiligen Umstände ab. Ein Patient, der durch eine behandelbare Erkrankung an der natürlichen Nahrungsaufnahme gehindert ist, kann dank der künstlichen Ernährung ein selbstständiges, bewusstes Leben im Austausch mit seinen Angehörigen und Freunden führen; er ist zwar in seiner Bewegungsfreiheit eingeschränkt, doch hindert ihn dies nicht daran, am Leben seiner Umgebung zu partizipieren. Die künstliche Ernährung erweist sich in diesem Fall als verhältnismäßige Maßnahme der Lebenserhaltung, da sie geeignet und erforderlich ist, die Voraussetzungen eines personalen Lebensvollzuges zu gewährleisten. Sie kann ein Zeichen der Hoffnung und Zuversicht sein, mit der ein Kranker auch unter Einschränkungen und Belastungen sein Leben annehmen kann, während ihre Nicht-Aufnahme oder Einstellung unter diesen Umständen einer vorzeitigen Kapitulation vor der Krankheit gleichkäme.

Ganz anders verhält es sich jedoch, wenn ein chronisch Kranker, der seit Jahren bettlägerig ist und unter dauerhaften Bewusstseinseintrübungen leidet, von einer bestimmten Phase des Krankheitsverlaufs an die Nahrungsaufnahme verweigert. Warum soll man dies nicht als ein Zeichen des herannahenden Todes ansehen dürfen? Warum soll man dazu verpflichtet sein, das Sterben durch künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr aufzuhalten? Wenn der Kranke am Ende seines Le-

bens keinen Hunger und Durst mehr verspürt und den Wunsch äußert, am Sterben nicht gehindert zu werden, darf man ihm dann im Namen einer angeblich unbegrenzten Pflicht zur Lebenserhaltung eine künstliche Ernährung aufdrängen? Hätte eine solche Maßnahme nicht geradezu den Charakter der Zwangsernährung, die moralisch und rechtlich nur in sehr engen Grenzen zulässig ist, da sie einen rechtfertigungsbedürftigen Eingriff in die körperliche Unversehrtheit eines Menschen darstellt?

Wenn ein Kranker oder Sterbender das Recht hat, am eigenen Sterben nicht durch unverhältnismäßige medizinische Maßnahmen gehindert zu werden, ist seine Ablehnung der künstlichen Ernährung als Behandlungsverzicht zu bewerten und daher zu respektieren. Die künstliche Ernährung wäre in einer solchen Situation ein unverhältnismäßiges Mittel, da sie ohne Aussicht auf Besserung nur noch das Sterben hinauszögern würde, wozu niemand – weder der Sterbende selbst noch seine medizinischen und pflegerischen Betreuer – verpflichtet ist. Die Nicht-Aufnahme oder das Einstellen der künstlichen Ernährung sind in dieser Konstellation nicht als Tötungshandlung, sondern als legitime Form des Sterbenlassens anzusehen, da nicht der Kalorienmangel die eigentliche Todesursache darstellt, sondern der Patient an seiner Krankheit stirbt (vgl. die differenzierte Kausalitätsuntersuchung bei Markus Zimmermann-Acklin: *Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung*, Freiburg i. Ue. 1997).

Der Verzicht auf eine künstliche Ernährung darf daher nicht als Verweigerung einer dem Kranken geschuldeten Hilfeleistung, als Aufkündigung eines elementaren Bandes mitmenschlicher Solidarität oder als emotionaler Rückzug von ihm verstanden werden. Die Entscheidung, eine künstliche Ernährung nicht aufzunehmen oder aber sie einzustellen, folgt vielmehr aus der Einsicht, dass wir das Leben achten und wertschätzen sollen, aber nicht um jeden Preis und mit allen denkbaren Mitteln erhalten müssen. Deshalb verstoßen weder der Kranke, der eine künstliche Ernährung ablehnt, noch seine Angehörigen und das Pflegepersonal, die diesen Wunsch respektieren, gegen die Pflicht zur Lebenserhaltung.

Da diese Pflicht im Allgemeinen auch die Pflicht zur Nahrungsaufnahme einschließt, darf die Entscheidung zur Ablehnung oder Einstellung einer künstlichen Ernährung nicht leichtfertig, sondern nur nach Abwägung aller Umstände der konkreten Situation getroffen werden. Dennoch kann eine solche Entscheidung wohlbegründet und ethisch vertretbar sein, sodass niemand das Recht besitzt, ihre moralisch achtenswerten Gründe in Frage zu stellen.

Kirchliche Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen berufen sich demgegenüber auf das christliche Menschenbild und leiten daraus häufig eine besondere Verpflichtung zur künstlichen Ernährung als Spezifikum ihres christlichen Profils ab. Sicherlich kann es ein besonderer Auftrag kirchlicher Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen sein, gegenüber einem gesellschaftlichen Umfeld, das mehr und mehr dazu tendiert, auf lebenserhaltende Maßnahmen schon sehr frühzeitig, lange bevor der Tod unmittelbar bevorsteht, zu verzichten, ein Zeichen der Lebensbejahung und der Bereitschaft zum geduldischen Warten auf den Tod zu setzen. Dennoch lässt sich aus dem christlichen Menschenbild keine Verpflichtung zur unbegrenzten Lebenserhaltung um jeden Preis ableiten. Ein solcher Gedanke ist der kirchlichen Lehrtradition auch im Blick auf die Frage, unter welchen Umständen die Nahrungsaufnahme moralisch geboten ist, durchaus fremd.

fiph Ausblick

LEKTÜREKURS MIT WOLFGANG GLEIXNER

Von Oktober 2013 bis Februar 2014 führt Dr. Wolfgang Gleixner am fiph montags ein offenes Lektürekolloquium zu dem Text „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“ von Dieter Henrich durch.

Was immer von einer Philosophie, einem Philosophieren auch gefordert wird, es gibt keinen Streit darüber, dass das Philosophieren für seine Begründung nicht auf ein nicht-philosophisches Wissen verweisen kann. Philosophie ist Anfangswissen. Nur als ein solches Wissen von den eigenen Anfängen kann es sich in Geltung setzen.

Die Beschäftigung des Philosophierenden mit dem Philosophieren ist nicht ein Vorspiel. Etwas, das kurz und knapp zu erledigen sei und in ein Vorwort gepresst werden könnte, um sich dann mit diesen oder jenen Gegenständen auseinanderzusetzen. Die ‚Logik des Philosophierens‘ ist das eigentliche Geschäft des Philosophierens. Nur ein Philosophieren, das sich selbst nicht aus den Augen verliert und auf die eigenen Grundlagen reflektiert, erfüllt und bestätigt den durch sich selbst eingeführten und nur durch sich selbst zu erfüllenden Auftrag des Philosophierens.

Gefordert ist damit ein systematisches Denken im Blick auf die eigene historische Entfaltung, eine Reflexion der Reflexionen. Wie nur wenige beherrscht Dieter Henrich (*1927) diese Kunst. Sein Aufsatz „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“ soll in diesem Lektürekurs Gelegenheit geben, nicht nur seine Sicht auf Genese und Form der ‚modernen Philosophie‘ vorzustellen, sondern auch Anlass sein, grundsätzlich über seine Kunst des Philosophierens zu sprechen.

Termine: 21., 28. Oktober 2013
04., 11., 18., 25. November 2013
09., 16. Dezember 2013
06., 13., 20. Januar 2014

03. Februar 2014
11:15-12:45 Uhr

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

GASTVORTRÄGE

Am 22. und 23. Oktober 2013 werden mit Dr. Eveline Cioflec und Prof. Dr. Katsuya Akitomi zwei Gastreferenten aus Südafrika und Japan jeweils um 19:30 Uhr Abendvorträge am fiph halten.

Gemeinschaftliches Selbst: eine afrikanische Debatte



Eveline Cioflec ist Postdoc Fellow an der School of Religion, Philosophy and Classics der University of KwaZulu-Natal in Durban, Südafrika.

22.10.2013 Eveline Cioflec (Durban, Südafrika) wird zu dem Thema „Gemeinschaftliches Selbst: eine afrikanische Debatte“ sprechen. Ihr Vortrag behandelt das Spannungsverhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum, das das Selbstverständnis der Philosophie in Afrika prägt. Dabei soll vor allem auf die Konsequenzen eingegangen werden, die sich aus den unterschiedlichen Positionen in dieser Debatte ergeben.

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

Kerntechnik denken



Katsuya Akitomi ist Professor am Kyoto Institute of Technology, Japan.

23.10.2013 Katsuya Akitomi (Kyoto Institute of Technology, Japan) geht in seinem Vortrag von Heideggers Überlegungen zur Technik aus. Unter dem Titel „Kerntechnik denken – ausgehend von den Technikdiskursen bei Heidegger“ sucht er nach einer philosophischen Positionierung zur Kernenergie. Nach der Dreifachkatastrophe im Nordosten Japans im März 2011 sei es den japanischen Philosophen aufgegeben, über die Kerntechnik in ihrem Wesen nachzudenken. Der Vortrag stellt sich dieser Aufgabe, indem auf der Grundlage der Technikdiskurse Heideggers die Stellung des Menschen im technischen Zeitalter in Betracht gezogen wird.

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

FORSCHUNGS- SEMINAR

Umweltphilosophie und Umweltethik

Vom 24. Oktober bis zum 28. November 2013 findet donnerstags von 11:15 bis 12:45 Uhr am fiph ein Forschungsseminar statt.

Zur Intensivierung des wissenschaftlichen Austausches unter den Fellows, Mitarbeitern/innen des Forschungsinstituts sowie externen Wissenschaftlern/innen bietet das **fiph** unter der Leitung von Dominik Hammer, MA, und Prof. Dr. Jürgen Manemann ein „Forschungsseminar“ zu einem aktuellen Forschungsfeld an. In diesem Seminar wird neueste Literatur dazu gelesen und diskutiert. Das Thema für das Wintersemester lautet „Umweltphilosophie und Umweltethik“. Der Begriff der Umweltphilosophie begegnet uns heute zumeist im Zusammenhang mit den Umweltschutzinitiativen von Unternehmen. In der wissenschaftlichen Diskussion wird Umweltphilosophie oft auf Umweltethik verkürzt, wobei die tiefere philosophische Beschäftigung mit Grundannahmen und Ausgangspunkten ausbleibt. Im Seminar werden wir uns mit Fragen der Umweltphilosophie und der Umweltethik beschäftigen, um Unterschiede und Überschneidungen dieser Disziplinen herauszuarbeiten und aktuelle Ansätze aus beiden Feldern zu diskutieren. Wissenschaftler/innen, die zu diesem Thema arbeiten oder sich dafür interessieren, sind herzlich eingeladen, an dem Seminar teilzunehmen. Anmeldung unter: hammer@fiph.de

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

Termine:
24.10.2013
31.10.2013
07.11.2013
14.11.2013
21.11.2013
28.11.2013

Ort: Vortragsraum des fiph
Gerberstraße 26,
30169 Hannover

FORSCHUNGSKOLLOQUIUM

Vom 09. Januar bis zum 06. Februar 2014 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 Eike Bohlken und Jürgen Manemann ein Forschungskolloquium statt. Externe Wissenschaftler, die aktuelle eigene Projekte vorstellen und/oder an den Präsentationen anderer mit anschließender Diskussion teilnehmen möchten, sind herz-

lich zum Kolloquium eingeladen. Anmeldung mit oder ohne Projektpräsentation unter: bohlken@fiph.de

Termine:
09.01.2014
16.01.2014
23.01.2014
30.01.2014
06.02.2014

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26,
30169 Hannover

Das fiph in der Lehre

Wintersemester 2013/14

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

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“ 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.

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

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows



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

Do 14.11.2013 Prof. Dr. Ryōsuke Ōhashi: „Die Technik als Anti-Natur in der Natur selbst“: Die Natur hat das Leben hervorgebracht, das in seiner langen Evolutionsgeschichte auch Menschengestalt angenommen hat. Der Mensch besitzt die Technik, mit der er als „Herr und Besitzer der Natur“ (Descartes) diese zu beherrschen, zu ändern und auch zu zerstören imstande ist. Die Natur hat damit in sich selbst die Tendenz der Anti-Natur. Aber wo genau in der Natur ist diese Anti-Natur zu finden? Diese Frage ist nicht in einer physikalischen Untersuchung zu erwarten, auch wenn die Physik neuerdings die „Antimaterie“ entdeckt. Eine Vorgängerin dieser Fragestellung ist eher in der christlichen Theologie zu finden: in der Frage nach der Herkunft des Bösen in der von Gott als dem *summum bonum* erschaffenen Welt. Im Vortrag wird versucht, über die Frage nach Ort der Anti-Natur in der Natur teilweise von Heidegger, teilweise von der ostasiatischen Naturauffassung ausgehend, ein Stück weit nachzudenken.

Do 05.12.2013 Dr. Eike Brock: „Die Spätmoderne als flüchtiger Zeit-Raum“: „Alles fließt“, sagt Heraklit. Wie aber, wenn alles derart schnell fließt, dass es zunehmend schwerfällt, mit der Fließgeschwindigkeit Schritt zu halten? In-der-Welt-Sein hat Heidegger als ein Existenzial bestimmt. Der Mensch ist immer schon irgendwie in der Welt; es gibt ihn nicht als weltloses Wesen (wer da ist, ist auch in). Aufgrund der Be-

schleunigung des Lebenstempos in der Spätmoderne erfährt der Mensch sein In-Sein jedoch zunehmend als ein Fort- oder Hinausgespült-Werden. Man ist demnach in der Welt, indem man sie durchrauscht. Dazu passt das allerorten zu beobachtende Entstehen von „Nicht-Orten“ (Marc Augé), d.h. von transitorischen Räumen, die zwar Aufenthalt, allerdings keinen Halt gewähren. In meinem Vortrag möchte ich die Spätmoderne als einen flüchtigen Zeit-Raum im obigen Sinne vorstellen und bedenken, was es für den Menschen bedeutet, darin zu leben.

Do 09.01.2014: Solongo Wandan: „Verfassung und Demokratische Neugründung: Das Rätsel des Neubeginns“: Revolutionen und Aufstände sind meistens Versuche, neue politische Räume für Freiheit und Demokratie zu erkämpfen. In der Philosophie Hannah Arendts sind sie die einzigen politischen Ereignisse, die uns direkt und unweigerlich mit dem Problem des Neubeginns konfrontieren. Wie lässt sich diese neu erkämpfte Freiheit verfestigen und auf Dauer institutionell garantieren? Arendt sah in der Verfassungsgebung und der beständigen Aktualisierung dieses Gründungsmoments die Lösung zu diesem Rätsel. In meinem Vortrag möchte ich diese Frage auf gegenwärtige Versuche der demokratischen Neugründung beziehen und fragen, ob und, wenn ja, unter welchen Umständen der Prozess der Verfassungsgebung tatsächlich Freiheit und Demokratie sichern kann.

Mi 22.01.2014: Prof. Dr. Felix Ekardt: „Potenziale und Probleme ökonomischen Denkens: Die Grenzen der Rationalität von Entscheidungen“: Ökonomisches Denken wird in sämtlichen Lebenszusammenhängen scheinbar immer prägender. Sowohl die Erklärung faktischen Verhaltens als auch die normative Begründung, wie Individuen und Gesellschaften Entscheidungen treffen sollen, wird immer stärker den Wirtschaftswissenschaftlern überantwortet. Philosophie, Soziologie, Psychologie und Recht geraten ins Hintertreffen. Herausgekommen sind über die letzten Jahrzehnte faszinierende ökonomische Erklärungs- und Entscheidungsmodelle auf der Suche nach vollständig rationalem menschlichen Verhalten. Bei näherem Besehen wird trotz aller beeindruckender Bemühungen jedoch weder das faktische menschliche Verhalten vollständig erklärt, noch überzeugt das ökonomische Effizienz-

denken als normatives Entscheidungsmodell. Durch ein verkürztes Verständnis von Rationalität sind sowohl der deskriptive *homo oeconomicus* als auch die normative Kosten-Nutzen-Analyse letztendlich überwiegend zum Scheitern verurteilt.

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

VORTRAGSREIHE

Das Philosophische Gespräch

Vom 06. November bis zum 11. Dezember 2013 findet am fiph mittwochs von 19:30 bis 21:00 Uhr eine neue Vortragsreihe „Philosophen/innen kommentieren Texte von Philosophen/innen zu Fragen der Zeit“ statt. Mitarbeiter und Fellows des fiph werden Kurztexpte bekannter Philosophen/innen vortragen und kommentieren. Anschließend gibt es die Möglichkeit zur Diskussion.

06.11.2013

Jürgen Manemann über *Krankheit, Sterben, Tod. Wir müssen nicht alles verdrängen* von Pierre Zaoui

13.11.2013

Eike Bohlken über *Was ist Gerechtigkeit?* von Martha Nussbaum

20.11.2013

Ryōsuke Ōhashi über *Die Natur. Gibt es sie überhaupt?* von Michael Hampe

27.11.2013

Dominik Hammer über *Im Netz der Neuronen. Was uns die Hirnforschung lehrt* von Manfred Frank

04.12.2013

Solongo Wandan über *Politiker dürfen nicht lügen* von Agnes Heller

11.12.2013

Eike Brock über *Was ist das gute Leben?* von Hartmut Rosa

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

VORTRAG

Zwischen Genese und Geltung – Grundzüge der Wertphilosophie



Eike Bohlken ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Tübingen sowie Assistent am fiph.

Am UNESCO-Welttag der Philosophie, dem 21. November 2013, von 18:00 bis 19:30 Uhr wird fiph-Mitarbeiter Eike Bohlken einen Vortrag über Grundzüge der Wertphilosophie und den ontologischen Status von Werten halten.

Im Alltag spielt die Rede von Werten sowohl auf individuell-zwischenmenschlicher wie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene eine große Rolle. Angesichts der Vielfalt konkreter Wertorientierungen scheint eine systematische Philosophie der Werte, die nicht nur an der Entstehung von Wertauffassungen, sondern an einer objektiven Geltung von Werten interessiert ist, jedoch ein Ding der Unmöglichkeit zu sein. Der

Vortrag will gegen eine solche skeptische Auffassung zum einen an wichtige Differenzierungen aus der Wertphilosophie zwischen 1850 und 1930 erinnern. Zum anderen soll – unter Berücksichtigung von metaethischen Unterscheidungen wie „Realismus“ und „Antirealismus“ oder „Naturalismus“ und „Supranaturalismus“ – diskutiert werden, in welcher Weise es Werte „gibt“ bzw. inwiefern der postulierten Geltung von Werten ein Sein entspricht.

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

VORTRAG

Philosophieren als Lebensgestaltung

Am 17. Dezember 2013 um 18:00 Uhr wird fiph-Referent Wolfgang Gleixner einen Vortrag halten, in dem er aus phänomenologischer Perspektive den anthropologischen Hintergrund einer philosophischen Beratung herausarbeitet.

Das Philosophieren ist Gestaltung der Selbstverständigung des Menschen. Diese Gestaltung darf nicht nur als eine theoretische Möglichkeit vorgestellt werden. Sie stellt eine besondere Form einer radikalen Reflexion dar und ereignet sich als heilsames Symphilosophieren. Die philosophische Selbstverständigung ist eine konkrete praktische und existenzielle Begleitung und Sammlung des Daseins.



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

Zumeist in Grenzsituationen sieht der Mensch sich gezwungen, auf sich aufzumerken, sich zu sich selbst in Beziehung zu setzen. Das Philosophieren hält dafür keine vorgefertigten Antworten bereit. Es ermöglicht dem Dasein seine existenzielle Schwere. ‚Eigentliches Dasein‘ ist das irritierte, verstörte Dasein, das sich seinem Irritiert- und Verstört-Sein stellt, staunend reflektiert und sich so zu entfalten vermag. Diese Form des Philosophierens ist kein ‚Danaergeschenk‘. Wir sind nicht nur ein Sein-zum-Tode, sondern vor allem ein Sein-zum-Leben. Wir ängstigen uns nicht nur auf dem Grunde des Seins, sondern wir sind hoffend, glaubend und liebend eingefaltet in Welt. Der Vortrag entfaltet diesen anthropologischen Hintergrund einer phänomenologisch gerichteten philosophischen Beratung.

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

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

PD Dr. Eike Bohlken

Die Verantwortung der Eliten
Tagung „Ethik in der Psychatrie“,
Gesellschaftshaus Magdeburg
17. Oktober 2013

Prof. Dr. Felix Ekardt

Klimawandel: Nachhaltigkeit als Gebot der
Gerechtigkeit?
Vortrag auf Einladung der Konrad-Adenauer-
Stiftung, Dresden
04. Februar 2014

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Das Anthropozän – Philosophische Bemerkungen
zu einem umstrittenen Begriff
Kyoto Universität, Japan
25. Februar 2014

Prof. Dr. Ryôsuke Ôhashi

Der philosophiegeschichtliche Ort der modernen
japanischen Philosophie
Tagung „Buddhismus und Philosophie“
Universität Sao Paulo, Brasilien
04. November 2013

VORTRAG

Was ist Humanismus und warum brauchen wir ihn?

Am Mittwoch, den 22. Januar 2014, von 19:30 bis 21:00 Uhr wird fiph-Direktor Jürgen Manemann einen Vortrag über Humanismus halten und dessen Herausforderung für die Gegenwart diskutieren.

Lange Zeit galt der Humanismus als überwunden. Heute, zu Beginn des 21. Jahr-

hunderts, scheint sich die Situation zu ändern: Humanismus wird eingeklagt, wenn es um die Verteidigung der Menschenrechte geht oder um den Schutz des ungeborenen Lebens. Er wird philosophisch bemüht, um das Subjektsein des Menschen stark zu machen, und nicht zuletzt dient er vielen Menschen, die der Religion und dem Glauben den Rücken gekehrt haben, zur Selbstbezeichnung. Grund genug zu fragen: Was ist Humanismus und warum brauchen wir ihn?

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



Jürgen Manemann ist Direktor des fiph.

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



Birgit Recki

ist Professorin für Praktische Philosophie an der Universität Hamburg und neues Mitglied im Vorstand der Stiftung fiph.

Das Gute, das Schöne und die Kultur – in diesen Stichworten kann ich mein systematisches Interesse in der Philosophie charakterisieren: das Interesse an den Differenzen und Gemeinsamkeiten in den Geltungsansprüchen normativer Orientierung im Ganzen eines humanen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses. Was dabei auf dem Spiel steht, ist der Umfang eines unverkürzten Vernunftbegriffs, in dem es in letzter Instanz um die menschliche Freiheit geht – um alle Dimensionen dieser Freiheit. Ich habe Philosophie und Soziologie in Münster studiert, bei Ingegrud Pape, Friedrich Kaulbach und Hans Blumenberg. Ich stehe unter dem Eindruck, *dass wir Zwerge sind, die auf den Schultern von Riesen stehen*, und begreife auch deshalb meinen Beitrag in der Philosophie unter dem Postulat der Einheit von historischem und systematischem Arbeiten. In meiner Habilitationsschrift über Kant („Ästhetik der Sitten“, Würzburg 2001) habe ich die für das moderne Bewusstsein epochale Form der Differenz und Affinität von Ästhetik und Ethik aufgesucht. Als mir in dieser Auseinandersetzung klar wurde, dass mein Verhältnis zu Kant lebenslang belastbar bleiben würde, habe ich mich den kreativen Neukantianern zugewendet und den selbständigsten unter ihnen in Ernst Cassirer entdeckt. Der Ruf nach Hamburg 1997 war ein Glück: Dort hatte ich die Chance, mit einer Edition der Werke Cassirers, welche die exilbedingt

nicht zustande gekommene Ausgabe letzter Hand ersetzen soll (E.C.: Gesammelte Werke in 25 Bänden, 1998–2007), ein bis dahin ausstehendes Stück Wiedergutmachung zu leisten und mich dabei in einen dramatisch unterschätzten Systementwurf des 20. Jahrhunderts zu vertiefen. Ebenso wie an Kant kann man sich am Autor der *Philosophie der symbolischen Formen* klarmachen, dass – entgegen dem bis in die „Postmoderne“ wirkungsmächtigen romantischen Vorurteil – Aufklärung das Potential der kritischen Selbstreflexion von Vernunft in sich birgt. Im steten Dialog mit meinen beiden ‚Helden der Aufklärung‘ habe ich mich in den letzten Jahren der Theorie der Freiheit zugewendet und dabei zunehmend Anstoß an einigen Konventionen des zeitgenössischen Diskurses genommen. Die Dissoziation von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit leuchtet mir im Interesse an der Überwindung des Cartesischen Dualismus ebenso wenig ein wie die kuriose Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit der kulturellen Elementarform der Technik gegenwärtig aus dem philosophischen Freiheitsdiskurs ausgeblendet bleibt. Mein gegenwärtiges Forschungsprojekt gilt der *Technik als Form der Freiheit*. – Es dürfte weder ‚Systemzwang‘ noch Zufall sein, dass sich in der Ästhetik mein Interesse auf das (technische) Leitmedium des 20. Jahrhunderts fokussiert hat: Meine Bemühung um eine Theorie der ästhetischen Erfahrung konzentriert sich zunehmend auf eine Ästhetik des Films. Ich freue mich über die Anerkennung meiner bisherigen Arbeit und über das Vertrauen, das in der Berufung in den Vorstand des fiph zum Ausdruck kommt, und ich freue mich sehr auf die Zusammenarbeit.

KOLLOQUIUM

7. Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie. Gott und Natur. Perspektiven nach Whitehead

Vom 13. bis 15. Februar 2014 veranstaltet die Katholische Akademie in Berlin e.V. in Kooperation mit dem fiph und der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie das 7. Kolloquium Junge Religionsphilosophie in Berlin. Als Referenzpunkt dient dieses Jahr Alfred North Whitehead.

Das Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie will Nachwuchsforscher aus den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, insbesondere der Theologie und der Philosophie, versammeln, die ein Interesse an der Religionsphilosophie haben. Ziel ist der offene und interdisziplinäre Austausch jenseits der Spielregeln akademischer Karriereplanung, ernsthaft und intellektuell ambitioniert in der Sache und auf dem Stand der akademischen Forschung.

Das 7. Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie wendet sich einer der Kernfragen moderner Religionsphilosophie zu: der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Gott und Natur. Referenzautor wird Alfred North Whitehead sein.

CALL for PAPERS

Manuskripte und Vortragsskizzen können Sie bis zum 15. November 2013 per Post oder E-Mail an die untenstehende Adresse senden. Beiträge sollten nicht länger als 5000 Zeichen und in deutscher oder englischer Sprache verfasst sein.

In einer freien Sektion können Sie eigene Projekte vorstellen, die nicht ins oben skizzierte Themengebiet fallen.

Für jeden angenommenen Beitrag zum Thema werden 45 Minuten des Kolloquiums reserviert; die Vorträge sollten einen Umfang von 20 Minuten nicht überschreiten. In der freien Sektion sind pro Beitragenden 20 Minuten vorgesehen (10/10 Minuten).

Weitere Informationen zum Call for Papers (Einsendeschluss 6. Dezember 2013) und

zur Anmeldung finden Sie auf den Websites der Katholischen Akademie in Berlin und des fiph:

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

Ort: Katholische Akademie in Berlin
Hannoversche Straße 5, 10115 Berlin

VIERTES FESTIVAL DER PHILOSOPHIE HANNOVER

Cornel West kommt nach Hannover und an das FIPH!



Foto: Wikimedia Commons; author: Avdng

Cornel West gehört in den USA zu den bekanntesten philosophischen Denkern und Intellektuellen.

Vom 13. bis 16. März 2014 findet unter dem Motto „Wie bitte geht Gerechtigkeit?“ das vierte Festival der Philosophie Hannover statt. Für die Eröffnungsveranstaltung konnte unter Vermittlung des fiph der bekannte US-amerikanische Philosoph und Theologe Cornel West gewonnen werden.

Der Eröffnungsvortrag des Festivals wird am Abend des 13.03. im Schloss Herrenhausen unter dem Titel „Justice“ von Cornel West gehalten. Am Freitagvormittag wird West mit Oberstufenschülern/innen und Studierenden in englischer Sprache über die Frage „Wie kann man Gerechtigkeit lernen?“ sowie über Probleme der politischen und ökonomischen Gerechtigkeit diskutieren.

Im Mittelpunkt des 4. Festivals der Philosophie steht die Frage nach der Gerechtigkeit,

nach Inhalten und Grenzen verschiedener Gerechtigkeitskonzeptionen. Diskutiert werden soll, welche Intuitionen wir mit Gerechtigkeit verbinden und welche Strukturen hinter diesem Begriff stehen. Nicht zuletzt will das Festival einen lebendigen Diskurs darüber ins Leben rufen, welche Optionen das Nachdenken über Gerechtigkeit bietet, um unser künftiges Zusammenleben zu bestimmen, auf lokaler, europäischer und globaler Ebene.

Neben den Veranstaltungen mit Cornel West wird sich das fiph mit zwei Philosophischen Cafés am Festivalprogramm beteiligen. Dabei wird es um Rawls' Schleier des Nichtwissens und um den Stachel gehen, den die Gerechtigkeit für ein Philosophieren darstellt, das zwischen Urteilen und Handeln situiert ist.

Für Informationen zu den Veranstaltungen mit Cornel West wenden Sie sich bitte an Jürgen Manemann (manemann@fiph.de). Das vollständige Programm des 4. Festivals der Philosophie Hannover finden Sie ab Dezember 2013 auf unserer Website www.fiph.de.

TAGUNG

Gerechtigkeitsideen in den Weltphilosophien im Vergleich

In Kooperation mit der Internationalen Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie wird das fiph am 16. und 17. März 2014 eine öffentliche Tagung über Gerechtigkeitsideen in den Weltphilosophien in Hannover durchführen.

Philosophinnen und Philosophen aus verschiedenen Ländern werden an zwei Tagen über Gerechtigkeit aus interkultureller Perspektive miteinander diskutieren. Die Tagung findet in deutscher Sprache statt und ist öffentlich. Teilnahmekosten fallen nicht an. Dennoch bitten wir um Anmeldung bei:

Anna Maria Hauk
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Gerberstraße 26, 30169 Hannover
E-Mail: hauk@fiph.de

Wie Sie uns erreichen

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

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



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

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

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

fiph-Terminübersicht Winter 2013/14

Di 22.10.

Vortrag Dr. Eveline Cioflec
„Gemeinschaftliches Selbst: eine afrikanische Debatte“
(19:30 Uhr)

Mi 23.10.

Vortrag Prof. Dr. Katsuya Akitomi:
„Kerntechnik denken – ausgehend von den Technikdiskursen bei Heidegger“
(19:30 Uhr)

Do 24.10.

Beginn Forschungsseminar
„Umweltphilosophie und Umweltethik“
(11:15 Uhr)

Mi 06.11.

Beginn der Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch: Philosophen/innen kommentieren Texte von Philosophen/innen zu Fragen der Zeit“: Prof. Dr. Jürgen Manemann über „Krankheit, Sterben, Tod. Wir müssen nicht alles verdrängen“ von Pierre Zaoui
(19:30 Uhr)

Mi 13.11.

Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch“: PD Dr. Eike Bohlken über „Was ist Gerechtigkeit?“ von Martha Nussbaum
(19:30 Uhr)

Do 14.11.**fiph-Fellows I**

Vortrag Prof. Dr. Ryōsuke Ōhashi:
„Die Technik als Anti-Natur in der Natur selbst“
(18:00 Uhr)

Mi 20.11.

Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch“: Prof. Dr. Ryōsuke Ōhashi über „Die Natur. Gibt es sie überhaupt?“ von Michael Hampe
(19:30 Uhr)

Do 21.11.

Vortrag zum Welttag der Philosophie: PD Dr. Eike Bohlken: „Zwischen Genese und Geltung – Grundzüge der Wertphilosophie“
(18:00 Uhr)

Mi 27.11.

Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch“: Dominik Hammer über „Im Netz der Neuronen. Was uns die Hirnforschung lehrt“ von Manfred Frank
(19:30 Uhr)

Mi 04.12.

Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch“: Solongo Wandan über „Politiker dürfen nicht lügen“ von Agnes Heller
(19:30 Uhr)

Do 05.12.**fiph-Fellows II**

Dr. Eike Brock: „Die Spätmoderne als flüchtiger Zeit-Raum“
(18:00 Uhr)

Mi 11.12.

Vortragsreihe „Das philosophische Gespräch“: Dr. Eike Brock über „Was ist das gute Leben?“ von Hartmut Rosa
(19:30 Uhr)

Di 17.12.

Vortrag Dr. Wolfgang Gleixner: „Philosophieren als Lebensgestaltung“
(18:00 Uhr)

Do 09.01.

Beginn Forschungskolloquium
(11:15 Uhr)

Do 09.01.**fiph-Fellows III**

Solongo Wandan: „Verfassung und Demokratische Neugründung: Das Rätsel des Neubeginns“
(18:00 Uhr)

Mi 22.01.**fiph-Fellows IV**

Prof. Dr. Felix Ekardt: „Potenziale und Probleme ökonomischen Denkens: Die Grenzen der Rationalität von Entscheidungen“
(18:00 Uhr)

Mi 29.01.

Vortrag Prof. Dr. Jürgen Manemann: „Was ist Humanismus und warum brauchen wir ihn?“
(19:30 Uhr)

13.-15.02.

7. Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie „Gott und Natur. Perspektiven nach Whitehead“?, Katholische Akademie in Berlin

13.-16.03.

Festival der Philosophie Hannover

16./17.03.

Öffentliche Tagung „Gerechtigkeitsideen in den Weltreligionen im Vergleich“, Leibnizhaus Hannover

P O R T R Ä T



Solongo Wandan

ist Doktorandin an der New School for Social Research, New York, und seit Oktober 2013 Fellow am fiph.

Zeiten revolutionärer Umbrüche, Systemwechsel und „Transitionen“, laut Hannah Arendt Zeiten zwischen einem „nicht-mehr“ und einem „noch-nicht“, haben einen zentralen Stellenwert in meiner persönlichen und intellektuellen Entwicklung. Als Einwandererkind der ersten Generation in der damaligen DDR war mein Aufwachsen in Deutschland von alltäglichen „Transitionen im Kleinen“ geprägt: von dem mongolischsprachigen Zuhause in den deutschsprachigen Kindergarten; von der ostdeutschen Kindheit in ein gesamtdeutsches Jugendalter. Wie so viele Andere bin ich damit Teil der „3. Generation Ost“; einer Generation, deren Lebenswelt von dem historischen Umbruch 1989 stark geprägt wurde. Daher habe ich ein großes Interesse an zwei aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten: an der

über ost- und westdeutsche Identitäten einerseits sowie an jener über die (unterschiedlichen?) Erfahrungen ost- und westdeutscher Migrant_innen andererseits.

Diese unmittelbaren Erfahrungen wurden stets konfrontiert mit der friedlichen Revolution in dem Heimatland meiner Eltern, der Mongolei. Durch diese Transitionserfahrung aus „zweiter Hand“ ist die komparative Perspektive, das Vergleichen zweier so unterschiedlicher Länder, die jedoch ähnliche politische und soziale Verwerfungen durchlebten, ein beständiger Teil meiner intellektuellen Biographie. Daher hat mich die Faszination der Dynamiken kollektiven Handelns und der politischen und rechtlichen Neugründung von Gemeinschaften in meinen verschiedenen Ausbildungsstationen begleitet. In meinem Magisterstudium (2003–2010) und durch die frühe Einbindung in die Forschung des Lehrstuhls für Politische Theorie in Dresden habe ich zunächst ein Interesse an der rechtlichen Integration von Gemeinschaften entwickelt. Während meines Masterstudiums (2006–2008) und der anschließenden Promotion (seit 2008) an der *New School for Social Research* hat sich dieses Interesse zu einem konkreten Forschungsinteresse an Verfassungsgebungsprozessen als Teil demokratischer Systemwechsel verdichtet.

P O R T R Ä T



Eike Brock

ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Bonn und seit Oktober 2013 Fellow am fiph.

Von Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche habe ich gelernt, den Einzelnen und das Einzelner-Sein zu achten. Meine Kinder legen mir unterdessen nahe (gewissermaßen per Indizienbeweis), dass der Schlüssel zum guten Leben im Aufeinander-zugehen und Miteinandersein liegt. Langsam geht mir auf: Zwischen Einzelner-Sein und Miteinandersein gibt es keinen Widerspruch.

2008 habe ich mein Studium der Philosophie, Germanistik und Theologie an der Universität Bonn als Magister abgeschlossen. Noch im selben Jahre wechselte ich in die Rolle des Lehrenden und bin bis heute Lehrbeauftragter am Bonner Institut für Philosophie geblieben. Mein Doktorat absolvierte ich allerdings an der Universität Würzburg, wo ich 2012, betreut von

Jörn Müller, mit einer Arbeit über Nietzsche und den Nihilismus zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. Bei meiner Studie handelt es sich um eine werkgenetische Untersuchung von Nietzsches Philosophie am Leitfaden der Nihilismus-Problematik, die meines Erachtens bereits das Frühwerk des Philosophen maßgeblich bestimmt und sich als wesentliches Thema in Nietzsches Denken durchhält. Wichtig ist mir zu betonen, dass der Nihilismus nicht allein ein kulturelles Phänomen darstellt (Stichwort: europäischer Nihilismus), sondern im Menschen selbst angelegt ist als eine äußerste, negative Weise, sich zu sich selbst zu verhalten.

Derzeit beschäftige ich mich mit den spezifischen Lebensbedingungen in der Spätmoderne unter der Problemstellung, wie angesichts der Ökonomisierung, Akzeleration und Technisierung aller Lebensbereiche ein gutes und weitgehend selbstbestimmtes Leben (dennoch) möglich ist. Diese Problematik wird mich auch während meiner Zeit als Fellow am *fiph* umtreiben.

Mein philosophisches Hauptaugenmerk liegt auf existenz- und kulturphilosophischen (bzw. kulturkritischen) Fragen. Außerdem interessiere ich mich für die Sache der sogenannten Philosophischen Praxis.

PROJEKT

Making New Rights: Popular Constitution Making Agency and Democratic Transitions

Ein Projekt von Solongo Wandan



Während meiner Zeit als Fellow am [fiph](#) möchte ich mich auf die Weiterbearbeitung und Fertigstellung meiner Dissertation „Making New Rights: Popular Constitution Making Agency and Democratic Transitions“ konzentrieren. Ich gehe dort der Frage nach, welche Rolle kollektive Akteur_innen, wie z.B. soziale Bewegungen und zivilgesellschaftliche Gruppen, in Verfassungsgebungsprozessen spielen. Besonders interessiert mich dabei, durch welche Mechanismen und Strategien es kollektiven Akteur_innen gelingt, die Aufnahme bestimmter Verfassungsrechte in der neuen Verfassung zu erwirken. Auf der Grundlage einer komparativen Analyse der Verfassungsgebungsprozesse in Polen (1989–1997) und Südafrika (1990–1996) entwickle ich ein Theoriemodell, in dem sowohl Verfassungsgebungseliten als auch zivilgesellschaftliche Akteur_innen Verfassungsrechte formulieren und fordern und miteinander durch verschiedene formelle und informelle repräsentative Beziehungen demokratisch verbunden sind. In dieser „Agenda-Setting“-Theorie von Verfassungsgebung entscheiden drei politische Prozessfaktoren über Erfolg oder Misserfolg der Forderungen nach Rechten: 1) Allianzen mit Verfassungsgebungseliten, 2) ob das geforderte Recht politische Konflikte auslöst, und 3) organisatorische Kapazitäten von Parteien

und zivilgesellschaftlichen Gruppierungen. Der interdisziplinäre und offene Forschungskontext des [fiph](#) lädt dazu ein, die Forschungsfrage meiner Dissertation aus dem engen Analyse Rahmen zu lösen und aus anderen Perspektiven zu beleuchten. Ein übergreifendes Thema, das ich während meiner Zeit am [fiph](#) bearbeiten möchte, ist die zentrale Frage nach dem spannungsreichen Zusammenhang zwischen Konstitutionalismus und Demokratie. Dieser Zusammenhang ist in der Forschung bisher unterschiedlich behandelt worden; während einige einen unüberwindbaren Gegensatz sehen, glauben andere an ein zwar spannungsgeladenes aber dennoch dynamisch-symbiotisches Verhältnis. Anknüpfend an diese Debatte möchte ich im Detail untersuchen, welche Zusammenhänge zwischen Verfassungstheorien und modernen Demokratietheorien bestehen. Fragen der demokratischen Willensbildung und nach neuen Formen demokratischen Handelns sind auch zentrale Forschungsschwerpunkte im [fiph](#). Daher freue ich mich besonders auf den regen Austausch dort und mit der interessierten Öffentlichkeit im Umfeld des [fiph](#).

PROJEKT

Revitalisierung des Einzelnen. Versuch einer Über-Lebens- kunst in der/für die Spätmoderne

Ein Projekt von Eike Brock



Wir leben heute in Zeiten, die uns durch ein nie gekanntes Maß (vielleicht ein Übermaß) an

Positivität (Byung-Chul Han) als Einzelne radikal herausfordern. Das Viele stürzt zudem in rasender Geschwindigkeit auf uns zu (Hartmut Rosa). Ferner sehen wir uns einer wachsenden Technisierung all unserer Lebensbezüge ausgesetzt, die sich auch auf unser Denken und Fühlen niederschlägt (Günther Anders). Bei alledem droht der Einzelne unterzugehen. Doch es ist der Einzelne, der sein Leben (idealerweise) in bewusster Verantwortlichkeit lebt, statt bloß im Strom der anonymen Masse mitzuschwimmen und in die unverantwortliche Beliebigkeit einzutauchen. Das Verschwinden des Einzelnen ist zugleich der Verlust der Mündigkeit. Diese fatale Tendenz unseres Zeitalters gilt es in einem ersten Schritt genauestens zu bedenken, um sodann in einem weiteren Schritt, aus existenzphilosophischer Perspektive, entschieden dagegen anzudenken. Nachdem also unter verschiedenen Punkten (Beschleunigung, Technisierung etc.) erhellt wurde, was genau die Spätmoderne zu einem repressiven Raum macht, soll das philosophische Potenzial der Existenzphilosophie zur Freiheitsrettung unter spätmodernen Bedingungen revitalisiert werden.

Die Existenzphilosophie siedelt gleichsam auf der dunklen Seite des Mondes. Sie befasst sich zumal mit den Schattenseiten des Daseins: Tod, Angst, Verzweiflung, Absurdität, Schuld. Im Brennpunkt des existenzphilosophischen Denkens steht der Mensch in seinen vielfachen Lebensbezügen; der Mensch als ein existierendes Wesen, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht, welchem er im Selbstvollzug eine Gestalt verleiht. So nimmt es nicht wunder, dass die Kategorie des Einzelnen für die Existenzphilosophen von maßgeblicher Bedeutung ist: „Inscription auf ein Grab. Die Tagespresse ist der Staaten Unglück, die ‚Menge‘ das Böse in der Welt. ‚Jener Einzelne.‘“ – So beschriftet stellt sich der existenzphilosophische Vordenker Sören Kierkegaard seinen eigenen Grabstein vor. Im Bedenken dieser Gedenkworte erschließt sich uns: Der Einzelne muss sich gegen das Viele und die Vielen behaupten, die sein Glück und seine Existenz bedrohen. Er mag sich mitunter wie der Spartaner Leonidas vorkommen, der an den Thermophylen stand, um den Engpass „der Einzelne“ gegen die heranstürmenden feindlichen Scharen zu verteidigen: „drängen sie durch, so hatte er verloren“ – so war er verloren.

fiph Rückblick

WORKSHOP

Rassismus und Demokratie



Detlev Claussen erörterte das Problem des demokratischen Rassismus aus der Perspektive der Kritischen Theorie.

Am 07. Juni 2013 veranstaltete das fiph einen Workshop zum Thema „Rassismus und Demokratie“. Ziel der interdisziplinären Veranstaltung war es, eine Verhältnisbestimmung beider Begriffe zu leisten und insbesondere zu betrachten, ob sie tatsächlich so starke Gegensätze darstellen, wie weithin angenommen wird.

Fiph-Direktor Jürgen Manemann verwies in seinem Einführungsvortrag auf den amerikanischen Philosophen Cornel West, für den Rassismus ein integraler Bestandteil der Genese der modernen Demokratie ist. Die imperialen und xenophoben Wurzeln der westlichen Demokratien wirkten noch immer in den Strukturen und in den Menschen selbst fort. Manemann hob auch den anti-universalistischen Aspekt, der verschiedene rassistische Perspektiven eint, sowie die De-Humanisierung des Anderen, die Bestandteil eines jeden Rassismus sei, hervor. Rassismus sei demnach eine zentrale Herausforderung für die Demokratie. Manemann spitzte seine Ausführungen auf die Frage zu, ob nicht erst rassistische Souveränität, sondern schon der

Souveränitätsgedanke in seiner Selbstbezüglichkeit rassistischen Charakter habe.

Bei der Frage des Zusammenhangs zwischen Ethnos und Demos setzte fiph-Mitarbeiter Dominik Hammer an. Er problematisierte den weit verbreiteten, dezidiert demokratisch argumentierenden Rassismus. Dieser postuliere beispielsweise einen Zusammenhang zwischen kultureller Identität und Demokratiefähigkeit oder verweise zur Legitimation rassistischer Forderungen schlicht auf Mehrheitsmeinungen. Zu den rassistischen Phänomenen in demokratischen Staaten zählten auch die Fixierung auf kulturalistische und ethnische Kategorien als Grundlage der Zugehörigkeit zum Demos. Die entscheidende Frage laute demgegenüber, ob und wie dem Rassismus durch die Demokratie beizukommen ist.

Der Soziologe Detlev Claussen (Hannover) erörterte in seinem Vortrag „Demokratischer Rassismus? Neuer Rahmen für ein altbekanntes Phänomen“ das Problem des demokratischen Rassismus aus der Perspektive der Kritischen Theorie. Rassismus verschleierte und naturalisierte als Ideologie Herrschaftsverhältnisse. So sei der moderne Rassismus zur Rechtfertigung des Kolonialismus erfunden worden. „Race“ wurde zum Kategorienbegriff, anhand dessen sich kollektive Identitäten ausbildeten. Alltagsrassismus zeige sich heute vor allem in Form eines „Ja-aber-Rassismus“. Um Rassismus zu bekämpfen, müssten auch dessen materielle Grundlagen angegangen werden. Hierbei müsse man sich aber auch der Grenzen dessen bewusst sein, was eine Demokratie leisten kann. Claussen verwies in diesem Zusammenhang auf die Idealvorstellung einer „Demokratie im Kommen“, wie Jacques Derrida Demokratisierung als ständigen Prozess beschrieben hatte.

Nach einer angeregten und spannenden Diskussion, die auch in der Mittagspause fortgesetzt wurde, referierte Eske Wollrad über „Rassismus und Demokratie aus der Perspektive der Kritischen Weißseinsforschung“. Die Geschäftsführerin des Vereins „Evangelische Frauen in Deutschland e.V.“ begann mit einer kritischen Betrachtung der Klagen über man-

gelnde Partizipation in modernen Demokratien. Der Ausschluss von Partizipation sei kein neues Phänomen. Gemeinsames Weißsein als normative Kategorie sei lange Zeit Voraussetzung für politische Partizipation in Demokratien gewesen. Dieses Weißsein sei als Herrschaftskategorie immer auch den *people of color* bekannt gewesen, die seine Logiken der Ausgrenzung untersucht hätten, um Strategien im Umgang mit der weißen Unterdrückung zu finden.

Da Exklusion ein Prinzip der Demokratie sei, stelle sich die Frage, ob Demokratie ohne Scheidelinien möglich sei. Wollrad schloss mit der Frage, ob Gleichheit Voraussetzung oder Ziel der Demokratie sein solle. In der Diskussion wurde neben demokratietheoretischen Fragen auch erörtert, welcher Zusammenhang zwischen Rassismus und Aufklärung besteht, und zwar insbesondere, wie in diesem Hinblick rassistische Äußerungen im Werk von Immanuel Kant einzuordnen sind. Yoko Arisaka, ehemalige FIPH-Fellow und Lehrbeauftragte an der Universität Hildesheim, benannte in ihrem Vortrag „Racism and the paradox of liberal democracy“ drei Paradoxien liberaler Demokratie im Hinblick auf den Umgang mit Rassismus. Liberale Demokratien würden nur liberale Ansprüche tolerieren, was ein „Paradox of Toleration“ darstelle. Die Fixierung des Begriffes der Würde auf das Individuum führe zur Ausklammerung kultureller und gemeinschaftlicher Kontexte, in denen sich Individuen bewegen, und könne somit das in der Würde zu schützende Individuum nie ganz fassen. Dies sei das „Paradox of Dignity“. Das „Paradox of blaming the victim“ entstehe aus dem starken Glauben an Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit. Wenn krasse Ungerechtigkeiten zu beobachten seien, würden sie, um diesen Glauben aufrechterhalten zu können, den ungerecht Behandelten selbst zur Last gelegt.

In der Abschlussdiskussion wurde unter anderem die Möglichkeit einer „Laokratie“ (Fabian Sieber, Leuven) erörtert, die politische Teilnahme von der Zugehörigkeit zu einem Demos entkoppeln und allen Menschen Teilhabe sichern soll.

PREISVERLEIHUNG

Wissenschaftliche
Preisfrage 2013

Am 07. September 2013 verlieh das fiph in der Dombibliothek Hildesheim drei Preise in Höhe von insgesamt 6000 Euro für die besten Antworten auf die Wissenschaftliche Preisfrage 2013: „Was ist und wie entsteht demokratische Identität?“. Prämiiert wurden die Arbeiten von Dr. Felix Heidenreich, Martin Breul und Matthias Katzer. Die Preise wurden von Prof. Dr. Ulrich Hemel, dem ersten Vorsitzenden des Vorstands der Stiftung fiph, überreicht. Zum Rückblick auf die Preisverleihung veröffentlichen wir einen Auszug aus der Laudatio, die Prof. Dr. Saskia Wendel (Universität zu Köln), Mitglied des Vorstands und der Jury, hielt.

„Was ist und wie entsteht demokratische Identität?“ – so lautete die diesjährige Wissenschaftliche Preisfrage des fiph. Diese Frage schließt zum einen ein, dass keineswegs feststeht, was man unter demokratischer Identität versteht, und dass deren Bestimmung auch von dem Kontext abhängig ist, in dem sie aufkommt. Zum anderen setzt sie voraus, dass die Existenz demokratischer Identität nicht quasi natürlich gegeben ist; niemand kommt schon als Demokrat/in auf die Welt. In dieser Hinsicht ist der Begriff der demokratischen Identität weder ein Substanzbegriff noch bedeutet er eine statische Identität. Man kann über ihn das Gleiche sagen, was die US-amerikanische Prozesstheologin Catherine Keller in ihrem Aufsatz „The Dare of Democracy“ über die Demokratie als solche gesagt hat: „Demokratie ist ein un abgeschlossener Prozess der Interaktion ohne feststehendes Ergebnis; sie ist ihrem Selbstverständnis entsprechend experimentell und ein quasi abenteuerliches Unternehmen. Sie ist die riskanteste Regierungsform überhaupt.“ Doch auch wenn die demokratische Identität so offen und verflüssigt ist wie die Demokratie selbst, ist sie doch alles andere als beliebig. Denn sie setzt die Anerkennung eines formalen Prinzips voraus, ohne die sie nicht zu denken ist: die Anerkennung der Einmaligkeit jeder einzelnen Person und der damit verbundenen Würde sowie der gleichursprünglich damit verbundenen Prin-



Foto: Bischöfliche Pressestelle Hildesheim, Fotograf Chris Grossmann

Die Preisträger der Wissenschaftlichen Preisfrage 2013, Matthias Katzer, Dr. Felix Heidenreich und Martin Breul (von links), mit Laudatorin Prof. Dr. Saskia Wendel und fiph-Vorstandsvorsitzendem Prof. Dr. Ulrich Hemel

zipien der Freiheit und der Gleichheit aller. Dem entspricht die Anerkennung von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität in ihrer unauflösbaren Wechselseitigkeit als politische Grundwerte. Wem diese Prinzipien und Werte nicht als universal gültig einleuchten, der/die wird kaum die Mühen, manchmal auch Frustrationen auf sich nehmen, die demokratische Prozesse häufig auch mit sich bringen.

Die Frage nach dem Entstehen demokratischer Identität ist weitaus schwieriger zu beantworten. Genauso wenig wie religiöse Identität kann demokratische Identität „gemacht“, „hergestellt“ werden. Ereignisse unserer jüngsten Geschichte zeigen, dass Demokratie niemals von außen aufgezungen oder gar gewaltsam herbeigeführt, quasi herbeigebombt werden kann, und dass Demokratisierungsprozesse nur von innen heraus gelingen können und deshalb Zeit brauchen. Und es zeigt sich, dass demokratische Identitäten auch wieder verloren gehen können, ja in einer geradezu erschreckenden Dialektik sich gegen sich selbst wenden können (man denke etwa an die im Zuge der sogenannten NSA-Affäre publik gewordene Praxis umfassender Überwachung der eigenen Bürger/innen). Die Frage nach der demokratischen Identität ist somit von praktisch-politischer Relevanz und Brisanz, und sie ist hochaktuell. Und sie motiviert offensichtlich zu philosophischer Auseinandersetzung, denn wir haben zur Preisfrage zahlreiche Essays zugeschickt bekommen. Recht schnell haben sich im demokratischen Entschei-

dungsprozess der Jury die preiswürdigen und die drei preisgekrönten Arbeiten herauskristallisiert.

Der erste Preis wurde an Herrn Dr. Felix Heidenreich vergeben. Seit 2005 ist er als Wissenschaftlicher Koordinator eines wissenschaftlichen Forschungszentrums sowie als Lehrbeauftragter am Fachbereich Politische Theorie der Universität Stuttgart tätig. Heidenreich hat einen exzellenten Aufsatz vorgelegt: souverän in Gedankenführung, Argumentation und Stil, innovativ im Lösungsvorschlag. Er problematisiert zunächst den Begriff der demokratischen Identität vor dem Hintergrund identitätskritischer Differenz-Philosophien. Demokratische Identität könne nur nicht-substanzialistisch und „nicht-identitär“, also entgegen traditioneller Identitätslogik, gedacht werden. Dieser nicht-identitätslogische Identitätsbegriff bezieht sich auf den Gedanken eines un abgeschlossenen, entwicklungs-offenen „Wir“ im Sinne eines performativen Ausdrucks. Heidenreich bestimmt dieses Wir in innovativer Art und Weise als „vokatives Wir“: „Das vokative Wir ruft sich selbst ins Leben, schließt aus der selbstsuggestiven Genese des ‚Wir‘ jedoch nicht auf dessen Nichtigkeit.“

Der zweite Preis geht an Herrn Martin Breul. Seit 2011 arbeitet er als wissenschaftlicher Angestellter am Lehrstuhl für Systematische Theologie des Instituts für Katholische Theologie der Universität zu Köln. Sein Beitrag besticht durch analytische Klarheit, begriffliche Präzision und überzeugende argumentative Kraft. Er

geht davon aus, dass demokratische Identität von einer Doppelstruktur geprägt ist: Einerseits bedürfe ihre Ausbildung der Einsicht in die Legitimität des politischen Verfahrens, andererseits reiche eine rein verfahrensrationale Theorie nicht dazu aus, die Bereitschaft zu demokratischer Partizipation und Engagement zu generieren. Dazu bedürfe es, so Breul in Bezug auf Habermas und Böckenförde, „vopolitische Grundlagen“, die stabile demokratische Identitäten ermöglichen, jedoch auch der Anforderung staatlicher Neutralität zu widersprechen scheinen. Um dieses Problem zu lösen, differenziert Breul zwischen rechtfertigenden und motivationalen Gründen. Erstere können zur Rechtfertigung universaler politischer Normen herangezogen

werden, Letztere generieren die Motivation zur Partizipation an Normenbildungsprozessen und speisen sich dabei vorrangig aus ethischen Grundlagen, die nicht von allen geteilt werden.

Der Träger des dritten Preises ist Matthias Katzer. Seit 2011 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Katzers Essay überzeugt in der klaren und strukturierten Darstellung und Kritik verschiedener Positionen sowie in der sehr gut begründeten eigenen Beantwortung der Preisfrage. Katzer geht der Frage nach, auf welcher Grundlage die Akzeptanz demokratischer Regeln beruht und welche Überzeugungen von allen geteilt werden müssen. Er diskutiert drei Modelle, die diese

Frage zu beantworten suchen: das kulturalistische Modell Samuel Huntingtons, das agonistische Modell von Chantal Mouffe und das Modell eines übergreifenden Konsenses von John Rawls. Katzer favorisiert eine modifizierte Fassung des dritten Modells und fordert einen Minimalkonsens. Sie alle, meine Herren Preisträger, haben ausgezeichnete Essays vorgelegt, die teilweise nicht nur zu Zustimmung, sondern auch zum Widerspruch und zum Disput herausfordern – und das ist ja nicht das Schlechteste, was ein Essay zu erreichen vermag. Dazu möchte ich Sie auch im Namen der Jury ganz herzlich beglückwünschen und Ihnen für Ihre weitere Arbeit viele Ideen, Erfolg und alles erdenklich Gute wünschen!



DOMINIK HAMMERS BUCHEMPFEHLUNG

Der Liberalismus der Furcht



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

Schon seit einiger Zeit wird über eine Krise des wirtschaftlichen und politischen Liberalismus diskutiert. Ein spannender Impuls für diese Diskussion ist der „Liberalismus der Furcht“ von Judith N. Shklar. Diese Schrift ist nun in einem Sammelband erschienen. In ihrem Text beschreibt die kürzlich verstorbene Politikwissenschaftlerin den Liberalismus nicht als eine Philosophie oder gar eine Weltanschauung, sondern als politische Doktrin. Shklar erklärt, der Liberalismus sei niemals eine dominante politische Strömung gewesen. Selbst die USA hätten sich erst nach dem Ende der Sklaverei in seine Richtung bewegt. Die Essenz von Shklars Entwurf lässt sich vor allem *ex negativo* bestimmen. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen sind die universellen Übel Furcht und Grausamkeit, das Ziel ist deren Vermeidung. In dieser Grundannahme, nicht aber in deren Konsequenzen, ist sie nahe bei Thomas Hobbes. Es geht Shklar um die Teilung und Kontrolle von Macht. Ihre Fokussierung auf die Abwehr des Schlechten sowie ihr dezidiert politisches Liberalismusverständnis erweitern den Begriff mehr, als sie ihn einengen. Denn Shklars Liberalismusbegriff macht den Liberalismus der Furcht anschlussfähig an eine Vielzahl religiöser und politischer Anschauungen, sofern diese den politischen Voraussetzungen persönlicher Freiheit zustimmen. Zu diesen zählt für Shklar auch soziale Sicherheit, die gegeben sein müsse, damit Bürgerinnen und Bürger ihre staatsbürgerlichen Rollen erfüllen können. Shklars „Liberalismus von Unten“ (Axel Honneth) ist eine starke Minimalforderung, auf deren Grundlage positive Freiheiten erst wahrgenommen werden können. Neben Shklars Text finden sich in dem vorliegenden Band auch ein ausführliches Vorwort von Axel Honneth und eine kritische Betrachtung Seyla Benhabibs zum dystopischen Charakter von Judith Shklars Liberalismus. Michael Walzer setzt sich in seinem Beitrag „Über negative Politik“ mit Potenzialen auseinander, die Shklars Konzeption für die Verwirklichung positiver Freiheiten bietet. Bernard Williams behandelt Shklars potenziellen Leser/innenkreis. Ihr Konzept versteht er als gewissen Stil des Liberalismus. Hannes Bojahr untersucht Shklars politische Anthropologie. Sowohl der zentrale Beitrag als auch seine Interpretationen machen den Band zur uneingeschränkt empfehlenswerten Lektüre für alle, die sich mit politischer Theorie beschäftigen.



Judith N. Shklar:
Der Liberalismus der Furcht
Berlin: Matthes und Seitz 2013,
176 Seiten,
14,80 Euro

pro&contra



pro: Thomas Polednitschek

ist Doktor der Theologie und arbeitet als Philosophischer Praktiker und Psychotherapeut in Münster.

Wir haben keine andere Wahl als die Verantwortung für unsere Gesundheit selbst zu übernehmen. Denn die Verantwortung für die eigene Gesundheit gehört in einer reflexiv gewordenen Moderne zu der bewussten Lebensführung, zu der es keine Alternative gibt. Eben dies heißt aber auch: Unsere je eigene Gesundheit liegt nicht in der Verantwortung von anderen Personen (z.B. Ärzten) und Institutionen (z.B. Krankenhäusern). Diese sind nicht für unsere Gesundheit verantwortlich, sondern verpflichtet, mit unseren Erkrankungen verantwortlich umzugehen – weshalb es eigentlich nur ein Krankheitsversorgungssystem und kein Gesundheitssystem gibt.

Ein Psychotherapeut ist nicht für die seelische Gesundheit seiner Klienten verantwortlich, sondern dafür, mit den Möglichkeiten seiner Heilkunst der seelischen Erkrankung eines jeden von ihnen gerecht zu werden. Die Verantwortung für seine seelische Gesundheit nimmt der Klient wahr, indem er einen Psychotherapeuten aufsucht. So tat dies auch der junge Mann, der vor langen Jahren zu mir in die Praxis kam. Er wollte drei Menschen töten, von denen er sich in seiner Kindheit gedemütigt gefühlt hatte. Ich hatte als Psychotherapeut die Verantwortung, dass die seelischen Verletzungen „vernarben“ konnten, die seinen Hass ausgelöst hatten. Er übernahm dafür die Verantwortung, dass weder er noch seine Mitwelt Opfer seines Hasses wurden.

Zukunftsfähig ist zukünftig diese Arbeitsteilung: Experten sind für unsere Krankheit, wir sind für unsere Gesundheit verantwortlich. Das verlangt bei Arzt und Patient ein Umdenken.

Selbst die Verantwortung für die eigene Gesundheit übernehmen, heißt, etwas für unsere Gesundheit zu tun oder einer Erkrankung vorzubeugen. Wir sind für unsere „geistige Altersvorsorge“

verantwortlich, ohne dass wir damit verhindern können, an Demenz zu erkranken. Wir haben die Verantwortung für unsere Gesundheit, aber wir haben nicht die Möglichkeit, kein Opfer einer Erkrankung zu werden. Wir sind z.B. dafür verantwortlich, das Risiko zu vermindern, an Lungenkrebs zu erkranken, indem wir keine Zigaretten rauchen, aber wir können an Lungenkrebs erkranken, ohne zu rauchen.

Die bewusste Lebensführung ist nicht nur eine Sache der Diätetik (ihr Thema ist die Frage, wie ein längeres Leben möglich ist). Sie ist seit Platon auch eine Frage der Selbstsorge (ihr Thema ist die Frage, wie ein gutes Leben möglich ist). Die volle Verantwortung für seine eigene Gesundheit übernimmt deshalb, wer sich nicht nur um seinen Körper, sondern auch um seine Seele sorgt. Dem trägt die Definition der Gesundheit durch die Weltgesundheitsorganisation Rechnung: „Völliges körperliches, geistiges und soziales Wohlbefinden“. Der „letzte Mensch“ Nietzsches „halbiert“ die bewusste Lebensführung: Er macht seinen Körper zu einem Götzen, aber seine Freiheit ist durch die Banalität bedroht. „Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht; aber man ehrt die Gesundheit“.

„Ist der Mensch für seine Gesundheit verantwortlich?“



contra: Marie Kajewski

ist promovierte Politikwissenschaftlerin und Geschäftsführerin des Diözesanrates der Katholiken im Bistum Hildesheim.

Die Pflege der eigenen Gesundheit ist einer der zentralen Imperative unserer Gesellschaft. Allseits konfrontieren uns die Medien mit dem Bild des jungen, athletischen Menschen, das Vitalität bis ins hohe Alter verspricht, so wir denn unseren Körper entsprechend pflegen und trainieren. Da dies in unserem eigenen Interesse zu liegen hat, so obliegt es eben unserer eigenen Verantwortung, unsere geistige und körperliche Leistungsfähigkeit zu erhalten und zu fördern, wodurch wir auch unsere sozialen Rollen und Funktionen optimal ausüben können.

Eine solche Sicht offenbart bei genauerer Betrachtung zwei problematische Aspekte. Zu nennen wäre zuerst der geradezu zynische Machbarkeitswahn, der die umfassende Verfügung über das Gut der eigenen Gesundheit suggeriert. Wer unter Gelenkverschleiß leidet, der hat sich nicht genug bewegt; der Übergewichtige ist wahlweise zu undiszipliniert oder zu antriebsschwach, und den Kampf gegen den Krebs zu verlieren bedeutet, nicht genug positive Selbstheilungskräfte mobilisiert zu haben. Auf diese Weise aber wird der Kranke als leistungsscheu gebrandmarkt – ‚nicht können‘ wird als ‚nicht wollen‘ interpretiert. Damit entbirgt sich im Weiteren auch die kapitalistische Logik hinter dem Gesundheitsimperativ. Gesundheit bedeutet Leistungsfähigkeit und die grundlegendste Leistung ist die Selbsterhaltung – schließlich benötigt die Arbeitswelt gesunde Arbeitnehmer. Das Ziel wird so ins Gegenteil verkehrt: War Arbeit ursprünglich das Mittel zum Zweck der Lebenserhaltung, so ist sie nun Ziel an sich, dem alles andere und so eben auch die Gesundheit untergeordnet wird.

Gesundheit aber ist weder eine Leistung noch ein absolutes Gut. Wollen wir die Verantwortlichkeit menschlicher Existenz nicht äußer-

lich von den Anforderungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems her bestimmen, sondern vom Inneren des Menschen aus, so bietet sich ein Rückgriff auf die Tradition des humanistischen Liberalismus an. Dieser spricht dem Menschen die Verantwortung dafür zu, seine individuellen Kräfte proportionierlich zu einem Ganzen zu vervollkommen. Gesundheit ist dabei nur eine von mehreren Kräften und unterliegt dem Ausgleich, der persönlichen Abwägung. So kann beispielsweise eine Raucherin bewusst die Schädigung ihrer Lunge in Kauf nehmen, um ihre Lebensqualität zu steigern, und ein Musiker kann sich entscheiden, seine bipolare Störung gerade deshalb nicht zu therapieren, weil sie der Motor seiner Kreativität ist.

Diese Abwägung des Gutes der eigenen Gesundheit mit anderen Gütern und Zielen kann im äußersten Fall sogar die Preisgabe des eigenen Lebens bedeuten, nämlich dann, wenn das Vertreten eines Wertes oder Standpunktes für wichtiger als das eigene Überleben gehalten wird. Zu denken wäre hier etwa an Hungerstreiks, in denen die Streikenden für ein Mehr an Humanität und Würde eintreten. Das oftmals repressive Auftreten der Staatsmacht gegen diese Form des Protests zeigt dabei deutlich, wie leicht die vermeintlich individuelle Entscheidung für einen bestimmten Umgang mit der eigenen Gesundheit mit politischen Interessen konfligiert und diesen untergeordnet wird. Hier wird schlussendlich der biopolitische Zwang zur Förderung der eigenen Gesundheit offenkundig. Diesem ist, genau wie der Leistungslogik, durch eine eigenverantwortliche, ganzheitliche Abwägung zu begegnen.



Larissa Pfaller ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Universität Erlangen-Nürnberg.

Anti-Aging und die Ethik biomedizinischer Lebensplanung

In der modernen „Gesundheitsgesellschaft“ (Ilona Kickbusch) berührt kaum etwas unseren Alltag so sehr wie die individuelle Auseinandersetzung mit Krankheit, Altern und Sterben. Allerdings gibt es auch kaum einen Bereich, der in den vergangenen zwei Jahrhunderten stärker durch die Medizin verwissenschaftlicht und professionalisiert wurde. Diese beginnt dabei zugleich, ihren traditionellen Auftrag der Heilung von Krankheiten zu erweitern. Paradigmatisch für diesen Trend rückt die Anti-Aging-Medizin die Salutogenese – die Förderung von Gesundheit – in den Vordergrund und wird als Lifestyle-Medizin zum Mittel individueller Wunscherfüllung.

Diese Entwicklung bleibt auch für die Bioethik als ethische Reflexion medizinischer Praxis und Life-Science-Forschung nicht ohne Konsequenzen: Sie sollte ihr Augenmerk nicht, wie bislang üblich, auf das Verhalten der Ärzte/innen gegenüber Patienten/innen beschränken, sondern muss auch die eigenmächtigen und selbstbestimmten Nutzer/innen solcher optionalen medizinischen Angebote in den Blick nehmen. Neben der deontologischen Erörterung der Prinzipien pflichtgemäßen ärztlichen Handelns eröffnet sich damit die teleologisch ausgerichtete Frage, inwiefern die Nutzung bestimmter medizinischer Optionen in der Perspektive eines guten und gelingenden Lebens erstrebenswert erscheint. Zugleich wird die individuelle Lebensführung als traditioneller Bezugspunkt ethischer Reflexion um die Zukunftsdimension der biomedizinischen Lebensplanung erweitert. Der Fokus der bioethischen Diskussion bleibt so nicht auf Fragen technologischer Chancen und Risiken begrenzt, sondern schließt auch die Frage der sinnvollen Gestaltung des menschlichen Lebens im Horizont neuer medizinischer Möglichkeiten ein.

Die Anti-Aging-Medizin ist hier ein besonders provokantes Beispiel, hat sie sich doch nichts Geringeres als die Bekämpfung des Alterns auf die Fahne geschrieben. Die Branche boomt gegenwärtig: Eine Studie des US-amerikanischen Marktforschungsunternehmens BCC-research *Anti-Aging Products and Services: The Global Market* ging für 2008 von einem weltweiten Marktvolumen von ca. 162,2 Milliarden Dollar aus und rechnete mit einem Wachstum von 11,1 Prozent bis 2013. Dabei ist „Anti-Aging“ alles andere als ein klar umrissener und eindeutiger Begriff. Der Ausdruck wird von verschiedenen Akteuren mit ganz unterschiedlichen Voraussetzungen verwendet, sei es als diskreditierende Schmähung, mit der sich die etablierte Geriatrie von einer in ihren Augen unwissenschaftlichen Scharlatanerie abzugrenzen sucht, oder als werbewirksames Label, mit dessen Hilfe Unternehmen auf dem Gesundheitsmarkt neue Produkte und Dienstleistungen anpreisen. Angesichts der breiten Angebotspalette verbietet es sich für die ethische Diskussion, pauschal von der Anti-Aging-Medizin zu

sprechen. Medizinische Maßnahmen sind in Abhängigkeit von Zielsetzung, Eingriffstiefe und Ergebnissen ethisch ganz unterschiedlich zu reflektieren. Eine angemessene Systematisierung der verschiedenen Anti-Aging-Ansätze muss daher sowohl die jeweils verfolgten Ziele als auch die verwendeten Methoden sowie ihre tatsächlichen Ergebnisse in Betracht ziehen:

Am stärksten verbreitet sind Produkte, die auf die Beseitigung äußerlicher Alterserscheinungen abzielen. Darunter fallen Kosmetika wie Anti-Falten-Cremes, aber auch Maßnahmen wie chemisches Peeling, Laserbehandlung, Botulinumtoxin-Injektionen (Botox), Faltenfüllung und Gesichts-Liftings. Daneben finden sich systemische Ansätze, die z. B. in die biologischen Stoffwechselprozesse des menschlichen Organismus eingreifen sollen, um Krankheiten zu verhindern, die Gesundheit langfristig zu erhalten und so auch die individuelle Lebenserwartung zu erhöhen. Dazu gehören neben Diätetik und Nahrungsergänzungsmitteln vor allem Hormonbehandlungen (Östrogen/Gestagen, Wachstumshormone, Melatonin). Neben diesen in der Praxis etablierten Anwendungen gibt es auch das „transhumanistische“ Vorhaben, durch direkte und gezielte Eingriffe in biologische Mechanismen den Alterungsprozess als solchen zu verlangsamen, aufzuhalten oder gar rückgängig zu machen. Der britische Biogerontologe Aubrey de Grey schlägt etwa vor, das Altern durch beständige Reparatur altersbedingter Erscheinungen auf molekularer und zellulärer Ebene gleichsam auszutricksen und so das menschliche Leben um viele Jahrhunderte zu verlängern.

Bei allen Unterschieden haben diese Anti-Aging-Ansätze eines gemeinsam: Sie sind generell auf die individuelle Zukunft gerichtet. Schon der Botoxbehandlung unterzieht man sich – anders als etwa dem Schminken – in der Erwartung eines längerfristigen Effekts. Bei den präventiv ausgerichteten Maßnahmen liegt der Zukunftsbezug auf der Hand: Diät, Sport oder entsprechende Präparate sollen Erkrankungsrisiken senken und die Aussichten verbessern, auch später noch gesund und fit zu sein. Durch das Projekt der radikalen Lebensverlängerung (120 Jahre und mehr) soll diese Zukunftsdimension des menschlichen Lebens sogar noch über alle bisher vorstellbaren Maße ausgedehnt werden. Die zweite Lebenshälfte wird somit zur Projektionsfläche entwerfenden und planenden Handelns im Horizont verschiedenster medizinischer Optionen.

Für die Ethik eröffnet sich mit diesem Zukunftsbezug eine neue Perspektive, welche die Ziele und Methoden menschlicher Lebensplanung betrifft: Planen bedeutet, Zukunftsszenarien zu entwickeln und zu bewerten, mögliche Folgen von Entscheidungen und Handlungen langfristig vorwegzunehmen und schließlich entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, um den Eintritt bestimmter Ereignisse



Mark Schweda ist promovierter Philosoph und Mitarbeiter am Institut für Ethik und Geschichte der Medizin der Universitätsmedizin Göttingen.



Silke Schicktanz ist Professorin für Kultur und Ethik der Biomedizin am Institut für Ethik und Geschichte der Medizin der Universitätsmedizin Göttingen.

wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher werden zu lassen. Anders als bei Handlungen können Absicht und Ausführung dabei zeitlich mitunter so weit auseinandertreten, dass sich ein beträchtlicher Spielraum des Vagen und Unbestimmten eröffnet, der ganz neue ethische Fragen aufwirft. Gegenüber der bereits bei Hans Jonas angesprochenen kollektiven Verantwortungs- und Zukunftsdimension der Technikentwicklung rückt hier die individuelle Perspektive und die Frage nach individueller Wünschbarkeit und Verantwortung in den Vordergrund.

Schon das Ziel, das Altern medizinisch zu „bekämpfen“, versteht sich keineswegs von selbst. Zwar beschwört die Anti-Aging-Industrie immer wieder den „uralten Menschheitsstraum ewiger Jugend und Schönheit“. Allerdings kommen die Mythen und Legenden, die sie dafür bemüht, bei näherer Betrachtung zu durchaus ambivalenten Einschätzungen. Tatsächlich kennt unsere philosophische und literarische Tradition neben allen Bildern des Alters im Zeichen von Niedergang und Verfall immer auch seine Deutung im Sinne einer Reifung und Vollendung. Natürlich kann man der Meinung sein, dass es uns schon für die im Zuge des demographischen Wandels „gewonnenen Jahre“ an überlieferten Vorbildern fehlt, sodass wir hier kulturgeschichtlich weitgehend Neuland betreten – gleichsam eine *terra incognita* in Fragen der Lebensorientierung für das Alter. Dabei besteht die Gefahr, dass die weißen Flecken auf der moralischen Landkarte des Alters durch Akteure besetzt werden, die ohne Mitsprache der eigentlich Betroffenen agieren. Die biomedizinische Tendenz, ausschließlich degenerative Aspekte von Alterungsprozessen in den Vordergrund zu stellen, unterstützt jedenfalls negative Vorstellungen vom Altern im Zeichen von Defizit, Krankheit und Verfall. Diese können auf individueller Ebene zur Grundlage geringschätziger Selbstbilder sowie einer resignativen oder destruktiven Lebensführung werden. So scheint sich die Medizin nicht zuletzt selbst die Nachfrage zu schaffen, die sie im Zeichen des Anti-Aging lukrativ bedient. An die Stelle einer individuellen Gestaltung des Alters im evaluativen Horizont kulturell überlieferter oder deliberativ ausgehandelter Vorstellungen des guten Lebens droht damit seine technische Optimierung nach medizinisch vorgegebenen, scheinbar natürlichen Sollwerten zu treten. Anti-Aging wird zu einem Bereich höchst problematischer Medikalisierung.

Doch nicht nur die Ziele, sondern auch die Mittel des Anti-Aging werfen ethische Fragen auf. Wie wir alt werden, soll nicht länger von unverfügbaren Schicksalsmächten abhängen, sondern in unserer eigenen Hand liegen. Damit geht eine Zunahme an Verantwortung einher: Was wir selbst gestalten können, müssen wir auch selbst verantworten. Allerdings ist die Zuschreibung von Verantwortung ethisch äußerst voraussetzungsreich, kann man doch nur für das verantwortlich gemacht werden, was man überhaupt beeinflussen und wovon man wissen kann. Gerade im Bereich des Anti-Aging sind diese Bedingungen selten erfüllt. So sind viele medizinische Prognose- und Präventionsmöglichkeiten kritisch zu beurteilen. Oft ist weder die eigentliche Zielsetzung klar umrissen noch liegen wissenschaftliche Studien zur tatsächlichen Wirksamkeit sowie den Risiken der betreffenden Maßnahmen vor. Aus der Vervielfältigung des medizinischen Angebots allein lässt sich so keineswegs unmittelbar eine proportionale Zunahme individueller Verantwortung ableiten. Es ist insofern äußerst bedenklich, wenn gesundheitliche Eigenverantwortung gegenwärtig zur zentralen Tugend avanciert, während die Verantwortung anderer Akteure wie des ärztlichen Be-

rufsstandes, der Versicherungsträger oder des Staates zunehmend ausgeblendet wird. Sollen Individuen Verantwortung für sich und ihre Gesundheit übernehmen, müssen von institutioneller Seite Strukturen geschaffen werden, in denen die Verantwortungsübernahme auch möglich ist und sinnvoll gestaltet werden kann, statt sie einerseits mit der Pflicht zur Prävention zu konfrontieren und andererseits mit undurchsichtigen Handlungsanforderungen und Versprechungen und letztlich mit der prinzipiellen Unsicherheit der Zukunft allein zu lassen.

Wenn die Werbeslogans der Anti-Aging-Industrie Leitbilder für ein fittes, aktives und attraktives Alter propagieren und sich mit einer neoliberalen Rhetorik gesundheitlicher Eigenverantwortung und individueller medizinischer Vorsorge verbinden, entsteht ein gesellschaftliches Klima, in dem nicht etwa individuelle Gestaltungsmöglichkeiten geschaffen werden, sondern vielmehr eine Kultur der „Körperschuld“ für alle diejenigen etabliert wird, die dem jugendlichen Körperkult nicht genügen. Gewiss kann eine unverfügbare Naturgegebenheit des Alters nicht als Argument dienen, wo dieses längst seine unveränderliche Gestalt verloren hat und zum Gegenstand medizinischer Interventionen geworden ist. Die ethische Reflexion muss sich heute vielmehr kleinteilig an den Ambivalenzen der sozio-kulturell bisher akzeptierten Grenzen zwischen normalen Alterungsprozessen und pathologischen Erscheinungen abarbeiten und dabei empirisch auch und besonders die Belange der Nutzer/innen in den Blick nehmen, die ihr Leben im Lichte dieser Ambivalenzen gestalten und planen. Gerade angesichts der bislang begrenzten Reichweite der faktischen Planbarkeit des Alters durch Anti-Aging bei gleichzeitig um sich greifender (wohl oft absatzsteigernder) Suggestion, präventiv letztlich „immer noch mehr“ bzw. „überhaupt nie genug“ tun zu können, muss dabei insbesondere auch die Frage nach sinnvollen und legitimen Grenzen von Planung und Verantwortung gestellt werden. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn es nicht mehr als legitime Option zu gelten scheint, das eigene Alter nicht bis ins letzte Detail planen, sondern auf sich zukommen lassen zu wollen. Denn ohne eine solche Option würde der Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten unvermeidlich zur Präventionspflicht. Aus der Möglichkeit, das eigene Altern selbstbestimmt zu gestalten, darf nicht der Zwang werden, dem Leitbild des aktiven und erfolgreichen Alters zu entsprechen und sich ein Leben lang jung und leistungsfähig halten zu müssen.

Literaturtip: Silke Schicktanz/Mark Schweda (Hrsg.): *Pro-Age oder Anti-Aging? Altern im Fokus der modernen Medizin*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2013.

Phänomenologie der Lebenswelt Großstadt – Hinführung zu einem Projekt



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

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat sich ausführlich mit der Großstadt, dem ‚großstädtischen Leben‘ und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Folgen auseinandergesetzt. Auch für die Psychologie, vor allem für die Psychoanalyse, und besonders eindringlich und phänomenologisch bemerkenswert für die Kunst und die Literatur war die Großstadt Thema. Ein ganzer Fächer sehr unterschiedlicher Perspektiven, Interessen und Intentionen entstand – sehr oft kritisch, aber auch zustimmend, sogar fasziniert von der Gestalt und Gestaltung der Großstadt. Dem neuen Genre „Großstadtliteratur“ – zwischen ästhetischer Gesellschaftskritik, Lebensphilosophie und Phänomenologie, zwischen Futurismus und Expressionismus – war die Großstadt ein Faszinosum und Tremendum, ersehntes Jerusalem oder befürchtetes Babel.

Die Intention der existenziellen Phänomenologie ist davon grundsätzlich verschieden. Sie bleibt ausgerichtet auf die Entfaltung einer philosophischen, ausdrücklich existenziellen Grundlagenforschung. Mögen die philosophischen Moden auch sein, wie immer sie wollen. Mein Interesse ist es, einen Beitrag zu leisten für den von Edmund Husserl in seinem bekannten Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ ausgerufenen, ‚Generationenvertrag der Phänomenologen‘. Mitzuarbeiten an einem sicheren Bau der Philosophie – *um des konkreten Menschen willen*. Das ist ein Gemeinschaftsprojekt, das auf wesentlichen und wirklichen Fundamenten aufruhrt.

Auch in einer Phänomenologie der Lebenswelt Großstadt wird der wirkliche Mensch, der leidet, sich ängstigt, hofft, liebt und glaubt, als Grund und Ziel des Philosophierens verhandelt. Phänomenologie wird also gesetzt als ‚philosophische Grundlagenforschung der Existenz‘. Sie bleibt ausgerichtet, hin-geordnet auf letztmögliche Gründe. Ausdrücklich ‚letztmöglich‘, nicht ‚letztgültig‘!

Das braucht einen philosophischen Anfang. Einen Anfang, der nicht mehr weiter sinnvoll hinter-denkenbar ist. Dieser Anfang ist das Fundament, das die endlose, aber zielgerichtete Arbeit des Philosophierens zu tragen hat. Dieser Anfang ist nicht ein beliebiger Beginn. Also beispielsweise irgendein Rückgriff auf diese oder jene philosophische oder wissenschaftliche Tradition, auf diese oder jene durch die Geschichte bereitgestellte Vorlage. Dieser Anfang darf ebenso wenig von diesem oder jenem Philosophen (auch nicht von Husserl) auf Vertrauen hin übernommen werden. Denn: Phänomenologie ist systematisches, in allem selbstverantwortetes Philosophieren.

Die Forderung, die wir an uns stellen, ist wirklich schlicht, – einfach selbst schauen! In einem ersten methodischen Schritt ist dabei auch unser ‚Vorwissen‘ einzuklammern und außer Geltung zu setzen. Was bleibt angesichts einer solchen geradezu philosophischen Armut? Womit nun

anfangen? Mit dem Anfangen selbst! Also mit unserem drängenden Gerichtet-Sein auf, mit einem Fundament, das ‚uns‘ wirklich-wesentlich trägt. Folge ich ausdrücklich diesen meinen Akten der Reflexion, meinen existenziellen Intentionen, kann ich (gleich was sonst noch in meinen Blick tritt) mir selbst als diesem wirklichen Dasein mit diesen wirklichen Interessen nicht ausweichen. Ich selbst als ‚dieser Da‘, als leibhaft wirklich, komme hier von Anfang an unübersehbar wirklich mit ins philosophische Spiel.

Das von uns für uns gesuchte Fundament, diese philosophische Herausforderung, ist nicht irgendetwas Abstraktes, etwas fernes Unbedingtes, transzendent Absolutes, Unwirkliches, – sondern ich werde schlicht durch mich auf mich selbst verwiesen. Ich bin als dieses wirklich leibhafte Da die wesentliche philosophische Herausforderung für mich selbst.

Wir haben den Blick fest auf die Entfaltung einer phänomenologischen Anthropologie gerichtet. Sie ist die gesuchte philosophische Grundlagenforschung. Für Husserl wäre das im Übrigen ein Verrat an der Phänomenologie. Aber schauen wir selbst. Der Mensch in und mit seiner Wirklichkeit ist das *wirklich wesentliche* und *wesentlich wirkliche* Fundament, ist der gesuchte Anfang jeder philosophischen (auch jeder wissenschaftlichen) Arbeit. Selbst jede Intention eines Darüber-hinaus bleibt letztendlich an das leibhaft endliche Dasein gebunden.

Diesen *wesentlich wirklichen* Menschen setzt die existenzielle Phänomenologie als Dasein. Das Dasein ist wesentlich wirkliches In-der-Welt-Sein. Wie immer wir im Einzelnen das weiter entfalten, eines ist sicher: Ich bin nie anders als leibhaft, sinnhaft, zeitlich und räumlich konkret eingefaltet in eine, konkret eben in meine wirkliche Lebenswelt. Schon der simpelste Akt einer Dingwahrnehmung (also aufpassen, aus dem Hintergrund lösen, fokussieren, zur Kenntnis nehmen, einordnen, sich lösen usw.) ist ein komplexes, ausdrücklich *leibhaftes* intentionales Gebilde – meine Gestaltung in und mit meiner wirklich wirklichen Welt. Und diese ‚leibhafte Intentionalität‘, mit der ich als Da-in-der-Welt bin, entfaltet eine konstitutive Potenz – nicht abstrakt, nicht allgemein, sondern lebensweltbezogen konkret.

Das ist noch eine sehr allgemeine Bestimmung des Daseins als Da-in-der-Welt-Sein. Sie braucht eine phänomenologische Entfaltung. Phänomenologisches Entfalten heißt konkret verwirklichen. Das ‚Wirkliche ist wesentlich‘ und das Wesentliche ist nie anders als wirklich. Das heißt für den Phänomenologen: Ausschau halten nach der *wirklich wirklichen Lebens-Welt*, in und mit der das Dasein hier und jetzt *ist*. Also wirklich, wesentlich und ganz und gar ein So-Sein-in, ein so-und-nicht-anders-mehr-Sein.

Vor unseren Augen entfaltet sich das gesuchte Funda-

ment unseres Seins und Denkens, das (so haben wir es vorgezeichnet) auch der wesentlich wirkliche Anfang des Philosophierens ist: *Unsere schlicht gegebene Lebenswelt*.

Diese Lebenswelt ist immer schon eingeführt, gezeichnet, gestaltet als eine wesentlich wirkliche Wirklichkeit, ‚unsere‘ Lebenswelt hier und jetzt. Husserl und Heidegger haben hier die Richtung gewiesen. Aber es reicht nicht aus, ihnen einfach zu folgen. Schauen wir, dem phänomenologischen Ethos entsprechend, selbst genau hin. Wir leben, arbeiten, leiden, lieben, sterben nicht in einer Lebenswelt an und für sich. Wir sind nicht irgendein abstraktes Da-in-der-Welt-Sein (als erkenntnistheoretisches Fundament, als ontologisches Prinzip). Sondern wir existieren, sind wirklich in unserer (die Interpersonalität wäre hier ein eigens zu entfaltendes Thema) wirklichen Welt. Denken wir diesen Gedanken konsequent zu Ende. Nicht eine abstrakt eingeführte Lebenswelt ist Fundament unseres Daseins, unseres Wahrnehmens, Erkennens, Fühlens, ist Horizont unseres Krank-Seins, unserer Kunst und Religion, sondern eine wirkliche, gestaltete, durchformte Lebenswelt als unser wirklich wirkliches Da-in-der-Welt-Sein.

Hier gilt es phänomenologisch genau hinzuschauen und sich nicht durch die ‚großen Gedanken‘ idealistisch gerichteten Philosophierens die Wirklichkeit zu verstellen. Diese phänomenologische Setzung ist keineswegs ein ‚naiver Weltglaube‘. Sondern die wirkliche Lebenswelt reflektiert sich für uns als unser fundamentales, nicht weiter hinterdenkbares Da-in-der-Welt-Sein. Das ist im Übrigen auch der Grund der phänomenologischen Aufhebung der neuzeitlichen Trennung von Subjekt und Objekt.

Diese wesentlich wirkliche Lebenswelt ist nicht diese oder jene ‚Umwelt‘ eines Menschen. (Heute bin ich in München; gestern war ich in Hannover). Also kein ‚Außen-Horizont‘, der ein in sich geschlossenes, durch eindeutige Grenzen bestimmtes Individuum umgibt. Die wesentlich wirkliche Lebenswelt ist nicht nach der Art aufzufassen, wie ein Handschuh eine Hand umschließt; nicht als eine Umgebung, die zurückgelassen, wiederaufgesucht, eingetauscht werden könnte. ‚Wesentlich wirkliche Lebenswelt‘ ist ein intentionales Geflecht. Ausdrücklich also nicht nur von einem ‚Subjekt‘ aus auf diese oder jene irgendwie vorliegenden ‚Objekte‘ gerichtet und bezogen, wie es einer nach wie vor umlaufenden Deutung der Intentionalität entspricht. Sondern Intentionalität ist ein komplexes, systemisch rückgekoppeltes Gefüge. Sie ist als ein aktives und passives, willkürliches und unwillkürliches Aktgeflecht, in dem ich selbst wesentlich wirklich, ganz und gar leibhaft, als Da-in-der-Welt-Sein, ein- und ausgefaltet bin; das also unsere Welt- und Daseinsgestaltung zugleich entwirft und vorführt. Intentionalität, existenziell phänomenologisch gefasst, ist also keineswegs ein bloßer einfacher Strahl hin zu diesen oder jenen ‚Weltstücken‘, nicht die ‚Fassung‘ ihrer ‚theoretischen‘ Bedeutungen. Sondern dieses So-Wahrnehmen, Fühlen (was auch immer) wirklich wirklicher Weltgestalten und Weltgestaltungen reflektiert repulsiv das Dasein, das eben selbstverständlich in und mit seiner Welt mit-schwingt und von dort her wesentliche Form und Geltung erhält.

‚Lebenswelt‘ und ‚Da-in-der-Welt-Sein‘ können wir phänomenologisch gleichsetzen. Somit ist Daseins-Analyse Lebenswelt-Analyse – und umgekehrt. Das hat – vorausgesetzt es wird zur Kenntnis genommen – Folgen für Psychologie, Medizin, Psychiatrie und nicht zuletzt für die Theologie.

Eines liegt nun auf der Hand. Lebenswelt als diese unsere wesentlich wirkliche Wirklichkeit, als Gestalt und Gestaltung unseres Da-in-der-Welt-Seins, ist nicht nur erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch

bedeutsam. Sondern darüber hinaus und existenziell fundamentaler erfasst und verdichtet sie unser Dasein als endliches, endgültiges So-in-dieser-Welt-Sein, als So-in-dieser-Zeit-Sein – so und nicht mehr anders. Selbst noch die Gestaltungen, die ich ausschließlich mir selbst zuschreibe, als etwas bloß für mich und sonst niemanden Wirkliches – denken wir beispielsweise an den Traum oder den Wahn –, fallen als Handeln oder Erleiden, als willkürlich oder unwillkürlich, als ein von mir als Da-Sein, als Da-in-der-Welt-Sein, so bestimmter Fächer nicht aus ‚unsere‘, uns gemeinsamen wirklichen Lebenswelt heraus.

Das also ist wirklich und wahrhaftig unser zuerst und zumeist als selbstverständlich und fraglos vorausgesetztes und hingenommenes Fundament, das jeder Praxis vorausliegt, sowohl (darauf weist Husserl immer wieder hin) der Praxis des Lebens als auch der theoretischen Praxis des Erkennens und der Wissenschaft.

Nur mit aller Vorsicht kann hier überhaupt noch phänomenologisch unterschieden werden zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘. Unsere wirkliche Lebenswelt ist für uns nun das *wesentlich-wirklich Nicht-Hinterdenkbare*, ist unsere Gestalt und Gestaltung unseres Daseins als Da-in-der-Welt-Seins. Also immer mit ‚im Spiel‘, wenn wir denken, handeln, forschen – oder philosophieren. Sage ich ‚Ich‘ – sage ich ‚Ich-in-dieser-wirklichen-Welt‘, in dieser Welt und in keiner anderen.

Noch ein kleiner Ausblick: Der Begriff ‚Lichtung‘ ist durch Heidegger in das Philosophieren eingeführt worden. Übernehmen wir den Begriff (oder das Bild), aber nicht eine der umlaufenden Deutungen. ‚Lichtung‘ sei hier der phänomenologisch fassbare ‚Bezirk‘ des Da-in-der-Welt-Seins. Der einzig wirkliche Ort, die ‚innere‘ und ‚äußere‘ Ortschaft des für mich wirklichen und möglichen Da.

Und das ist für uns hier und jetzt die Lebenswelt Großstadt. Denken wir ‚Großstadt‘ eben nicht wie üblich historisch, soziologisch, ökonomisch, architektonisch. Die Lebenswelt Großstadt ist phänomenologisch hier nicht mehr ein ‚Außen-Raum‘, den wir verlassen, eine ‚Umgebung‘, die wir zurücklassen könnten. Sie ist die internalisierte, selbstverständliche Gestalt und Gestaltung unseres Existierens. Hier verwirklichen und zeigen sich nun alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten eines Existierens. So ist (beispielsweise) die Kunst der Moderne die Kunst der Lebenswelt Großstadt, oder das religiöse Leben hier und jetzt ‚sammelt‘ sich als Religiosität der Lebenswelt Großstadt. Kurz, knapp, konsequent: Beschäftigen wir uns mit der Lebenswelt Großstadt, – dann reflektieren wir unser Da-in-der-Welt-Sein.



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.

Ganz ohne ethisch-politische Hintergründe wollten wir den Hannoveranern/innen einmal in existenzieller Hinsicht auf den Zahn fühlen und wissen, was ihnen zum Thema Zeit einfällt. Auszüge aus den profunden Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, DOMINIK HAMMER

Was ist Zeit?



Fiph: Was ist Zeit?

DAVID: Zeit ist das, woran wir uns halten, wenn wir an gesellschaftliche Abläufe gebunden sind, sag' ich mal. Ansonsten ist Zeit nach Einstein ja relativ.

Fiph: Sie würden also sagen, Zeit taktet unser Leben?

DAVID: In gewisser Weise ja.

Fiph: Ist das gut oder schlecht? Werden wir von unserem Zeitregime unterdrückt?

DAVID: Manchmal ist es von Vorteil, weil man sich dadurch besser vereinbaren kann mit anderen Menschen. Manchmal ist es aber auch nervend, weil man durch die Zeit auch einen gewissen Druck hat, etwas zu erledigen. Wenn die Zeit etwa den Abgabetermin für eine Hausarbeit bestimmt.

Fiph: Sie haben eben auf Einstein verwiesen. Was

verändert sich, wenn man sich auf diese Ebene begibt, für unsere Alltagssicht?

DAVID: Hmm (überlegt), eigentlich müsste man es dann ja nicht mehr so genau nehmen. Aber ... man tut's trotzdem (lacht).



Fiph: Was ist Zeit?

GEORG: Etwas sehr Kostbares.

Fiph: Was macht Zeit so wertvoll?

GEORG: Dass sie schnell vergeht.

Fiph: Würden Sie sagen, dass Zeit etwas Objektives ist oder etwas Subjektives?

GEORG: Etwas Subjektives.

Fiph: Sind unsere Uhren dann irreführend? Gehen sie am Phänomen vorbei?

GEORG: Sie sind eine gute Orientierungshilfe.

Fiph: Was macht für Sie das Subjektive an der Zeit aus?

GEORG: Manchmal vergeht sie schnell, manchmal vergeht sie sehr langsam, je nach Stress.

Fiph: Hätten Sie gern mehr Zeit?

GEORG: Bestimmt. In meinem Alter, da sieht man schon langsam das Ende des Tunnels.

Fiph: Haben Sie in Ihrer Jugend anders über Zeit gedacht?

GEORG: Ich glaube eher: gar nicht.



Fiph: Was ist Zeit?

MANFRED: Ein sehr dehnbarer Begriff, der nicht definiert werden kann und der nicht feststeht. Stellen Sie sich mal vor: Wenn einer auf der Milchstraße ist, der betrachtet den Tagesablauf ganz anders als wir hier unten auf der Erde, wo wir einen 24-Stunden-Tagesablauf haben. Unsere Kernkraftuhr

an der Physikalischen Anstalt in Braunschweig rechnet die Zeit nach Schwingungen.

Was ist Zeit? Der kurze Moment, die Abstände, zwischen den Schwingungen? Wir definieren Zeit ja selbst – den Begriff. Aber ob der nun nachweisbar ist, real? Woher wissen wir das?

Fiph: Würden Sie denn sagen, dass es etwas wie eine allgemeine Zeit für Menschen gibt?

MANFRED: Ja, selbstverständlich. Ich möchte jetzt mal zum Religiösen oder Philosophischen übergehen. Da sagt auch die Bibel: Unsere Zeit steht in Gottes Händen. Nur mal als Beispiel. Auch die verschiedensten Philosophen wissen im Grunde nicht viel mit dem Zeitbegriff anzufangen. Die definieren das auch nur mehr oder weniger ins Mystische hinein. Man kann im Grunde genommen das Beste daraus nehmen, wenn man sagt: Jeder Mensch wird geboren, jedes Lebewesen entsteht, wächst und stirbt irgendwann ab.

Fiph: Sie würden sagen, es gibt eher so etwas wie eine **Lebenszeit oder Wirkungszeit?**

MANFRED: Ja. Man kann sagen, dem einen ist mehr Lebenszeit vergönnt als dem andern.

Fiph: Was ist Zeit?

ALTE DAME: Was manche haben und manche nicht. Im Moment hab' ich Zeit. (Sprach's und ging).



Fiph: Was ist Zeit?

MEIKE: Zeit ist vor allem der Moment. Und wenn der zerrint, ist sie vorbei. Man kann die Zeit nicht festhalten.

Fiph: Kann man zu viel Zeit haben? Was ist mit Langeweile?

MEIKE: Wenn man sich selber Langeweile macht – selber Schuld!



Fiph: Was ist Zeit?

CHRISTOPH: Zeit geht immer voran, geht nur in eine Richtung. Und es ist, glaube ich, auch wissenschaftlich bewiesen, dass Zeit erst entstanden ist. Und dass es vielleicht auch eine Zeit gab, wo es keine Zeit gab. Vielleicht gibt es auch irgendwann wieder eine Zeit, wo es keine Zeit mehr gibt.

Fiph: Was ist mit Erinnerungen? Kann man damit die

Zeit zurückdrehen?

CHRISTOPH: Man kann sich damit quasi in eine andere Zeit versetzen, ja. Aber zurückdrehen kann man die Zeit nicht. Man kann ja nur kucken, was man mit dem Moment macht.

Fiph: Kann man zu viel Zeit haben?

CHRISTOPH: Ja. Wenn man Langeweile hat und wenn einen das stört – dann hat man vielleicht zu viel Zeit. Aber man kann ja auch 'was gegen die Langeweile tun. Ich glaub' nicht, dass man zu viel Zeit haben kann.



Fiph: Was ist Zeit?

JENS: Zeit ist mit das Kostbarste, was wir haben. Denn jeder Mensch, ob er arm oder reich ist, hat nur 24 Stunden zur Verfügung. Und man sollte versuchen, von diesen 24 Stunden auch eine gewisse Zeit für sich zu planen, wo man Zeit frei nutzen kann.

Fiph: Ist Zeit etwas Objektives oder etwas Subjektives?

JENS: (überlegt) Etwas Objektives.

Fiph: Nun kann man Zeit ja sehr unterschiedlich erleben. Macht das die Zeit nicht zu etwas Subjektivem?

JENS: Es ist ein Unterschied, wie man das sieht. Wir stellen jetzt fest, dass auch die Menschen, die von der Technik begeistert sind, mit iPad, mit Internet, mit E-Mail und allem, sich trotzdem eine mechanische Uhr kaufen, weil die einfach sagen: „Zeit,

das ist 'was ganz anderes.“ Eine mechanische Uhr ist ja vom Aufbau viel komplizierter als eine elektronische oder eine Quarzuhr, und die machen das für sich bewusst. Die sagen: „Anstatt der ganzen Technik, die mich überall verfolgt, hab' ich was Mechanisches am Arm.“ Die freuen sich einfach daran.

Fiph: Es geht dabei also um verschiedene Arten von Zeit. Und die wollen dann sozusagen die alte Zeit behalten?

JENS: Ja, so ist das. Obwohl 'ne Quarzuhr genauer ist.

Fiph: Darf ich Ihnen eine philosophische Frage stellen?

MÜRRISCHER PASSANT: Brauchen'se nich'!



Fiph: Was ist Zeit?

LINDA: Zeit ist 'was, das ganz schnell wegläuft.

Fiph: Ist Zeit also etwas Wertvolles?

LINDA: Natürlich. Das Einzige, was wir haben!

Fiph: Kann man zu viel Zeit haben?

LINDA: Gehe ich nicht von aus. Ich auf jeden Fall nicht.

Fiph: Es gibt ja Leute, die nichts mit ihrer Zeit anzufangen wissen.

LINDA: Dann müssen sie sich etwas suchen, möglicherweise einen anderen Studiengang oder keine Ahnung was. Ich weiß nicht, was ich mit meiner Zeit anfangen soll, weil ich eigentlich zu wenig habe. Ich bräuchte viel mehr.

Fiph: Was würden Sie dann machen?

LINDA: Dann würde ich auf jeden Fall ausschlafen und viel mehr Zeit ins Lernen investieren. Ich müsste die Zeit dann nicht mehr aufteilen.



Fiph: Was ist Zeit?

PETER: Die Zeit ist einfach da. Man lebt in der Zeit. Ohne Zeit können wir nicht leben!

Fiph: Ist es sinnvoll, nach der Zeit zu fragen? Oder ist Zeit etwas so Selbstverständliches, dass es sich nicht lohnt, nachzuhaken?

PETER: Man muss erst mal Zeit definieren. Was ist Zeit?

Fiph: Das war ja meine Frage.

PETER: Ganz einfach: Leben. Sich nicht zu sehr anstrengen. Ganz gelassen Indianer sein und seinen Weg gehen. Alles richtig ankommen, alles begreifen – so etwas nenne ich Zeit.

Fiph: Gibt es so etwas wie eine objektive Zeit?

PETER: Ich hab' eine subjektive Zeit. Aber Zeit ist für alle vorhanden, sonst würden wir ja hier nicht sein.

Fiph: Vielen Dank!

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

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover bietet Ihnen Perspektiven. Als

Wissenschaftlicher Assistent/ Wissenschaftliche Assistentin des Direktors (TVL 13)

entwickeln Sie interessante Forschungs- und Veranstaltungsprojekte im Bereich der Philosophie. Zu Ihren Aufgaben gehören auch die Öffentlichkeitsarbeit und das Wissenschaftsmanagement.

Wir bieten Ihnen herausragende Entwicklungsmöglichkeiten in einem hoch motivierten Team mit sehr guter Gesprächskultur. Unsere Veranstaltungen geben Ihnen Gelegenheit, vielfältige Kontakte zu knüpfen. Es steht Ihnen Arbeitszeit für eigene Forschungs- und Lehrtätigkeiten zur Verfügung. Sie werden nach TVL 13 vergütet und erhalten alle für den öffentlichen Dienst üblichen Zusatzleistungen.

Sie bieten eine profunde wissenschaftliche Qualifikation, nachgewiesen durch eine Promotion in Philosophie oder einem verwandten Fach. Die Promotion sollte nicht länger als drei Jahre zurückliegen. Ihre fachlichen Schwerpunkte und inhaltlichen Interessen sollten mit denen des Forschungsinstituts konvergieren. Sie beabsichtigen, sich wissenschaftlich weiterzuqualifizieren (Habilitation o.ä), haben Erfahrungen in der Öffentlichkeitsarbeit und in der Organisation von wissenschaftlichen Veranstaltungen.

Die Stelle wird spätestens zum 1. Oktober 2014 besetzt und ist zunächst auf drei Jahre befristet. Eine Verlängerung um weitere drei Jahre ist möglich. Nähere Informationen zum Forschungsinstitut für Philosophie Hannover finden Sie unter www.fiph.de. Ihre vollständige Bewerbung unter Angabe von zwei Referenzen senden Sie bitte bis zum 07. Februar 2014 an das



Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Direktor Prof. Dr. Jürgen Manemann
Gerberstraße 26
30169 Hannover

Unterstützen Sie das fiph!

Ihre Unterstützung ist eine Anerkennung unserer Arbeit!

Spenden unter Angabe des Stichworts an:

Darlehnskasse Münster,

IBAN: DE67 4006 0265 0033 0464 00

BIC: GENODEM1DKM

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

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

Quensen Druck + Verlag, Hildesheim

Auflage

5.300

Erscheinungsweise

halbjährlich