

Inhalt

- 1 *Schwerpunktthema: Japanische Philosophie*  
Die „Sinnesvergessenheit“ und die Compassion
- 5 *Philosophisches Interview*
- 6 *Schwerpunktthema: Japanische Philosophie*  
The Philosophy of Kitaro Nishida – a Historical Introduction
- 8 *fiph Ausblick*
- 10 *Dominik Hammers Buchempfehlung*
- 12 *fiph Terminübersicht*
- 15 *Philosophie heute*  
Liebe und Gerechtigkeit – Zur Herausforderung der Philosophie von Cornel West
- 16 *pro & contra*
- 18 *fiph Rückblick*
- 22 *Schwerpunktthema: Japanische Philosophie*  
Ke (Vorläufigkeit) in der Philosophie Keiji Nishitanis
- 24 *Philosophie heute*  
Soziale, moralische und ethische Kompetenz als Gegenstand der Ethik und ihrer Didaktik
- 26 *Philosophie am Kröpcke*  
Was ist Gerechtigkeit?

## Schwerpunktthema: Japanische Philosophie

### Die „Sinnesvergessenheit“ und die Compassion

#### Versuch einer Weiterführung der Philosophie der Kyoto-Schule

*„Dort (in der Leere) gibt es kein Auge, kein Ohr, keine Nase, keine Zunge, keinen Leib, kein Bewusstsein; es gibt keine Gestalten, keine Töne, keinen Duft, keinen Geschmack, keine Tastobjekte, keine Seiende.“  
(Herz-Sutra)*

Der Leser wird am Anfang stutzen, da im Titel gleich zwei Wörter stehen, die als philosophische Termini fremd klingen. „Compassion“ wird in der Philosophiegeschichte kaum thematisch behandelt. Zwar entspricht das Wort, wenn man sino-japanische Schriftzeichen verwendet, der ersten Hälfte des mahayana-buddhistischen Begriffspaares „Karna (悲) – Prajna (智)“. „Prajna“ kann ohne große Probleme mit „Weisheit“ oder „Vernunft“ übersetzt werden. Aber inwieweit „Karna“ dem christlichen Begriff „Compassion“ entspricht, ist schon eine Frage.

Noch fremder mag das Wort „Sinnesvergessenheit“ klingen. Der Leser wird sich fragen, ob mit dem Wort „Sinn“ so etwas wie „Sinnbedeutung“ oder ein Erkenntnisorgan gemeint ist. Hier geht es um beide Bedeutungen. Aber was soll es heißen, dass dieser Sinn „vergessen“ wird? Der umsichtige Leser wird zwar ahnen, dass der aus dem *Herz-Sutra* als der Quintessenz-Schrift des Mahayana-Buddhismus zitierte Motto-Satz diesen Sachverhalt exponiert. Aber das Zitat wäre an sich selbst unverständlich, wenn es als ein Satz gelesen wird, der logisch für die rationale Vernunft des philosophischen Denkens zugänglich sein soll.

Zu diesen problematisch scheinenden Punkten ist hier nur ein Wort vorzuschicken: Es handelt sich weder um einen esoterischen Monolog noch um einen philosophiegeschichtlich abwegigen Einfall, sondern um eine Weiterführung der japanischen Philosophie der



Ryōsuke Ohashi ist  
Professor emeritus an der  
Technischen Universität  
Kyōto und war vom April  
2013 bis März 2014 als  
Fellow am fiph.

► 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!

Wie wir gut zusammen leben? Diese Frage wurde auf drei Workshops aus verschiedenen Perspektiven diskutiert. Auf dem Workshop „Racial Otherness“ (Leitung: Jürgen Manemann) wurden die Gefahren des „Othering“ in philosophischen Alteritätsdiskursen debattiert. Unter der Leitung von Prof. Dr. Ryōsuke Ohashi stand die Bedeutung der Compassion für eine Kultur des Zusammenlebens auf der Agenda eines weiteren Workshops. Mit dem US-amerikanischen Philosophen Cornel West wurde über „Prophetic Pragmatism“ diskutiert. Im Fokus standen die Fragen nach dem Entwurf einer Philosophie, die unfähig ist, sich erfolgreich vom Leid des Anderen zu distanzieren, und nach der



Bedeutung einer solchen Philosophie in den Prozessen der Demokratisierung der Demokratie. Überdies veranstaltete das **fiph** in Kooperation mit der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie eine zweitägige internationale Tagung zum Themenfeld „Gerechtigkeitsideen und -erfahrungen in interkultureller Perspektive“ im Leibnizhaus Hannover.

Die Themenfelder „Umweltphilosophie“ und „Wirtschaftsanthropologie“ waren Gegenstand des interdisziplinären Workshops „Ökonomisierung in philosophischer, rechtlicher und ökonomischer Perspektive am Beispiel Umweltpolitik“, den Prof. Dr. Felix Ekardt veranstaltete.

In bewährter Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie (Prof. Dr. Thomas M. Schmidt) und der Katholischen Akademie in Berlin (Dr. Maria-Luise Schneider) wurde das 7. Kolloquium Junge Religionsphilosophie in Berlin ausgerichtet. Das diesjährige Thema lautete „Gott und Natur. Perspektiven nach Whitehead“. Den Eröffnungsvortrag hielt Dr. Stascha Rohmer (HU Berlin).

Bereits zum vierten Mal wurde in Hannover das Festival der Philosophie veranstaltet. Nachgedacht und diskutiert wurde in zahlreichen Veranstaltungen über die Frage: „Wie bitte geht Gerechtigkeit?“. Auch das **fiph** hat sich mit einer Reihe von Veranstaltungen beteiligt. Im Fokus standen die Diskussionen mit dem Philosophen Cornel West.

Zwei Gäste konnten wir am Institut begrüßen, die neben ihrer Teilnahme am Forschungsseminar jeweils auch einen Vortrag gehalten haben: Dr. Eveline Cioflec (University of KwaZulu-Natal, Durban, Südafrika) referierte über „Gemeinschaftliches Selbst: eine afrikanische Debatte“. Prof. Dr. Katsuya Akitomi (Kyoto Institute of Technology, Japan) sprach über „Kern-technik denken – ausgehend von den Technikdiskursen bei Heidegger“.

Das Schwerpunktthema dieses Heftes lautet Japanische Philosophie. Ryōsuke Ohashi geht im Startartikel dem Problem der „Sinnesvergessenheit“ nach, dessen

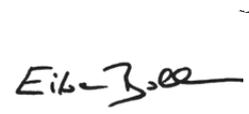
Behandlung vor dem Hintergrund der Compassion eine Weiterführung von Gedanken der Kyoto-Schule ermögliche. Ausgehend von der Philosophie der reinen Erfahrung Kitarō Nishidas und dem Zen-Meister Dōgen rekonstruiert er einen Zustand des sinnlichen „In-der-Berührung-mit-der-Welt-Seins“, der der Spaltung der Welt in Subjekt und Objekt noch vorausliegt.

Yoko Arisaka gibt eine historische Einführung in die Entstehung einer japanischen „Philosophie“ (im westlichen Sinne des Wortes), wofür erst ein neuer Begriff geschaffen werden musste. Am Beispiel der philosophischen Entwicklung Nishidas erläutert sie das Streben nach einer modernen, universalen Philosophie, die zugleich spezifisch japanische Elemente als unverzichtbare Beiträge enthalten sollte.

Hisao Matsumaru befasst sich in seinem Artikel mit dem Begriff *Ke* (Vorläufigkeit) in der Philosophie Keiji Nishitanis, des zweiten großen Denkers der Kyoto-Schule. Dabei analysiert er den Ort des absoluten Nichts (*sunyata*) als notwendigen Hintergrund der Durchdringung von Ich und Anderem in ihrem Gegensatz von Negation und Affirmation.

Dr. Wolfgang Gleixner, Wissenschaftlicher Referent am **fiph**, ging zum 01.01.2014 in den Ruhestand. Herr Gleixner hat das **fiph** mit seinen philosophischen Forschungen und vor allem auch mit seiner Kollegialität sehr unterstützt. Dafür sind ihm sowohl der Vorstand als auch alle Mitarbeiter/-innen des **fiph** sehr dankbar. Wir hoffen, dass er dem Institut weiterhin verbunden bleibt und auch zukünftig Vorträge und Lektüreseminare anbieten wird.

Mit herzlichem Dank für das Interesse an unserer Arbeit verbleiben

  
EIKE BOHLKEN / JÜRGEN MANEMANN

► Fortsetzung von S. 1

Kyoto-Schule, die von Kitarō Nishida (1870-1945) und Keiji Nishitani (1900-1990) vertreten wird. Die „Compassion“ bedeutet einen „Pathos“ des Gemeinsinns im spezifischen Sinne bzw. die fundamentale Schicht der Sinne überhaupt. Sie soll zuallererst als eine Sinneslehre durchaus phänomenologisch-philosophisch entfaltet werden, für die in der Philosophie der Kyoto-Schule noch ein Platz übrig bleibt. Compassion als eine Sinneslehre enthält daher nichts Esoterisches. Nur die Grunderfahrung der „Leere“, die ihr zugrunde liegt, bleibt als der für das Denken überhaupt unerschöpfliche, *un-denkbare* Quell.

Was nun heißt es vor diesem Hintergrund, von einer Sinnesvergessenheit zu sprechen? Es wäre unzutreffend, zu behaupten, dass der „Sinn“ (aisthēsis) bisher als Thema unbeachtet und insofern vergessen geblieben ist. Bekanntermaßen wurde seit der griechischen Antike bis zur modernen Phänomenologie der „Sinn“ als philosophisch wichtiges Thema immer wieder untersucht. Dabei ist jedoch ein wichtiger Sachverhalt unentdeckt geblieben bzw. aus dem Blick geraten: Bevor man eigens mit der „Hand“ etwas berührt, findet man sich je schon in der physikalisch-körperlichen Berührung mit den Dingen wie Kleid, Stuhl, Bett, Boden, Luft usw. Dieses „In-der-Berührung-mit-der-Welt-Sein“ sollte der allererste Ausgangspunkt allen Tastsinns sein, aber er bleibt im Alltagsbewusstsein verdeckt, und der „Tastsinn“, der in der Perspektive der philosophischen Sinneslehre behandelt wurde, bleibt meistens auf den „Tastsinn der Hand“ beschränkt. Das „In-der-Berührung-mit-der-Welt-Sein“ bleibt vergessen. Damit verbindet sich auch, dass die Dinge wie Kleid, Stuhl, Bett, Boden, Brille usw. nicht eigens als solche ins Bewusstseinsfeld kommen. Sie umgeben uns, ohne dass sie jedes Mal als solche objektiviert und als Gegenstände erkannt werden. Der „Sinn“ dieser Gegenstände bleibt vergessen.

Diese „Sinnesvergessenheit“ im doppelten Sinne ist eine Art der oder die ursprüngliche Art der „Selbstvergessenheit“, die nicht unbedingt bloß negativ zu verstehen ist. Sie kann auch in der Richtung der „Reinen Erfahrung“ im Sinne Kitarō Nishidas aufgefasst werden, in der Subjekt und Objekt „noch nicht getrennt sind“ (vgl. Kitarō Nishida: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Frankfurt a. M. 1989, vor allem S. 29-70), wobei dieser Zustand „vor der Spaltung in Subjekt und Objekt“ zugleich auch der Ausgangspunkt ist, von dem aus die „Spaltung in Subjekt und Objekt“ beginnt. Wenn man z.B. fühlt: „Der Wind ist kühl“, so ist der Wind kein Gegenstand für mich. In dieser Wind-Erfahrung bin ich in eins mit dem Wind. Sie könnte aber auch der Ausgangspunkt der Analyse der Wahrnehmung des Windes und der Messung der Stärke desselben sein, wodurch der Wind zu meinem Gegenstand wird. Es könnte auch vorkommen, wenn auch selten, dass unversehens im Berührt-Werden durch den Wind das mich bindende Ich-Bewusstsein abfällt und ich zum klaren Erwachen, zum eigentlichen und freien „Selbst“ komme. Eine, wie ich meine, gute Vorstellung, was unter einem solchen „Erwachen“ zu verstehen ist, vermittelt folgende kleine Geschichte: Der bekannte Zen-Meister Mumon Yamada (1900-1988) erzählte einst in einer Fernsehsendung, wie er zum *Satori* (Erwachen) kam. Als er übender Mönch war, litt er an einer schweren Lungenkrankheit. Er brachte die Zeit zu, indem er über seine Einsamkeit und seinen

armseligen Zustand nur klagte, ohne eine besonders einleuchtende Erfahrung zu erreichen. Eines Sommertages kroch er auf den Balkon seines Tempels hinaus. Da rührte ihn der wehende Wind an. Er sagte zu sich: „Ach, der Wind weht...“. „Die Luft bewegt sich!“. In diesem Augenblick fühlte er, dass sein ganzer Leib und seine ganze Seele von Etwas durchschlagen wurden. Diese Erfahrung machte er zu einem Gedicht, das auf Deutsch wie folgt lauten würde: „An der Kühle des Windes, der heute morgen weht, werde ich inne, dass ich in den Armen eines Großen liege.“

Das Wort „Vergessenheit“ bedeutet normalerweise einen negativen Zustand, solange das „Wissen“ zum Kriterium gemacht wird. Es bedeutet, dass etwas, das einmal im Bewusstsein war, aus diesem herausfällt. Aber die Vergessenheit kann auch einen positiven Zustand bedeuten. Sie ist z.B. dort zu finden, wo man mit dem ganzen Leib und Herz sich auf etwas konzentriert, dort wo die geistige Tätigkeit am reinsten und natürlichsten ist. Der Zen-Meister Dōgen (1200-1253) sagt: „Den Buddha-Weg lernen heißt, sich selbst lernen; sich selbst lernen heißt, sich selbst vergessen.“ (Dōgen, Shōbōgenzō: *Das Buch Genjōkōan*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Ryōsuke Ohashi und Rolf Elberfeld. Kyoto/Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, S. 38). Die „Selbstvergessenheit“ im Sinne Dōgens ist nichts Anderes als die ursprüngliche „Selbsterfahrung“.

Im Hinblick auf die tiefere Bedeutung der Vergessenheit ist auch die „Seinsvergessenheit“ Martin Heideggers mit diesem, aber anders als bei ihm, zu verstehen. Diese steht nach Heidegger für die Erfahrung, dass das Sein als solches verdeckt ist, weshalb nicht nach dessen Sinn gefragt und es als die Sache des Denkens vergessen wird. Die Seinsvergessenheit bedeutet aber keinen bloß negativen Zustand – als wenn die Philosophen als Folge der Unaufmerksamkeit zu fragen vergessen hätten. Sie meint vielmehr dies, dass in der Sicht der Metaphysik das Sein selbst zu einem „Seienden“ vergegenständlicht und in der abendländischen Geschichte der Metaphysik deshalb nicht als solches erfahren worden ist. Die Seinsvergessenheit bei Heidegger ist zugleich die Geschichtserfahrung, und das Innwerden dieser Erfahrung im Denken sollte der neue Anfang der Geschichte sein.

Es wäre nicht schwer zu zeigen, dass die Sachlage der doppelten Sinnesvergessenheit auch bei den anderen Sinnen herausgestellt werden kann. Hier darf ich die Darstellung der anderen Sinne und deren „Vergessenheit“ jedoch aussparen und direkt zu der Sachlage kommen, die auch bei der „Berührung“ festzustellen ist: Die Berührung bzw. das Fühlen bedeutet, den Abstand zwischen mir und den Anderen verschwinden zu lassen, und zugleich, diesen Abstand zu setzen. Dasselbe geschieht beim Sehen. „Sehen“ heißt, den Abstand zwischen dem sehenden Ich und dem von mir Gesehenen verschwinden zu lassen, und zugleich, diesen Abstand als Abstand zu setzen. Nehmen wir das Beispiel des Sehens einer Blume im Garten. In diesem Sehen verschwindet der Abstand zwischen mir und der Blume, zugleich aber auch die Wahrnehmung des Abstandes zwischen mir und ihr. Dies kann eine alltägliche Wahrnehmung sein, aber wenn das in ihr enthaltene Gefühl des Einsseins und des Abstandes vertieft und verinnerlicht wird, kann es unter Umständen zum „Erwachen“ werden, das sich ausspricht. In der 40. Frage der Kōan-Sammlung „Hekigan-roku“ (*kōan*: jap. für Frage-Antwort-Übung zwischen Meister und Schüler) heißt es: „Das Universum und mein Ich haben dieselbe Wurzel; die zehntausende Dinge und ich sind in eins“ (Übersetzung des Verfassers), wobei der so Fühlende, wie Nishitani bemerkt, nur in einer romantischen Phantasie schwebt, wenn diesem

Gefühl des Einsseins das Setzen des Abstandes zwischen mir und der Blume fehlt. Auch wenn diese Vorstellung mit den Kenntnissen der buddhistischen Lehre in den Sutras intellektuell aufgefasst wird, wird dadurch weder die Erfahrung mit dem „Ich“ noch die mit der „Blume“ konkret-lebendig (vgl. Keiji Nishitani: „Prajna und Vernunft“ (jap.), in: *Gesammelte Schriften Keiji Nishitanis*, Bd. 12, S. 31-96; eine deutsche Übersetzung durch Rolf Elberfeld ist in Vorbereitung).

In der anfänglichen Einheit von mir und den Anderen zeigt sich auch die Existenz der „Anderen“, wenn auch wiederum in einer anfänglichen Weise. Den Tiefenschichten der Sinne entsprechend treten Einheit und Abstand als die zwei Aspekte der „Compassion“ in Erscheinung. Als Vorbereitung dafür ist noch das Phänomen des „Hörens“ in einigen Hinsichten zu betrachten.

Dass ich „einen Ton höre“ heißt, um es nochmals zu sagen, dass es etwas gibt, das „sich hören lässt“ und dessen Ton „in mein Ohr kommt“. Dabei wird gewöhnlicherweise sowohl die Tatsache, dass ich diesen Ton höre, als auch die Tatsache, dass dieser Ton in mein Ohr gelangt, nicht bewusst, sondern eher vergessen. Die „Sinnesvergessenheit“ ist auch beim „Hören“ der Urzustand *ab ovo*. Dass in dieser Sinnesvergessenheit einerseits die „Einheit“ des Gehörsinns mit dem Sich-hören-Lassen des Tons, aber andererseits auch der „Abstand“ zwischen diesen beiden angekündigt wird, wird aus der bisherigen Darstellung folgen. Dies wird auch bereits von Aristoteles ausdrücklich gesagt: „Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren (*toû aisthētoû*) und der Wahrnehmung (*tēs aisthēseōs*) ist ein und dieselbe, ihr Sein (*tò eīnai*) ist aber nicht dasselbe“ (Aristoteles: *De Anima*, 425b 26f., übers. v. Willy Theiler, 2. durchgesehene Auflage, Berlin 1966). Was dieser Satz sagen will, ist, dass das Tönen eines Schalls und das Hören dieses Schalls ein und dasselbe Geschehen ist, aber dennoch das Sein dieses „Schalls“ und das des „Gehörsinns“ voneinander getrennt sind. Es kann vorkommen, dass man hörfähig ist, aber trotzdem etwas nicht bemerkt, und dass etwas zwar tönen kann, aber still bleibt. Dies alles wären, einmal bemerkt, selbstverständliche Phänomene. Aber wenn man eigens fragt, ob der Sinn dieser eigentlich selbstverständlichen Phänomene bisher philosophisch bzw. phänomenologisch zureichend betrachtet wurde, so sollte man gestehen, dass er, wie es vorhin beim „Sehen“ deutlich wurde, eher „vergessen“ geblieben ist.

Die genannte Vergessenheit ist der Zustand, in dem das „Gehör“ sich in der eigentlichen und natürlichen Form betätigt. Das reflexive Ich-Bewusstsein ist dort „abgefallen“, wodurch es zu seiner anfänglichen Seinsweise zurückgeht und beginnt, sich im Zustand des „Kein-Herzens“ (Kein-Bewusstseins) zu betätigen. Das Erschließen dieses Einsseins *und* des Abstandes vom Ich und den Anderen könnte über den Begriff der „Compassion“ erfolgen. Es kann zwischen den Individuen mit den Formen des *un-gemeinsamen Gemeingefühls* und auf der ethisch-sozialen Ebene mit den Formen der *un-gemeinschaftlichen Mitleidenschaft* entfaltet werden.

Zum Schluss ist noch ein konkreter Ausgangspunkt für weitere Überlegungen anzugeben: die Genealogie des Ich (Subjekts). In der „Sinnesvergessenheit“ wird der Sinn nicht zum Sinn gebracht, wird nicht wahrgenommen. Aber unversehens, oder eigentlich ständig, erfahren wir die Sachlage, dass ich so und so wahrnehme, so fühle usw. Das „Sich-sehen-Lassen“ verwandelt sich in „Ich sehe“, das „Sich-hören-Lassen“ in „Ich höre“, das „Duften“ in „Ich rieche“, das „Schmecken“ in „Ich schmecke“, das „In-der-Berührung-mit-der-Welt-Sein“ in „Ich berühre“ und „Ich taste“. Diese Verwandlung ist die

Entstehung von „Ich“, die Genealogie des subjektiven Bewusstseins. Man könnte sich hier an die „genetische Phänomenologie“ Husserls erinnern, aber hier ist nicht der Ort, den Unterschied zwischen ihr und der vorliegenden Position zu erörtern (vgl. aber Ryōsuke Ohashi: Zum ‚Absoluten‘ in der Phänomenologie Husserls, ausgehend von den Fichte-Vorlesungen Husserls aus den Jahren 1917/18, in: ders.: *Schnittpunkte Bd. 2, Die deutsch-japanischen Denkwege*, Nordhausen 2014, S. 159-178). Die bisherige Sinneslehre beginnt an diesem Punkt, bei der Genealogie des Ich. Die sinnliche Wahrnehmung wird immer als „meine“ Empfindung behandelt. Aber es wurde, wie vorhin zitiert, eigentlich schon in der Aristotelischen Sinneslehre ins Auge gefasst, dass „die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung ein und dieselbe ist, ihr Sein aber nicht dasselbe“. Seine Beobachtung verweist schon darauf, dass das wahrnehmende Subjekt nicht das ursprüngliche, sondern ein abgeleitetes ist. Aber Aristoteles hat dieses „vor-ichliche Subjekt“ nicht thematisiert, vermutlich deshalb, weil er dieses vor-subjektive Ich als die „Sinnesvergessenheit“ im negativen Sinne aufgefasst hat.

Aber wie wir gesehen haben, hat die „Vergessenheit“ eine tiefere Bedeutung. Von ihr aus gesehen sollte und könnte dem „vor-ichlichen Subjekt“ bzw. dem „vor-subjektiven Ich“ noch tiefer nachgegangen werden. Es ist sogar zu ahnen, dass sich je nach der Art und Weise dieses Nachgehens eine völlig andere Position und Tragweite der Sinneslehre eröffnet. Diese Tragweite lässt sich mit Hinblick auf den Sinn wohl als „*aisthēsis aisthēseōs*“ bezeichnen, die Aristoteles eigentlich schon gekannt hatte. Im Hinblick auf das ichliche Subjekt kann das von Nishitani oft benutzte Wort „Ich bin ich, indem ich nicht-Ich bin“ Verwendung finden oder von der Tragweite der „Leere“ gesprochen werden. Ich *bin* hier, was ohne Zweifel sicher ist, aber dieses Ich besteht in eins mit dem „vor-ichlichen Ich“, wobei das Letztere meist vergessen bleibt.

## PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



**Michael Quante**  
ist Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Münster.

**fiph:** Sehr geehrter Herr Quante! Sie sind seit 2012 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie. In der Ankündigung für den nächsten Kongress der Gesellschaft, der 2014 in Münster stattfindet, wird u.a. eine Reflexion auf die systematische Relevanz der deutschen Sprache als Wissenschaftssprache in der Philosophie angekündigt. Wie schätzen Sie die Zukunft des Deutschen in dieser Hinsicht ein?

Wir wollen in Münster für die Philosophie und am Beispiel der deutschen Sprache — wahrscheinlich kontrovers — diskutieren, welche systematische Relevanz es hat, in der Sprache der eigenen philosophischen Tradition zu forschen (das bedeutet: zu lehren, vorzutragen und zu publizieren). Eine Zukunftsprognose kann ich nicht abgeben, aber es liegt auf der Hand, dass sich diese verschlechtert, wenn wir aufhören, klassische deutsche Autoren in Seminaren zu behandeln, zum Gegenstand von Qualifikationsarbeiten zu machen oder auch selbst zu beforschen. Ich selbst sehe einen philosophischen Verlust darin, die jeweils eigene Sprache aufzugeben. Deshalb müssen wir im und als Fach darüber nachdenken, wie wir mit den Herausforderungen konstruktiv umgehen können, die sich aus dem Internationalisierungsdruck oder den Erfordernissen interdisziplinärer Zusammenarbeit ergeben. Dabei müssen wir uns gegen den verengenden Exzellenzjargon, der Internationalität mit Reden und Schreiben in englischer Sprache gleichsetzt, wehren, ohne uns in eine Isolation oder einen Provinzialisismus zu begeben, was der Philosophie letztlich nur schaden würde. Ich bin der festen Überzeugung, dass eine offene Diskussion dieser Fragen innerhalb unseres Faches dazu beitragen kann, der deutschen Sprache und der deutschen philosophischen Tradition eine Zukunft offen zu halten.

**fiph:** Sie arbeiten nicht nur zu klassischen philosophischen Themen, etwa zu Hegel oder zur Philosophie der Person, sondern auch zu ‚angewandten‘ Fragen, etwa im Bereich der Medizinethik oder der Sozialphilosophie, die Überschneidungen mit anderen Disziplinen aufweisen. Wie weit sollte sich die Philosophie für inter- und transdisziplinäre Fragestellungen öffnen?

Die Philosophie sollte sich für inter- und transdisziplinäre Fragestellungen so weit öffnen wie möglich. Man kann ohne Eitelkeit festhalten, dass die Philosophie sich in den letzten drei Jahrzehnten in breiter Form interdisziplinär vernetzt hat und an vielen Stellen ein wichtiger Gesprächspartner geworden ist. Zumindest meinem Philosophieverständnis nach gehört das Philosophieren in die Mitte der Gesellschaft. Daraus folgt unmittelbar, dass wir uns den Anfragen und den Bedürfnissen stellen müssen, die von der Gesellschaft an unser Fach herangetragen werden. „So weit wie möglich“ meint dabei, dass wir über diese Aufgaben unser Kerngeschäft der philosophischen Grundlagenforschung nicht vergessen dürfen. Denn man kann nur auf einer soliden disziplinären Basis in den anderen Kontexten erfolgreich arbeiten. Wir müssen, auch gegen manchen Druck der Wissenschaftspolitik in- und außerhalb der Universitäten, darauf bestehen, dass die Philosophie in ihrer ganzen Breite gebraucht wird, wenn sie die Aufgaben angemessen erfüllen können soll, die man ihr überträgt.

**fiph:** Ein Schwerpunkt Ihrer Forschung liegt in der biomedizinischen Ethik. In den Debatten, die sich auf den Beginn wie das Ende menschlichen Lebens beziehen (z.B. PID, Sterbehilfe), scheinen die Positionen weitgehend festgefahren. Wie ist Ihr Beitrag zur Vereinbarkeit von Menschenwürde und einer Bewertung von Lebensqualität aufgenommen worden?

Er ist so aufgefasst worden, wie er gemeint war: sachlich, die Argumente möglichst klar entwickelnd, nach konstruktiven und für eine pluralistische Gesellschaft auch lesbaren Positionen suchend sowie — nicht zuletzt — kontrovers! Einzelne Reaktionen fallen auch mal unsachlich oder sogar diffamierend aus. Wer sich zu solchen drängenden und belastenden Themen äußert, muss dies aushalten.

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

Das ist die auf Klärung und klare Darstellung ihrer Grundlagen abzielende Philosophie, die es zu allen Zeiten und in allen ihren Traditionslinien gab und gibt.

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

Wir sollten auf unsere Urteilskraft setzen und den Fragen, die uns aus unserer eigenen Arbeit und unserem eigenen Erfahrungsbereich als relevant erscheinen, Beachtung schenken. Das sind nicht immer die Themen, die gerade ‚angesagt‘ sind oder als Trend auf den Markt geworfen werden.

**fiph:** Glauben Sie, dass es in der Philosophie Fortschritt gibt? Das hängt sehr davon ab, was man unter Fortschritt versteht.

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

Ja, aber da dies rein subjektiv ist, spreche ich grundsätzlich keine Leseempfehlungen aus.

*Die Fragen stellte Eike Bohlken.*

## The Philosophy of Kitaro Nishida – a Historical Introduction



Yoko Arisaka ist Gastfellow am fiph und Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim.

Japan has a unique history. From 1639 until the mid-1800s, it remained isolated from the rest of the world: In order to control the spread of Christianity, the Tokugawa Shogunate closed all the ports, except the port of Nagasaki in the southernmost island of Kyushu, and only China and Holland were allowed to continue trade under strictly controlled conditions. By the time the American „Black Ships“ lead by Commodore Perry arrived at the shores of Yokohama in 1853, Japan had missed out on the amazing industrial advancements and revolutions that occurred in Europe and America during the 18<sup>th</sup> Century. With his modern weaponry and superior military power, Perry demanded the opening of the country, and Japan faced two alternatives: either to become a victim of Western expansionism, or to open itself up to modernization in order to protect itself.

So began the period of rapid modernization with the official Meiji Restoration of 1868. Due to its 250 years of isolation, the contrast between „what is Japanese, traditional, and always existed“ and „what is Western, modern, foreign/exotic and new“ was clearly perceivable. It is not an exaggeration to say that the history of post-Meiji Japan is shaped by the cultural understanding of a *difference* between „Japanese vs. Western“, or more commonly, between „East and West“, where the East represented what is traditional, spiritual, indigenous, cultural, backwards, particular (to Japan or Asia), and the West represented its contrast, namely what is modern, materialistic, foreign, scientific, advanced, universal (as science and technology, the chief markers of modernity, were said to be based on the principles of universal truth). As the initial shock of „either-or“ difference has subsided, the Meiji intellectuals began to grapple with the idea of advancing a hybrid culture of „Japanese yet modern“, epitomized in Shozan Sakuma’s well-known slogan, *wakon yosai*, or „Eastern spirit, Western science“. The hope was to combine and develop the best elements of both, to form a unique, modern yet non-Western culture of Japan.

Japanese philosophy was born in this milieu, and it too was preoccupied with the theme of developing a philosophy based on Japanese culture, yet embodying the systematic universality of the Western philosophical tradition. In fact the term „philosophy“ (*tetsugaku*) had to be coined in Japanese (by Amane Nishi in 1862), as the form of systematized, scientific philosophy did not exist in the traditional neo-Confucian or Buddhist traditions. What enormously appealed to the Meiji thinkers at the time was the power of science, especially its universalist implications. During this period, Western philosophy also aspired to be scientific and construct a universal system (such as Hegel’s *Logic*) or develop theories of „truth“

about the mind or the nature of human being as such. Western philosophy was not understood as „representing the thoughts of Europe“ but as the „truth about reality“. It was taken for granted that philosophy should apply to all human beings and the nature of reality as such. Japanese philosophers thought that there were unique elements in their own tradition that must be universal, and that they too could find philosophical expressions. *If* Japan could develop a culturally non-Western yet universal form of philosophy, then that would be a proof that European civilization was not the only center of truth. If that could be achieved, then Japan could contribute to the creation of a more globally balanced world culture, offering a possibility of a counterbalance and a conception of an „alternative, non-Western modernity“ to the Western-dominated world.

Kitaro Nishida was born in 1870 in the Ishikawa-Prefecture on the coast of Japan Sea; he became an adult during the rapid post-Meiji modernization process. Known as the „Father of Modern Japanese Philosophy“, he aspired to construct a systematic philosophy (in the Western sense) that expressed non-Western ideas that were not present in European or American philosophies. He became a professor at the Kyoto University from 1914–1929, and his students came to be known as the „Kyoto School“. Beginning around 1911 (with the publication of his first work, *The Study of Good, Zen no Kenkyu*; deutsch: *Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung*, Frankfurt a. Main 2001), Nishida began to develop what might be called an „experiential ontology“, a form of philosophical logic based on „experience“ broadly conceived. His first attempt was to ground ontology in what he called „pure experience“ (borrowed from William James’ „radical empiricism“ as well as influenced by philosophers such as Henri Bergson, Wilhelm Dilthey and Josiah Royce). „Pure experience“ is defined as „prior to subject and object“, but containing the principles and contents of both. „Reality“ is this „field of experience“ that is prior to the individuation of „experiences“ belonging to persons; as such, it is not a psychological notion but rather an ontological „field“ or a „ground“ that contains in itself principles that define what would be subsequently called „subjective and objective“. Thus according to Nishida, it is not that each individual person has experiences, but experience (as the unity of subject and object) gets manifested in each person. As such, individual experience is always a part of the larger, common experience.

The distinctively Japanese (or East-Asian, in particular „Chan/Zen Buddhist“) element in this theory is the identification of the „field of experience“ with the spatio-temporal

immediacy of the „Here/Now“, not as abstractly conceived in space/time but as a „concrete universal“ that is the Here/Now (i.e., as you read this paper right now). Nishida calls it the „eternal present“ and it is a philosophical elaboration of the Buddhist notion of time, although Nishida deliberately avoids making references to Buddhism.

During the 1920s, Nishida tried to account for the principles of division within this „immediate field“ following Fichte’s notion of Pure Act (*Tathandlung*), and during the 1930s he developed further the dynamic structure of this „field/reality“ as a metaphysical system, a Logic of „Place“ (*basho*), in an attempt to avoid the subjectivistic or idealistic tendencies in his earlier theories. Reality, in its manifold, is a constant „expression“ of this Place conceived as the absolute, yet this Place itself cannot be a metaphysical object in any sense, such as „substance“ or Hegelian „Spirit“; rather, the Place is simply a „that through which“ or „that in which“ reality manifests itself, a pure „negative“ of Being. As such, it must be „Absolute Nothingness“. If it is „something“ (including the „idea“ of nothingness), even conceived as an ultimate ontological field or anything similar, then it would still be defined as a „something“ which would require a contrast, a not-something. So this „not-something“ cannot be a conceivable entity in any way; it must simply be referred to as Absolute Nothingness but without the reduction of it into a „notion“ of any sort.

If the ultimate field of reality is Absolute Nothingness, then this would also mean that it is actually identical with all the Being; a mirror reflects all its images, precisely because the surface itself is purely empty. One can never see the surface of the mirror as such but only what is reflected on it. Nishida calls this feature of reality-qua-emptiness „the identity of the absolutely contradictory opposites“. Again the Buddhist theory of *sunyata*, or emptiness, is evident.

From the mid-to late 1930s the abstract Logic of Place as Absolute Nothingness acquired a distinctively historical content, influenced by Hegel and Marx’s dialectic. The difference from Hegel, Nishida maintains, is the nature of ultimate reality; Hegel’s Absolute Spirit must have a „background“ (otherwise one cannot identify it as such), and such a background must be Absolute Nothingness. Historical development is to be understood as the dialectic of the subject making the world (object) which in turn forms the subject, but this dialectic is itself an „expression“ of Absolute Nothingness. The original insight of the „experiential field“ that is supposed to develop into subject and object is now historicized and concretized through action.

The dialectical structure (as well as all of his earlier theories) was developed as a universal system, which was particularly important as a *philosophical* system (and not just a cultural or religious theory which would merely be a „particular“), so Nishida avoided references to Buddhist metaphysics. As noted above, the universalism was needed in order to stake a claim that Japanese thought could transcend its marginalized cultural bounds (which they knew to be denigrated in the Euro-American view), as well as to try to establish a place in world culture.

Up to the 1930s, as Japan succeeded in becoming the first Asian nation to modernize, it also began its expansion into the East-Asian continent. The colonization of Formosa (Taiwan) began as early as in 1895, the colonization of Korea began in 1910, the Manchurian go-

vernment north of the Korean peninsula was established in 1931, and the invasion of China began in 1937. During this time the intellectual currents that favored the combination of modernity and Japanese culture became more dominant.

Up until the mid-to-late 1930s, Nishida’s theory was metaphysical and apolitical. In order to voice his views in the increasingly urgent political situation of Japan’s expanding empire in Asia, in the late 1930s and early 1940s Nishida began to lecture as well as write about the political application of his theory. In 1938 at Kyoto University he delivered the lecture series *The Problem of Japanese Culture*, which was published in 1940. In 1943 at the request of the Tōjō Government and its Imperial Army which was seeking a theoretical expression for Japan’s role in the construction of the Greater East Asian Co-Prosperity Sphere, Nishida (who was by then considered to be the most important philosopher in Japan) wrote, for instance, his controversial essay *The Principle of New World Order*. That Nishida disliked and even opposed the actions of the Imperial Army was a known fact, but nevertheless the language of the essay could be seen as providing a philosophical articulation for the significance of establishing the Greater East-Asian Co-Prosperity Sphere.

Although Nishida himself remained outside politics, some of his students from the Kyoto School participated in political debates (known as „Overcoming Modernity“) which were published during 1941/42, and they defended the role of Japan in East Asia as necessary in order to „overcome“ the Euro-American forms of modernity which dominates the globe. The hitherto dominant version of modernity was criticized as being mired in materialism, rationalism, individualism, selfishness, pursuit of profit, and the like; it lacked spiritual wholeness and ground. They had hoped that the newly emerging „non-Western“ modernity and its emphasis on the interconnectedness of all cultures, such as represented by Japan, could provide a positive alternative. Nishida’s philosophy of history provided such a global cultural framework; however, he died in June, 1945, two months before Japan’s ultimate defeat.

After the war, the once prominent Kyoto School became a target of criticism and gradually became isolated. „Japanese philosophy“ was forced into oblivion, and just as at the beginning in the Meiji Period, „Philosophy“ in Japan became „Western Philosophy“ again, and Eurocentrism was even justified in the face of Japan’s defeat.

However, after the recovery period of the 1960s into the 1980s, as postwar Japan again emerged as a global economic success, the interest in the original philosophy of Japan was rekindled. After nearly 50 years of dormancy, in 1995 the Kyoto University officially reestablished „Japanese Philosophy“ in the graduate curriculum. Nishida scholarship became active again, and there is indeed excellent research emerging from the new generation of those who specialize in the Kyoto School philosophies. The renewed focus is on intercultural or global modes of philosophizing, which continues the themes of the traditional Kyoto School in today’s contexts.

Literaturtipp: Rolf Elberfeld / Yoko Arisaka (Hrsg.): *Kitaro Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung*, Freiburg i. Brg./München: Alber 2014.

# fiph Ausblick

## FORSCHUNGSSEMINAR FORSCHUNGS- KOLLOQUIUM

### Perspektiven des Pragmatismus im 21. Jahrhundert

Vom 24. April bis zum 05. Juni 2014 findet donnerstags von 11:15 bis 12:45 Uhr ein Forschungsseminar am fiph 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 zu dem betreffenden Forschungsfeld gelesen und diskutiert. Das Thema für das Sommersemester lautet „Perspektiven des Pragmatismus im 21. Jahrhundert“. Im Seminar werden wir anhand verschiedener Zeitdiagnosen nach den Potenzialen des pragmatistischen Denkens zu Beginn des 21. Jahrhunderts fragen. Grundlage sind klassische und neue Texte über den Pragmatismus.

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:

24.04.2014  
08.05.2014  
15.05.2014  
22.05.2014  
05.06.2014

Ort: Vortragsraum des fiph,  
Gerberstraße 26, 30169 Hannover

Vom 12. Juni bis zum 13. Juli 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/innen findet unter der Leitung von Jürgen Manemann und Dominik Hammer ein Forschungskolloquium statt.

Externe Wissenschaftler/innen, die aktuelle eigene Projekte vorstellen und/oder an den Präsentationen anderer mit anschließender Diskussion teilnehmen möchten, sind herzlich eingeladen, an dem Kolloquium teilzunehmen. Anmeldung mit oder ohne Projektpräsentation unter: hammer@fiph.de

#### Termine:

12.06.2014  
19.06.2014  
26.06.2014  
03.07.2014  
10.07.2014  
17.07.2014

Ort: Vortragsraum des fiph,  
Gerberstraße 26, 30169 Hannover

## LEKTÜREKURS MIT WOLFGANG GLEIXNER

Von April bis Juni 2014 führt Dr. Wolfgang Gleixner am fiph montags von 11:15 bis 12:45 Uhr ein offenes Lektürekolloquium zu der berühmten Schrift Sigmund Freuds „Das Unbehagen in der Kultur“ durch.

Die Psychoanalyse ist nicht nur ‚Psychotherapie‘! Sie ist auch Anthropologie, Erkenntnis-



Dr. Wolfgang Gleixner

theorie und Kulturphilosophie. Freud reflektierte von Anfang an auch Fragen der Kulturgeschichte, der Kunst und der Religion. Sie sind nicht nur deshalb in seinem Blick, weil er ‚die Aufklärung‘ fortsetzen und voranbringen wollte, sondern auch, weil die Logik der Psychoanalyse diese Reflexionen fordert. Vor allem hier gibt es Berührungspunkte mit der Phänomenologie, ist es für die Psychoanalyse nicht mehr möglich, eine strikte Trennung zwischen ‚Innen‘- und ‚Außenwelt‘ aufrechtzuhalten. Freud hat sich mehrfach mit diesen ‚kulturellen‘ Fragen auseinandergesetzt. Seine auf diesem Feld bedeutendste Schrift ist „Das Unbehagen in der Kultur“.

Der Text bietet, wie Alfred Lorenzer zu Recht festhält, eine eindrucksvolle und beklebend aktuell anmutende Lagebeurteilung. „Das Unbehagen in der Kultur“ ist eine psychoanalytische und eine philosophische Schrift. Psychoanalytisch ist sie vor dem Hintergrund der Schriften „Jenseits des Lustprinzips“ und „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ zu lesen. Philosophische Spuren führen zurück bis zu Hobbes, Schopenhauer und vor allem Nietzsche und seiner Genealogie der Moral. Damit gibt dieser Aufsatz Gelegenheit, ganz grundsätzlich über die Bedeutung der Psychoanalyse für ein zukünftiges phänomenologisches Philosophieren nachzudenken.

#### Termine:

28. April 2014  
05., 12., 19., 26. Mai 2014  
02., 16., 23. Juni 2014

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

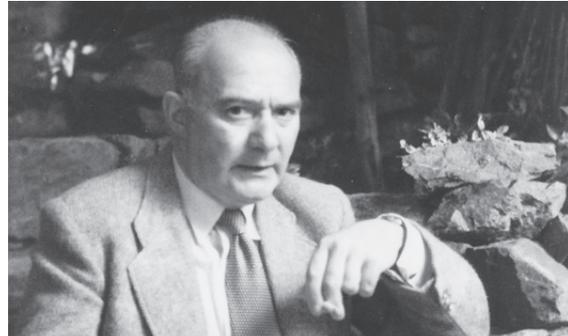
Mit dieser Rubrik möchten wir unseren Lesern/innen philosophische Institute und Gesellschaften im deutschsprachigen Raum vorstellen.

## Helmuth Plessner Gesellschaft e.V. (HPG)

Die HPG verfolgt laut Satzung zwei Ziele: Die Pflege des „geistigen Erbes von Helmuth Plessner“ und die „Förderung von Wissenschaft und Forschung zur Philosophischen Anthropologie“ insgesamt. Damit versteht sich die Plessner-Gesellschaft von Beginn an als *die* wissenschaftliche Gesellschaft, welche der nach 1989 einsetzenden Renaissance anthropologischer Fragen und Theoriebildungen das Forum bieten will. 1999 in Göttingen gegründet, entwickelte sie ihre Aktivitäten unter den Präsidentschaften von Wolfgang Eßbach (Freiburg, 1999-2005) und Hans Peter Krüger (Potsdam, 2005-2011). Seit 2011 arbeitet Joachim Fischer (Dresden) im Präsidium zusammen mit Marco Russo (Neapel/Salerno), Olivia Mitscherlich-Schönherr (Potsdam) und Henrike Lerch (Koblenz-Landau).

Mit dem Philosophen und Soziologen Helmuth Plessner (1892-1985) fokussiert die HPG einen der deutschen Denker, dessen Fächerkombination für die Theoriebildung des 20. Jahrhunderts überaus fruchtbar wurde – wie auch bei Horkheimer und Adorno oder bei Scheler und Gehlen. Das Proprium der Philosophischen Anthropologie, zur non-reduktiven Kennzeichnung des Menschen auf eine reflexiv eigenverantwortete philosophische Biologie zurückzugreifen, ist bei dem studierten Zoologen Plessner besonders markant: Nur dadurch wird seine 1928 geprägte ingenieure Formel der „exzentrischen Positionalität“ für die „Stellung des Menschen im Kosmos“ (Scheler) ermöglicht. Seitdem fungiert der Ansatz der Philosophischen Anthropologie als Brücke zwischen Philosophie, Kultur- und Sozialwissenschaften und den Lebenswissenschaften. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts zieht er als „Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter“ (Christian Illies) erneute Aufmerksamkeit auf sich. Gemeinsam mit Plessner setzt die HPG insofern immer auch weitere Denker ins Spiel, deren Arbeiten hochreflektiert und zugleich empirisch bewusst *zwischen* evolutionsbiologischen Ansätzen einerseits, kulturalistischen Paradigmen andererseits diese spezifische Denkrichtung tragen und erneuern: neben Scheler und Gehlen auch z.B. Nicolai Hartmann, Hans Jonas, Adolf Portmann, Ernst Cassirer – und neuerdings z.B. Michael Tomasello.

Die HPG hat ihre zwei Ziele zunächst durch eine Serie von internationalen Kongressen verwirklicht, in denen sie jeweils einen natur-, sozialphilosophischen, ästhesiologischen, geschichts- und kulturphilosophischen Werkschwerpunkt Plessners mit einer je allgemeinen anthropologischen Frage-



Helmuth Plessner 1950 in Ascona

stellung verband: „Helmuth Plessner – Exzentrische Positionalität“ (Freiburg 2000), „Philosophical Anthropology, Politics and Society“ (Krakau 2003), „Expressivität und Stil“ (Florenz 2006), „Artificial by Nature“ (Rotterdam 2009), „Die ‚Verspätete Nation‘ in der Diskussion“ (Wiesbaden 2012).

Besonderen Wert legt die HPG auf die Aktivität ihrer Mitglieder: Sie hat dazu ein Workshop-Programm entwickelt, durch das vom Wissenschaftlichen Beirat evaluierte Eigeninitiativen zu selbstgewählten Thematiken mit einem Zuschuss von 2500 Euro ausgestattet werden. Auf diese Weise sind in Kooperation mit dem Geschwister-Scholl-Institut München ein Workshop „Alter und neuer Rassismus aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie“ (2012) und in Kooperation mit der Universidad Complutense Madrid der Workshop „Humanismus – eine europäische Tradition“ (2012) durchgeführt worden.

Um Plessner und der Philosophischen Anthropologie einen dauerhaften Platz im öffentlichen Bewusstsein zu sichern, stiftet auf Initiative der HPG die Stadt Wiesbaden als Geburts- und Heimatstadt Plessners einen „Wiesbadener Helmuth Plessner Preis“. Er ist mit 20.000 Euro ausgestattet und wird erstmals am 04.09.2014 (Plessners Geburtstag) vergeben (dann alle drei Jahre).

Alle diese Aktivitäten sind Schritte zu dem weitgesteckten Ziel, die Philosophische Anthropologie – neben der Kritischen Theorie, der Analytischen Philosophie, der Phänomenologie – als eine weitere originäre deutschsprachige intellektuelle Ressource zu internationalisieren. Dabei sind Affinitäten und Differenzen z.B. zum amerikanischen Pragmatismus (Dewey, Mead etc.) und zur französischen Lebensphilosophie (Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze) im Blick. Dieser Internationalisierung dienen die aktuellen Vorhaben einer englischen Übersetzung der Hauptwerke Plessners und weiterer, auch außereuropäischer Kongresse.

[Joachim Fischer ist Professor für Soziologie an der TU Dresden.](#)

## TAGUNG

## Philosophy of Race and/or Philosophy of Alterity

Vom 25. bis zum 27. April 2014 wird das fiph in Kooperation mit der Rice University, Texas, eine nicht-öffentliche Tagung zu den Themen Philosophy of Race und Philosophy of Alterity veranstalten.

Seit 2013 arbeitet das fiph mit der Rice University, Texas, an einem gemeinsamen Forschungsprojekt „Philosophy of Race and Otherness“. Ziel des Projektes ist eine vergleichende Analyse der Diskurse über Philosophy of Race in den USA und der Diskurse über Anerkennungsphilosophien in Deutschland. Auf der Tagung wird es im Besonderen um die Philosophie von Wil-



Die Mitglieder der Forschungsgruppe „Philosophy of Race and Otherness“ (von links nach rechts): Jürgen Manemann, Yoko Arisaka, Stacey Floyd-Thomas, Caroline Levander, Anthony Pinn, Franziska Martinsen, Juan Floyd-Thomas und Martina Tißberger.

iam E. B. Dubois gehen. Ferner werden die psychologische Dimension des Rassismus, die Philosophie der Neuen Rechten und das Verhältnis von Liberalismus und Ras-

sismus diskutiert. Erste Forschungsergebnisse werden 2015 in englischer und deutscher Sprache der Öffentlichkeit präsentiert.



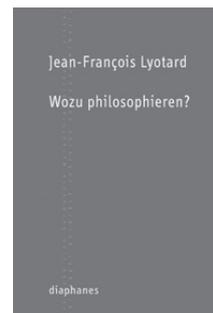
### DOMINIK HAMMERS BUCHEMPFEHLUNG

#### Wozu philosophieren?



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

Philosophie wird oft als Glasperlenspiel im Elfenbeinturm betrachtet. Sie steht unter Druck, ihre gesellschaftliche Funktion zu rechtfertigen. Anschlussfähig scheinen ihre Themen vor allem in den Bereichsethiken, interdisziplinären Forschungsgruppen oder in Form von Ratgeberliteratur. Vor dem Hintergrund, dass Philosophie nur selten „hard facts“ produziert, stellt sich an den Universitäten die Frage „Wozu philosophieren?“. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard befasste sich bereits 1964 in vier Einführungsvorlesungen damit, um die Frage „Was ist Philosophie?“ zu vermeiden. Denn Philosophie sei geprägt von Diskontinuitäten, die eine klare inhaltliche Antwort auf diese zweite Frage unmöglich machen. Lyotard erkennt im Philosophieren eine Form des Begehrens, eines Verhältnisses, das „seine Glieder verbindet und trennt, sie gleichzeitig in eins setzt und auseinanderhält“ (S. 28). Das Begehren der Philosophie zielt auf den Sinn der Wirklichkeit, von dem diese durch die unausweichliche Entzweiung von Leben und Denken, durch den Verlust von Sicherheiten, durch Entfremdung und durch die Anwesenheit des Todes im Leben getrennt sind. Die Notwendigkeit, diesen Mangel zu bezeugen, begründe die Notwendigkeit des Philosophierens. Diese Antwort und ihre Herleitung rücken den Wert in den Fokus, der Philosophie jenseits eingeworbener Drittmittel und erfolgreicher Evaluationen zukommt. Verständlich auch für diejenigen, die im postmodernen Jargon unbewandert sind, ist das Buch uneingeschränkt empfehlenswert. Es ist von besonderem Interesse für alle, die nicht nur philosophisch, sondern auch über das Philosophieren nachdenken möchten.



**Jean-François Lyotard:**  
**Wozu philosophieren?**  
Aus dem Französischen  
von Thomas Laugstien  
Zürich, Berlin:  
diaphanes 2013  
96 Seiten, 14,95 Euro

## TAGUNG

## Foundations of the Theological-Political: Race, Alterity, and the Anthropological

Vom 15. bis zum 17. Mai 2014 wird das fiph in Kooperation mit Prof. Dr. John Downey von der Gonzaga University, Spokane/USA, eine nicht-öffentliche Tagung durchführen, die sich mit Grundaspekten politisch-theologischer Diskurse im Kontext der Rückkehr der Religionen befasst.

Die Tagung widmet sich gegenwärtigen politisch-theologischen Perspektiven auf Fragen des Rassismus, der Alterität sowie anthropologischer Vergewisserungen.

## VORTRAG

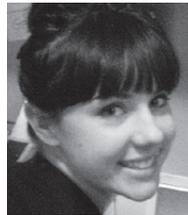
## Embodying Discipleship: Subjectivity and Solidarity in a Political Ecclesiology

Am Donnerstag, den 15. Mai 2014, von 18:00 bis 19:30 Uhr wird die US-amerikanische Theologin Brianna A.B. Jacobs in englischer Sprache einen Vortrag am fiph halten, der im Ausgang von Überlegungen von Johann Baptist Metz und Judith Butler die Idee einer globalen Solidarität entwickelt.

Johann Baptist Metz proposes „global solidarity“ as an alternative to shallow accounts of solidarity, suggesting „the logic of the Christian idea of solidarity engenders a counteralliance that is realized in the partiality of discipleship“. In order to be subjects before God, we must be in solidarity with others: we must remember the suffering of others, and let our work and hope for God's interruptive righting of this suffering constitute the possibility of our solidaristic being before God. Jacobs will argue that Judith Butler's notion of bodily vulnerability provides resources to think

with Metz about how as embodied beings we may become subjects in solidarity with each other and before God.

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



Brianna Jacobs ist Doktorandin am Department für Theologie an der Fordham University, New York, und Visiting Scholar am fiph.

## VORTRAGSREIHE

## Vorträge der fiph-Fellows



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

Do 08.05.2014 Solongo Wandan: „Verfassungsgebung als Legitimationsraum: Repräsentationsmechanismen und politischer Prozess in demokratischen Verfassungsgebungsprozessen“. Wie die aktuellen Umwälzungen in der Ukraine und in Ägypten zeigen, zeichnen sich heutige Revolutionen durch ein Neben- und oft Gegeneinander von politischen und verfassungsrechtlichen Entscheidungen ab. Proteste und Wahlkampf, außerordentliche Verfassungsänderungen und reguläre Gesetzgebung finden zur gleichen Zeit statt und überschneiden sich. Diese Gleichzeitigkeit von Demokratisierungs- und Konstitutionalisierungsprozessen erfordert meines

Erachtens eine theoretische Neubetrachtung der Akteure und politischen Mechanismen des Verfassungsgebungsprozesses. Moderne Verfassungsgebung, so die Grundthese des Vortrags, ist eine besondere Form der Repräsentation, in der Verfassungsgeber/-innen und Volk durch informelle und formelle Repräsentationsbeziehungen und -ansprüche miteinander verbunden sind.

Do 22.05.2014 Dr. Eike Brock: „Transparenz als Tod der Liebe. Eine kulturkritische Lektüre von Friedrich Schillers *Kabale und Liebe* im Licht der Philosophie Byung-Chul Hans“. In seinem Trauerspiel *Kabale und Liebe* verleiht Friedrich Schiller der zerstörerischen Kraft einer bestimmten Form von Liebe eindrucksvoll Ausdruck. Schillers Liebender (Ferdinand) glaubt an die absolute Liebe, die sich selbst genügt. Er begreift Liebe als vollkommene Verschmelzung. Zum Wunsch nach solcher Einswerdung gehört für ihn auch die totale Durchsichtigkeit des Anderen, welche jedes Ich und Du auflöst und somit das Selbst beider negiert. Dass der derzeit so virulente Wunsch nach Transparenz ein mindestens zweischneidiges Schwert ist, hat Byung-Chul Han in seinen jüngsten Publikationen immer wieder herausgestrichen. Ich möchte in meinem Vortrag Schillers *Kabale und Liebe* vor dem Hintergrund von Hans Philosophie interpretieren, um ein kulturkritisches Licht auf unsere gegenwärtige Gesellschaft zu werfen.

Mi 09.07.2014: Prof. Dr. Felix Ekardt: „Sind Wirtschaftsethik und Unternehmensethik sinnvoll?“ Eurokrise, Finanzkrise und Kapitalismuskritik erzeugen aus Sicht ganz unterschiedlicher Positionen einen Bedarf nach Ethik in Wirtschaft und Unternehmen. Manche nehmen einen größeren Bedarf nach Einhegung war, ob nun durch Appelle oder strengere (gesetzliche) Regelungen, andere sehen eine deutlichere – inhaltlich oft sehr vage – Befassung „der“ Wirtschaft mit Ethik schlicht als Faktor zur weiteren Gewinnmaximierung. Vieles wird dabei recht unvermittelt formuliert, nicht alles erscheint genau durchdacht. Was lässt sich also ethisch über „die“ Wirtschaft und „das“ Wirtschaften sagen? Dies analysiert der Vortrag.

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

### 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 Anderstense Wiese.

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

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

## fiph-Terminübersicht Sommer 2014

### Do 24.04.

Beginn Forschungsseminar  
„Perspektiven des Pragmatismus im  
21. Jahrhundert“  
(11:15 Uhr)

### 25.-27.04.

Nicht-öffentliche Tagung: „Philosophy  
of Race and/or Philosophy of Alterity“

### Do 08.05.

#### fiph-Fellows I

Vortrag Solongo Wandan: „Verfas-  
sungsgebung als Legitimationsraum:  
Repräsentationsmechanismen und  
politischer Prozess in demokratischen  
Verfassungsgebungsprozessen“  
(18:00 Uhr)

### Di 13.05.

Abschiedsvortrag PD Dr. Eike Bohlken  
„Gerechtigkeit und Gemeinwohl –  
zum Verhältnis zweier Diskurse“  
(18:00 Uhr)

### Do 15.05.

Vortrag Brianne Jacobs: „Embodying  
Discipleship: Subjectivity and  
Solidarity in a Political Ecclesiology“  
(18:00 Uhr)

### 15.-17.05.

Nicht-öffentliche Tagung: „Founda-  
tions of the Theological-Political: Race,  
Alterity, and the Anthropological“

### Do 22.05.

#### fiph-Fellows II

Dr. Eike Brock: „Transparenz als Tod  
der Liebe. Eine kulturkritische Lektüre  
von Friedrich Schillers *Kabale und  
Liebe* im Licht der Philosophie  
Byung-Chul Hans“  
(18:00 Uhr)

### Mi 28.05.

Vortrag Prof. Dr. Monica R. Miller:  
„Hip Hop and Religion“  
(19:30 Uhr)

### Do 12.06.

Beginn Forschungskolloquium  
(11:15 Uhr)

### Do 19.06.

Vortrag Dominik Hammer: „Biologie  
– Biologismus – Anti-Biologismus“  
(18:00 Uhr)

### Mi 09.07.

#### fiph-Fellows III

Prof. Dr. Felix Ekardt: „Sind Wirtschafts-  
ethik und Unternehmensethik sinnvoll?“  
(18:00 Uhr)

### Mi 16.07.

Vortrag Prof. Dr. Jürgen Manemann:  
„Ist weltweite Solidarität möglich?  
– Perspektiven im Anschluss an  
Michael Walzer“  
(19:30 Uhr)

**Am Freitag, den 19.09.2014, um 19:00 Uhr wird in der Dombibliothek Hildesheim der Philosophische Buchpreis 2014 verliehen.**

Das Thema lautet: Selbstoptimierung.

Zeitnah zur Preisverleihung wird der Preisträger/die Preisträgerin bekannt gegeben.  
Anmeldung: [hauk@fiph.de](mailto:hauk@fiph.de)



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](mailto:kontakt@fiph.de)  
[www.fiph.de](http://www.fiph.de)

## VORTRAG

## Gerechtigkeit und Gemeinwohl – zum Verhältnis zweier Diskurse



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

Am Dienstag, den 13. Mai 2014, wird sich fiph-Mitarbeiter Eike Bohlken mit einem Vortrag über das Verhältnis der philosophischen Diskurse über Gerechtigkeit und Gemeinwohl vom Forschungsinstitut verabschieden. Der Vortrag findet von 18:00 bis 19:30 Uhr statt.

Lange Zeit spannte der Begriff des Gemeinwohls den Rahmen auf, innerhalb dessen über gesellschaftliche Grundgüter wie Frieden und Gerechtigkeit diskutiert wurde. Spätestens seit dem Erscheinen von John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* hat der Gerechtigkeitsbegriff dem des Gemeinwohls in der politischen Ethik allerdings eindeutig den Rang abgelaufen. Schaut man jedoch etwa auf die Probleme, die in der Debatte um den Übergang von einer partikular gefassten (national-)staatlichen zu einer globalen Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen, ist es keineswegs klar, ob der gegenwärtige Gerechtigkeitsdiskurs die in ihn gesetzten Hoff-

nungen allein erfüllen kann. Der Vortrag plädiert daher dafür, Gerechtigkeit und Gemeinwohl als einander ergänzende Grundnormen aufzufassen und versucht deren Beziehung über eine Verhältnisbestimmung der Begriffe des Gerechten und des Guten genauer zu bestimmen.

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

## VORTRAG

## Hip Hop and Religion



*Monica R. Miller ist Professorin für Religion und Africana Studies an der Lehigh University/USA.*

Am Mittwoch, den 28. Mai 2014, von 19:30 bis 21:00 Uhr wird sich die US-amerikanische Religionswissenschaftlerin Monica R. Miller in einem Vortrag am fiph mit der Frage befassen, warum es in der Hip-Hop-Kultur geradezu eine Explosion des Religiösen gibt.

Warum sind einige Hip-Hopper geradezu davon besessen, nach Gott zu rufen? Aber welche Vorstellungen von Religion verbergen sich dahinter? Um dies zu verstehen, muss, so Miller, das, was wir im Allgemeinen unter Religion verstehen, be- und hinterfragt werden. Miller wird anhand von ausgewählten Beispielen in die schwierige

Verhältnisbestimmung von Hip-Hop und Religion einführen, um schließlich die generelle Frage zu stellen: Welche Philosophie verbirgt sich hinter Hip-Hop? Für einen ersten Einblick: <http://www.youtube.com/watch?v=IF30XPtcrP4>

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

## LEKTÜREKREIS MIT JÜRGEN MANEMANN

Am 27. Mai und am 03. Juni 2014 bietet fiph-Direktor Jürgen Manemann in den Räumen des [ka:punkt] Hannover von 18:30 bis 21:00 Uhr den offenen Lektürekreis „Philosophische Texte lesen“ an.

Im Rahmen des Lektürekreises stellt Jürgen Manemann Texte von Philosophen und Philosophinnen über Grundfragen des Lebens vor und lädt zur Diskussion ein.

Ort: [ka:punkt] Hannover  
Gruppenstraße 8, 301 59 Hannover  
Anmeldung: [infothek@ka-punkt.de](mailto:infothek@ka-punkt.de)

## VORTRAG

## Biologie – Biologismus – Anti-Biologismus

Am Donnerstag, den 19. Juni 2014, wird fiph-Mitarbeiter Dominik Hammer am Institut von 18:00 bis 19:30 Uhr einen

## Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

### PD Dr. Eike Bohlken

Verantwortlichkeit und Pflichten – ein Vorschlag zur Verhältnisbestimmung von Verantwortungs- und Pflichtenethik, Tagung „Verantwortung und Pflicht – ein ungeklärtes Verhältnis“, Goethe Universität, Frankfurt am Main, 14. Juni 2014

### Prof. Dr. Felix Ekardt

Nachhaltigkeit und Klimapolitik  
Institut für Zukunftsstudien und Technologiebewertung, Berlin, 05. Mai 2014

### Prof. Dr. Jürgen Manemann

Philosophical Reflections on World War I from the Perspective of a Philosophy after Auschwitz  
Wroxton College/England, 29. Juni 2014



*Dominik Hammer ist  
Wissenschaftlicher  
Mitarbeiter am fiph.*

### Vortrag halten, der biologistische Herrschaftsbegründungen und deren anti-biologistische Ablehnung analysiert.

Jede Form von Herrschaft bedarf legitimierender Argumente, so sie nicht nur auf Gewalt oder gelieferten „Outcomes“ basiert. Neben verschiedenen Formen eines idealen Naturrechts oder empirischen und normativen Ideen von Gemeinwohl trat mit der Entwicklung der Biologie in der Moderne die empirische Natur des Menschen als Legitimationsgrund hinzu. Denn diese definierte scheinbar objektiv feststellbar menschliches Verhalten und menschliche Qualitäten. Diese Verkürzung und Determination des Menschen durch biologische Argumentationen wird als Biologismus bezeichnet. Solche Argumentationen haben seit ihrem Aufkom-

men Herrschaft, aber auch Gewalt bis hin zum Massenmord legitimiert. Gegen biologistische Argumentationen haben sich theoretische Einsprüche entwickelt, die jeglichen Bezug auf Natur und Biologie ablehnen, hierbei aber das Kind mit dem Bade auszuschütten drohen. Gerade vor dem Hintergrund neuer wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen wie dem aktuellen Neuro-Hype besteht hier Bedarf an einer Klärung und Abgrenzung. Diese sollen in dem Vortrag vorgenommen werden.

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

## VORTRAG

### Ist weltweite Solidarität möglich? – Perspektiven im Anschluss an Michael Walzer

Am Mittwoch, den 16. Juli 2014, von 19:30 bis 21:00 Uhr wird fiph-Direktor



*Jürgen Manemann ist  
Direktor des fiph.*

### Jürgen Manemann einen Vortrag halten, der im Anschluss an die Philosophie Michael Walzers die Möglichkeiten eines leidempfindlichen Universalismus erörtert.

Für Michael Walzer ist der eigentliche Ort der Moral und damit auch der Solidarität ihre konkrete Realisierung in einer bestimmten Gemeinschaft. Eine weltweite Solidarität, die mit erfahrungsfernen, allgemeinen und universalen Fragen zu tun hat, lebt von und aus dieser dichten Solidarität. Jürgen Manemann führt in diese Verhältnisbestimmung ein, um Wege aufzuzeigen, wie wir heute einen leidempfindlichen Universalismus denken können.

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

## Cornel West auf dem 4. Festival für Philosophie Hannover

Das fiph hat mit Cornel West eine Reihe von Veranstaltungen auf dem 4. Festival für Philosophie Hannover organisiert:

Cornel West hielt den Eröffnungsvortrag „Justice“ auf der in Kooperation mit der Landeshauptstadt Hannover und der VolkswagenStiftung organisierten Startveranstaltung des Festivals. Des Weiteren diskutierte er über das Thema „Justice“ mit mehr als 200 Schülern/innen im Schauspielhaus Hannover (Kooperation mit Bettina Mußmann vom Hannah-Arendt-Gymnasium Barsinghausen, Andreas Kraus und Volker Drell vom Ratsgymnasium Stadthagen). Am fiph fand mit West ein Workshop „Prophetischer Pragmatismus“ statt (Kooperation mit Prof. Dr. Miriam Strube, Universität Paderborn). Das Festival, das größte seiner Art in Deutschland, wurde von mehr als 8 000 Menschen besucht.

#### Buchtipps:

Cornel West: *The Cornel West Reader*, New York 1999.

Jürgen Manemann/ Yoko Arisaka/ Volker Drell /Anna Maria Hauk:

*Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West*, München 2013.

#### Videotipp:

Was ist Gerechtigkeit? Wer ist Cornel West? Wir erklären's Euch! (Trickfilm des Philosophieurses 12 des Gymnasiums Helene-Lange-Schule) <http://www.youtube.com/watch?v=IB5caRl2cqW&feature=youtu.be>

## Liebe und Gerechtigkeit – Zur Herausforderung der Philosophie von Cornel West

Die Veranstaltungen mit dem US-amerikanischen Philosophen Cornel West zählten zu den Höhepunkten des 4. Festivals für Philosophie Hannover, das unter dem Motto „Wie bitte geht Gerechtigkeit?“ stand. Im Zentrum des Gerechtigkeitsdenkens von Cornel West steht die Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit.

Sozialethiker sehen ihre Aufgabe bekanntlich darin, sich mit der Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen und Rahmenbedingungen im Hinblick auf ein Mehr an Gerechtigkeit zu befassen. Dabei verstehen sie das Soziale aber oft als ein objektives Gebilde, dessen Formen von den einzelnen Menschen letztlich unabhängig sind. Genau hier lauern Gefahren: Um nämlich gerechte Verhältnisse zu schaffen, braucht es Menschen, die in Politik und Gesellschaft für Gerechtigkeit streiten. Gerechtigkeits-theorien, die das engagierte Individuum aus dem Auge verlieren, bleiben deshalb im schlechten Sinne abstrakt, das heißt: Sie verändern nichts. Des Weiteren bedarf es Institutionen und Strukturen, in denen Werte wie Hoffnung, Gerechtigkeit, Toleranz einen höheren Stellenwert besitzen als das Überleben der eigenen Institution. Um die Gerechtigkeitsdiskurse für das noch nicht völlig vergesellschaftete Individuum und dessen Potenziale zu öffnen, ist die Sozialethik gut beraten, sich mit der Philosophie von Cornel West auseinanderzusetzen.

West wird nicht müde zu betonen, dass es für die Transformation der demokratischen Gesellschaft in eine gerechtere Gesellschaft des aufrechten Ganges bedarf. Die damit verbundene Haltung gründet in der Fähigkeit, zu lieben und einander anzunehmen. Cornel West philosophiert aus diesem Grund von unten her. Er setzt bei einzelnen Menschen und ihren Lebenserfahrungen an. Seine Philosophie ist zutiefst eine humane, das heißt für ihn, erdverbundene Philosophie, die in sokratischen Befragungen, prophetischer Weisheit und tragikomischer Hoffnung wurzelt. Die Basis des Zusammenlebens ist für



Foto: Yoko Arisaka

Cornel West diskutiert auf dem 4. Festival für Philosophie Hannover mit Schülern/innen über Gerechtigkeit.

ihn Liebe. An die Adresse der Politik gerichtet schreibt er: „You can't lead the people if you don't love the people.“; an die Aktivisten und Weltverbesserer: „You can't save the people if you don't serve the people.“ Liebe ist für West die philosophische Kategorie schlechthin, Philosophie nichts anderes als Liebesweisheit. Als Motor sozialer Transformationen ist sie keine auf den Raum des Privaten reduzierte Kategorie: „Tenderness is what love looks like in private.“ – „Justice is what love looks like in public.“ Gerechtigkeit bedarf nämlich der permanenten Transformation, da sie mehr ist und tiefer greift als Gleichheit und Fairness. Gerechtigkeit zielt nicht nur auf den verallgemeinerten Anderen, sondern auf den konkreten Anderen in seiner Andersheit und Anderheit. Gerechtigkeit besitzt für West eine spirituelle Dimension. Aus diesem Grund hätte Präsident Obama nach der Tötung bin Ladens nicht sagen sollen: „Es ist Gerechtigkeit geschehen“. Denn Krieg ist nicht der Kontext, in dem Gerechtigkeit geschieht. Obama habe die falsche Sprache benutzt. Das gilt auch für den Begriff des „Abschlusses“, den er benutzte. Was sollen die Angehörigen der Opfer der Terroranschläge dazu sagen? West zeigte sich skeptisch, ob diese durch den Tod bin Ladens Trost erfahren: „Als Hinterbliebener wirst du keinen tieferen Sinn im Leben eines geliebten Menschen finden, weil der Täter ermordet wurde.“

West begnügt sich nicht damit, Akademiker zu sein. Er ist ein Intellektueller, der sich einmischt. Unterstützte er noch 2008 die Wahlkampagne Barack Obamas, so wendet er sich heute enttäuscht von ihm ab. An-

statt zumindest zu versuchen, festgefahrene Machtstrukturen zu ändern, und dabei möglicherweise zu scheitern, habe Obama sich mit der Macht arrangiert. Er bedient damit das, was Cornel West als „paternalistischen Nihilismus“ bezeichnet. Wie viele Parteipolitiker der „Demokraten“ sei auch Obama der Versuchung erlegen, korrupte und dysfunktionale Strukturen zu akzeptieren, da sie zumindest irgendeine Form von Struktur bieten. Hinter seinem mangelnden Mut, einen tiefgreifenden Wandel herbeizuführen, stecke ein Misstrauen gegenüber der Bevölkerung. Diesem Arrangieren mit dem Machbaren stellt West das Beckett'sche Prinzip „Ever tried. Ever failed. No matter. Try Again. Fail again. Fail better.“ entgegen.

West möchte radikaldemokratische Traditionen stärken, der Stimme der einfachen Menschen in der Politik zu mehr Gewicht verhelfen und so Machtstrukturen aufbrechen. Er zeigt hierbei ein Vertrauen in seine Mitmenschen, das man allzu schnell als Naivität abzukanzeln versucht sein mag. Dass er sich der Gefahren einer Tyrannei der Mehrheit aber durchaus bewusst ist, beweist West etwa, wenn er von der „nightside of American democracy“ spricht, dem Umstand, dass sich das US-amerikanische demokratische Projekt überhaupt erst aufgrund von Rassismus, Sklaverei und imperialen Bestrebungen entwickeln konnte. Gegen diese Tradition macht sich der Philosoph auf die Suche nach der „deep democratic tradition“, ohne Illusionen, aber voller tragikomischer Hoffnung.

Dominik Hammer/Jürgen Manemann

# pro&contra



## pro: Ursula Baatz

ist Autorin und Wissenschaftsjournalistin sowie Mitherausgeberin von „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“.

Philosophieren ist ein Prozess des Fragens, Unterscheidens, Begründens, Verwerfens; des Fassens und Beurteilens von Gedanken, ein nie abzuschließender und immer fragmentarisch bleibender Prozess, da sich dem Denken immer neue Wege, Perspektiven und Aussichten eröffnen. Spirituelle Praxis unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von der Praxis des Philosophierens. Historisch könnte man das Verhältnis von *spiritualitas* im Gegensatz zu *corporalitas* und *materialitas* mit Gewinn diskutieren. Die zeitgenössische Verwendung des Wortes ist jedoch anders: Heute spricht man nicht nur über verschiedene Formen von christlicher, buddhistischer, islamischer etc. Spiritualität, sondern auch von „ökologischer“ oder „atheistischer Spiritualität“ und meint damit nicht abstrakte Lehren, sondern Lebensweisen, die aus bestimmten Weltbildern resultieren. Es kann zwar auch um das Verhältnis von *materialitas* und *spiritualitas* gehen, doch vor allem werden unter der Überschrift „Spiritualität“ ethische Fragen diskutiert, die existenzielle Themen wie Liebe, Krankheit, Sterben betreffen, aber auch die Frage, wie man mit den Anforderungen des Alltags zurechtkommen oder gute Beziehungen leben kann. Spiritualität im zeitgenössischen Sinn kann man mit Susan Sontag verstehen als „Pläne, Terminologien, mögliche Haltungen, welche darauf zielen, die der *conditio humana* inhärenten schmerzlichen strukturellen Widersprüche zu lösen, zu einer Vervollkommnung des menschlichen Bewusstseins, zur Transzendenz zu gelangen“ (in: *Die Ästhetik des Schweigens*). Die Antworten auf die Endlichkeit menschlicher Existenz artikulieren sich in Symbolsystemen, deren Stimmungen und Handlungsmotivationen ihnen eine „Aura von Faktizität“ (Clifford Geertz) geben. Spirituelle Praxis bewegt sich fragend und reflektierend in diesen Symbolsystemen. Dort, wo es ein Fragen

und Reflektieren ist, das die eigenen Voraussetzungen offenlegt und offenhält, ist spirituelle Praxis Philosophieren und umgekehrt. Doch das Sprechen ist unterschiedlich: Philosophie geht auf Distanz und konstituiert Ferne. Spiritueller Praxis geht es um eine Intimität, die Sprache kennt und braucht, aber nicht in ihr aufgeht.

Vermutlich würden Platon, Aristoteles und die meisten antiken Philosophen nicht zwischen spiritueller Praxis und Philosophieren unterscheiden. Für Aristoteles (NE 1141 a 19) verband Weisheit Intuition, d.h. Einsicht in die Ursprünge (*perì tās archās alētheúein*) und Diskursivität (*tà ek archōn eidénai*). Ein anderes Beispiel: Die radikale Skepsis des indischen Philosophen Nagarjuna ist spirituelle Praxis und/oder Philosophieren – je nach Motivation und Perspektive. Die Welterklärungssysteme, die den Alltag in der Industrie- und Informationsgesellschaft regulieren, verlangen im Unterschied zur Antike eine Trennung von Diskursivität und Intuition. Das engt das Feld gesellschaftlicher Reflexionsfähigkeit ein und begünstigt Totalitarismen, die als „Spiritualität“ auftreten. Interkulturelles, polyloges Philosophieren z.B. könnte diese Abspaltung und Trennung hinterfragen und Modelle der Reflexion von Symbolsystemen zeigen, die spirituelle Praxis und philosophische Argumente verbinden.

# „Ist Philosophie eine spirituelle Praxis?“



## **contra:** Thomas Schmidt

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

Philosophie ist eine mit Mitteln der Wissenschaft betriebene Suche nach Weisheit. Das Streben nach Weisheit gibt der Philosophie ein Gesicht, das aus der Ferne jenem spiritueller Praxis ähnelt. Philosophie besitzt ohne Zweifel ein unverzichtbar existenzielles Moment. Sie zielt nicht nur auf Wissen, sondern auch auf Selbstvergewisserung und Weltdeutung, das heißt auf vertiefte, bewusster Lebensführung. Von der Philosophie wird mit Recht erwartet, dass sie uns nicht nur Aufklärung über die Verhältnisse liefert, in denen wir leben, sondern sie soll, nach einer traditionellen Bestimmung, „ars moriendi“ sein: Sie soll uns befähigen, das Leben, das wir leben, intensiver zu erleben und bewusster zu gestalten. Gibt sie dieses Ziel auf, verliert sie ihre Berechtigung in Gesellschaft und Kultur. Im Ziel des Strebens nach einem vertieften und bewussten Leben aus letzten Gründen stimmt Philosophie mit den spirituellen Praktiken und großen religiösen Weisheitslehren also überein. Auch in ihren Methoden erinnert sie durchaus an spirituelle Praxis oder besser, erinnert spirituelle Praxis an Philosophie. Denn seriöse Spiritualität erfordert wie die Wissenschaft Disziplin, Ausdauer, Distinktion, Abstraktionsvermögen und Frustrationstoleranz.

Der entscheidende Unterschied zwischen Philosophie und spiritueller Praxis besteht nun darin, dass Spiritualität zwar „an sich“ vernünftig und regelgeleitet sein mag, nicht aber aus Vernunft als ihrer letzten und einzigen Autorität gestaltet wird. Zwar bedient sich spirituelle Praxis oft vernünftiger Methoden und Techniken. Auch in ihrer Zielsetzung ist spirituelle Praxis vernünftig, da sie auf die Bildung weisheitlicher Haltungen gerichtet ist, nach denen auch die Philosophie strebt. Spirituelle Praxis handelt aber nicht aus Vernunft. Sie schöpft ihre Einsichten aus Quellen, die sich als außer- oder

übervernünftig verstehen, aus dem Transzendenten, Göttlichen, Jenseitigen, Geheimnisvollen, aus den Tiefen des Anderen der Vernunft – dem klassischen Bereich der Religiosität. Kappt Spiritualität den Bezug zur Religion nicht, dann lebt spirituelle Praxis aus Quellen der Orientierung, die sich einer vernünftigen Begründung in letzter Konsequenz entziehen. Wird unter Spiritualität aber, wie so häufig, eine allgemeine, freischwebende Praxis verstanden ohne expliziten Bezug zu religiösen Inhalten und theologischen Lehren, dann drohen die Grenzen zum Esoterischen und Okkulten zu verschwimmen.

Authentische Spiritualität und philosophische Reflexion gehen also Hand in Hand, sind aber klar unterschieden: Indem Philosophie an den Unterschied zwischen Glauben und Wissen, Erfahrung und Reflexion erinnert, kann Spiritualität klar konturiert und bestimmt bleiben. Eine von dort aus verstandene spirituelle Praxis wiederum ergänzt die philosophische Reflexion um ein Überschreiten rein wissenschaftlicher Praxis. Philosophie und Spiritualität sind wertvolle, nicht gegeneinander ausspielbare Quellen einer letzten Orientierung bewussten menschlichen Lebens.

# fiph Rückblick

## WORKSHOP

### Ökonomisierung in philosophischer, rechtlicher und ökonomischer Perspektive: Das Beispiel Umweltpolitik

Am 24. Januar 2014 fand unter der Leitung von fiph-Fellow Prof. Dr. Felix Ekardt, Leiter der Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik in Leipzig, ein Workshop zu den Chancen und Grenzen ökonomischer Bewertungen und Kosten-Nutzen-Analysen am fiph statt.

Ökonomische Bewertungen verstehen sich im Vergleich zu juristischen und ethischen Entscheidungsprogrammen als entweder ergänzendes oder alternatives – der Idee nach überlegenes – Schema, um wünschenswerte gesellschaftliche Zustände zu ermitteln. Dabei werden Kosten und Nutzen einer Handlung (oder Unterlassung) im Hinblick auf die daraus entstehenden monetären Kosten bewertet, wobei sämtlichen Vor- und Nachteilen möglichst ein Geldwert zugeordnet wird. Dies geschieht notfalls so, dass die Zahlungsbereitschaft der Menschen beispielsweise für mehr oder weniger Klimaschutz ermittelt wird. Aus philosophischer Sicht kann man auch von einer empiristischen Effizienz-Ethik sprechen, für die die beste aller Welten diejenige ist, für die sich bei quantitativer Addition der rein faktischen Wünsche der Menschen zu einer bestimmten Frage der größtmögliche Wert ergibt.

Der Workshop brachte Philosophen, Juristen, Ökonomen, Theologen und Vertreter weiterer Disziplinen zusammen. Als erster referierte der Philosoph und Psychologe Prof. Dr. Matthias Kettner (Witten/Herdecke) zu grundbegrifflichen Fragen der Ökonomisierung. In der komplexen Gemengelage von Konzepten wie Ökonomisie-



Workshop-Organisator Felix Ekardt und die Juristin Bettina Hennig.

rung, Kommerzialisierung, Finanzialisierung, Kommodifizierung und Monetarisierung plädierte er für sorgfältige Unterscheidungen, die in der Diskussion weiter aufgefächert wurden.

Der Biologe und Naturschutzökonom Dr. Jan Barkmann (Göttingen) und der Jurist, Soziologe und Rechtsphilosoph Prof. Dr. Felix Ekardt referierten konträr zu den Chancen (Barkmann) und Grenzen (Ekardt) der ökonomischen Bewertung. Während Barkmann sie für eine gültige, praktikable und zudem die faktische Akzeptanz gerade des Umweltschutzes steigernde Methode hielt, billigte ihr Ekardt lediglich eng begrenzte Ergänzungsfunktionen zu juristischen und ethischen Abwägungen respektive Zielfindungs- und Entscheidungsprozessen zu. Sie sei eine verkappte und nicht überzeugende Ethik, kollidiere zudem mit dem Geltungsanspruch des Rechts und werfe kaum lösbare Anwendungsprobleme auf.

Fiph-Direktor Prof. Dr. Jürgen Manemann lieferte eine kritische Betrachtung des Ökonomisierungsphänomens insgesamt, wobei er insbesondere die Forderung nach einer habituellen Unternehmensethik und kritische Anfragen an das kapitalistische Wirtschaftssystem hervorhob. Den Abschluss bestritt die Juristin Bettina Hennig von der Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik. Sie analysierte das von der Zielfin-

dungsmethode zu trennende Phänomen ökonomischer Politikinstrumente, wie etwa Abgaben, Subventionen oder Zertifikatsmärkte. Diese seien, anders als viele Ökonomen meinen, nicht zwingend darauf angewiesen, dass vorab mit einer Kosten-Nutzen-Analyse z.B. das richtige Maß an Klimaschutz und damit das zu erreichende Ziel errechnet werde. Ökonomische Politikinstrumente könnten vielmehr auch schlicht als Weg begriffen werden, durch Preisdruck ein politisch, ethisch und/oder rechtlich legitimes Ziel wirksam umzusetzen.

Der Workshop zeichnete sich auch dadurch aus, wie interdisziplinär und differenziert Argumente und Sichtweisen von den Beteiligten formuliert und geprüft wurden. Die Prüfung der ökonomischen Bewertung als Methode blieb deswegen nicht, wie sonst meist, an wenig treffenden Einwänden hängen wie demjenigen, man dürfe bei Entscheidungen nicht abwägen, obwohl dies ersichtlich (meist) unvermeidbar ist. Ebenso schoss sich die Kritik nicht auf den *homo oeconomicus* ein, also auf die Lehre vom nüchtern (allerdings nicht zwingend eigennützig) kalkulierenden Menschen. Denn diese beschreibend (oder modellhaft) gemeinte Lehre, einerlei wie man ihre empirische Treffsicherheit beurteilt, ist keine Voraussetzung der letztlich (verkappt) normativen Methode der ökonomischen Bewertung.

## WORKSHOP

Compassion  
interkulturell

Am 06./07. Februar 2014 veranstaltete fiph-Fellow Prof. Dr. Ryōsuke Ohashi in Kooperation mit der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) am Institut einen Workshop zum Thema „Compassion interkulturell“.

Das Ziel der Veranstaltung lag darin, den Begriff der „Compassion“ für die gegenwärtige interkulturelle philosophische Debatte fruchtbar zu machen. Compassion: Damit ist ein semantisches Feld geöffnet, das Kardinalbegriffe des Christentums wie die Nächstenliebe und das Mitgefühl genauso beheimatet wie den mahayana-buddhistischen Zentralterminus der Leere (sunyata). Somit erscheint die Compassion als ein aussichtsreicher Kandidat, um den interkulturellen philosophischen Diskurs voranzutreiben, da der Begriff für verschiedene Seiten anschlussfähig ist.

Ryōsuke Ohashi eröffnete mit seinem Abendvortrag zum Thema einer Phänomenologie der Compassion den Workshop. „Noli me tangere!“ Vermittels dieses zu einem stehenden Ausdruck avancierten Satzes aus dem Johannesevangelium bedeutet der eben erst dem Grab entstiegene Jesus Christus Maria, dass sie ihn nicht berühren solle. So jedenfalls wird die Szene allgemein interpretiert. Doch der griechische Urtext besagt etwas Anderes: „Me mou haptou!“, das heißt „Halte mich nicht fest!“. Ohashi verwies darauf, dass hier mehr als ein Übersetzungsproblem vorliege. Maria werde nicht bei dem Versuch, Jesus zu berühren, zurückgewiesen, sondern sie berühre ihn bereits, wovon sie ablassen solle. Jesus wolle Maria nicht zurückweisen. Aber er befinde sich in dem Moment, da Maria ihn berührt, in einem Zustand zwischen Tod und Auferstehung. Als Auferstandener könne er berührt werden, wie die Geschichte vom zweifelnden Thomas beweise. In der Maria-Szene indes harre Jesus noch der Auferstehung in einem Dazwischen von Fleisch und Geist, in dem er von beiden entleert sei. Jesus sei noch auf dem Wege zu sich selbst. Und dorthin solle Maria ihm nachfolgen. Das Verbot sei, so Ohashis These, in Wahrheit eine Einladung, die sich



Georg Stenger bei seinem Vortrag über „Gemeingefühl als interkulturelles Thema“.

nur negativ ausdrücken lasse. In dem einladenden Verbot bestehe aber Jesu Compassion. Die Maria-Szene erschließe uns das Feld der Leere (sunyata), unter deren Aspekt auch die Trinität zu begreifen sei.

Insofern Compassion das Gefühl oder die Gesinnung für den Anderen bezeichnet, liegt es nahe, die Philosophie Emanuel Levinas', die wesentlich um die Bedeutung des Anderen kreist, auf ihre compassionen Elemente hin zu befragen. Diese Aufgabe fiel Christian Rößner (Augsburg) zu. Levinas' Denken sei gleichsam von der Erfahrung der Compassion getragen, was auch biografische Hintergründe habe und sich in der Motivation des Levinas'schen Denkens spiegele. Da Levinas in seiner Theorie der Subjektivität das Subjekt immer auf den Anderen hin denkt, durch den es erst konstituiert wird und vor dessen Antlitz es sich gleichsam ent-leeren müsse, werde wiederum die buddhistische Vorstellung der Leere auf den Plan gerufen.

Im Anschluss an die spannenden Vorträge Rolf Elberfelds (Hildesheim) und Georg Stengers (Wien), die sich auf je eigene Weise mit

dem Gemeingefühl beschäftigten – einmal als einzuübender leiblicher Sinn, zum anderen als in der Geschichte der abendländischen Philosophie unterbelichtete Größe –, sprach Jürgen Manemann zum Thema Compassion aus der Perspektive einer politischen Theologie nach Auschwitz. Politische Theologie sei leidempfindliche Gottesrede, die, vor allem nach der Erfahrung von Auschwitz, Theologie im Angesicht des Anderen sein müsse. Als Grundsatz der Compassion zitierte Manemann: „Es gibt kein Leid, das nicht angeht.“ Mit Johann Baptist Metz forderte er, Compassion zum Programm von Theologie und Moralphilosophie zu erheben.

Nachdem Ram-Adhar Mall (Jena) die Rolle der Compassion im Buddhismus in einem faszinierenden Vortrag beleuchtet hatte, entwickelte sich eine lebendige Abschlussdiskussion, in der zunächst die Frage nach dem historischen Boden der Compassion erörtert, dann auch deren Zukunftsträchtigkeit für den interkulturellen philosophischen Dialog erwogen wurde.

Dr. Eike Brock ist Fellow am fiph.

## Das fiph in der Lehre

## Sommersemester 2014

PD Dr. Eike Bohlken

Universität Tübingen:  
Philosophisches Seminar

*Seminar „Entfremdung als Problem  
und Kategorie der Sozialphilosophie“*

Dr. Eike Brock

Universität Bonn:  
Institut für Philosophie

*Seminar „Angst und Langeweile – die  
dunklen Seiten der Existenzphilosophie“*

## KOLLOQUIUM

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

Vom 13. bis 15. Februar 2014 veranstaltete das fiph zusammen mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie (DGR) und der Katholischen Akademie in Berlin bereits zum 7. Mal das Berliner Kolloquium Junge Religionsphilosophie.

Mit der diesjährigen Thematik „Gott und Natur“ wurde die auf Spinoza gemünzte Fragestellung „Gott oder Natur“ des letzten Jahres sprachlich zwar nur geringfügig modifiziert, was allerdings inhaltlich eine nicht unerhebliche Veränderung bedeutete. Für diese neue inhaltliche Schwerpunktsetzung bot sich Alfred North Whitehead (1861-1947) als Referenzautor in besonderer Weise an, denn Whitehead begann zwar als Physiker und Mathematiker, seine Interessen richteten sich im Verlauf der Zeit aber immer stärker auf naturphilosophische und metaphysische Fragen, und in diesem Rahmen konzipierte er in Abkehr von der Substanzmetaphysik eine prozessorientierte philosophische Kosmologie, deren Anspruch es ist, der naturwissenschaftlichen Erfahrung ebenso Rechnung zu tragen wie der ästhetischen, religiösen und ethischen.

Zu diesem Zweck entwickelte er eine philosophische Kosmologie, die sich an verschiedenen Erfahrungsgebieten orientiert und inhaltlich von naturwissenschaftlichen Ergebnissen inspiriert ist. So verwundert es nicht, dass die Whitehead-Rezeption – zumindest im angelsächsischen Raum – in der Metaphysik und Naturphilosophie, aber vor allem in der Religionsphilosophie und deren theologischer Weiterführung, der sogenannten Prozesstheologie stattfindet, bietet seine Philosophie doch eine angemessene Grundlage für den Dialog verschiedener Disziplinen.

Das Ziel der Tagung war es, die Ressourcen, die der Whitehead'sche Ansatz für die Verhältnisbestimmung von Gott und Natur bietet, zu diskutieren und damit die Relevanz und die Aktualität seines Denkens aufzuzeigen.

Mit einem öffentlichen Abendvortrag eröffnete Stascha Rohmer die Tagung, indem er nach einem biographischen Abriss eine werkgeschichtliche Übersicht und eine Einführung in Whiteheads grundlegende Konzepte bot und damit auch dem philosophisch interessierten Laien einen ersten Zugang zu dem komplexen Whitehead'schen Oeuvre eröffnete. Dabei wurde vor allem Whiteheads Grundauffassung, Natur von ihrer Prozesshaftigkeit her zu begreifen, deutlich herausgearbeitet. Rohmer entfaltete in diesem Kontext Whiteheads Konzeptionen von Neuheit, Werden und Spontaneität als kosmologische Grundkategorien.

Am nächsten Tag begann Tobias Müller die erste fachinterne Sektion des Kolloquiums mit einem Vortrag, der die Whitehead'sche Verhältnisbestimmung von Gott und Natur mit den aktuellen Debatten um den Natur- und Gottesbegriff verband, in denen Verkürzungen zu abstrakten Konzepten führen. Während in der Debatte um den Naturbegriff meist ein szientistisches Konzept zugrundegelegt wird, nach dem Natur ausschließlich als das zu bestimmen ist, was naturwissenschaftlich erfassbar ist, wird in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte der Gottesbegriff meist jenseits einer konkreten philosophischen Analyse von Natur und Welt diskutiert. Beide Zugänge erweisen sich als methodische Verkürzungen, die dann zu einer verkürzten Verhältnisbestimmung von Gott und Natur führen. Whiteheads Kritik an wissenschaftlichen Abstraktionen eröffne im Gegensatz dazu die Möglichkeit, wieder zu einem umfassenderen Verständnis von Natur zu kommen, das einerseits kompatibel

mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen ist und andererseits die Grundlage für einen metaphysischen Gottesbegriff bietet, der sich organisch aus diesem Ansatz ergibt.

Tim Grafe referierte über das bipolare Gotteskonzept Whiteheads und skizzierte die Ähnlichkeiten zum Ansatz Schellings. Es folgten Vorträge mit philosophiehistorischen Schwerpunkten, in denen die philosophische Kosmologie Whiteheads mit Konzepten von Aristoteles, Simon Frank, Gilles Deleuze und Jürgen Habermas verglichen und kontrastiert wurde. Weitere Vorträge handelten von Whiteheads Relevanz für eine Bildungs- und Sozialphilosophie sowie von seinem Beitrag zu einer philosophischen Ästhetik.

Stephan Steiner stellte heraus, wie der Erfahrungsbegriff aus seiner naturwissenschaftlichen Engführung herausgeführt werden und als Basis für einen pragmatischen Naturalismus dienen kann, der auch im Dialog von Naturwissenschaften und Religion einen neuen Ansatzpunkt bieten könnte. Ein solcher Erfahrungsbegriff könne nicht nur die Qualitäten der Lebenswelt umfassen, sondern erschließe auch die Möglichkeit der religiösen Erfahrung innerhalb des Erfahrungskontinuums.

Am Ende der Tagung herrschte unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern Einigkeit darüber, dass die Whitehead'sche Prozessphilosophie gerade hinsichtlich der Religions- und Naturphilosophie eine längst noch nicht ausgeschöpfte Ressource darstellt.

Dr. Tobias Müller ist Dilthey-Fellow (der VolkswagenStiftung) an der Hochschule für Philosophie München.



Tobias Müller sprach über Whiteheads Prozessphilosophie als paradigmatisches Modell einer Verhältnisbestimmung von Gott und Natur.

## TAGUNG

## Gerechtigkeitsideen und -erfahrungen in interkultureller Perspektive

Im Rahmen des 4. Festivals der Philosophie fand am 16. und 17. März 2014 im Leibnizhaus Hannover eine Tagung zu „Gerechtigkeitsideen und -erfahrungen in interkultureller Perspektive“ statt, die vom fiph gemeinsam mit der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) veranstaltet wurde.

Gerechtigkeits-theorien beginnen zunächst nicht als Theorien, sondern als Erfahrungen und zumeist nicht als Erfahrungen der Gerechtigkeit, sondern ihres Gegenteils. So steht schon Platons *Politeia*, die sich in ihrem Untertitel als ein Gespräch „Über das Gerechte“ ankündigt, vor dem dunklen Hintergrund einer Ungerechtigkeit, die gerade dem besten und gerechtesten unter den Athenern widerfuhr, als Sokrates wegen angeblicher Asebie zum Tode verurteilt wurde. Ein in diesem Sinne negativistischer Ansatz, für den das Fragen nach Gerechtigkeit aus ihrer Infragestellung durch erlittenes Unrecht erst entspringt, zog sich als roter Faden durch die Tagung, an den die verschiedenen Vorträge aus ihrer je spezifischen Perspektive anknüpfen konnten.

Rolf Elberfeld (Hildesheim) präsentierte zum Auftakt die Verfilmung der „Ballade von Narayama“ (1958) durch Keisuke Kinoshita und führte den Tagungsteilnehmern mit der Geschichte eines armen japanischen Bergdorfes, dessen älteste Bewohner das Überleben ihrer Nachkommen nur dadurch zu sichern vermögen, dass sie sich von ihren Kindern zum Sterben auf den verschneiten Narayama tragen lassen, eindrücklich die tiefe Tragik vor Augen, die in diesem Fall mit der Frage nach intergenerationeller Gerechtigkeit verbunden ist. Fiph-Direktor Jürgen Manemann eröffnete die Reihe der Referate, indem er dezidiert dafür plädierte, „mit der Ungerechtigkeit zu beginnen“. Einzig ein wacher und „lebendiger Sinn für Ungerechtigkeit“ (Burkhard Liebsch), der es verbiete, Gerechtigkeitstheorie von Erfahrungen unaufhebbaren Unrechts abzukoppeln, erlaube



Monika Kirloskar-Steinbach (Konstanz) sprach über Wege zu einer Konzeption interkultureller Gerechtigkeit.

es, der Gefahr einer restlosen „Vergerechtiglichung“ (Bernhard Schlink) zu entgehen, im Zuge deren die unvertretbare Verantwortung des Einzelnen für den Anderen an die abstrakte Universalität einer Rechtsordnung delegiert würde, wo es sozusagen jedem nur recht geschieht. Dass über solche Selbstgerechtigkeit eine erst (dem Anderen) gerecht und gerechter werdende Gerechtigkeit schon darum hinausgeht, weil die Gleichheit aller vor dem Gesetz immer auch ein „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche), das heißt ein rational notwendiges Moment gewaltsamer Indifferenz impliziert, konnte im Ausgang von Emmanuel Levinas verdeutlicht werden, dessen Denken in den Beiträgen von Georg Stenger (Wien), Niels Weidtmann (Tübingen) und Christian Rößner (Augsburg) wiederholt zur Sprache kam.

Die der Idee der Gerechtigkeit schon als solcher innewohnende Spannung zwischen *summum ius* und *summa iniuria*, zwischen dem universalen Anspruch der Rechtsordnung auf Allgemeinverbindlichkeit einerseits und der gleichursprünglichen Forderung, auch dem unverrechenbar Individuellen, Partikularen und Besonderen eines (Einzel-) Falls gerecht zu werden, wurde von Evrim Kutlu (Köln) erörtert, indem sie Max Schelers Gedanken eines „liebegeleiteten Ausgleichs“ entfaltete. Auch Ram Adhar Mall (Jena) erkundete „Gerechtigkeitsideen im Spannungsfeld ihrer Universalität und Partikularität“,

um deren real existierenden Pluralismus als vernünftig zu verteidigen. Gegen Extrempositionen, die entweder eine absolute Inkommensurabilität oder aber eine völlige Vereinbarkeit verschiedener Vorstellungen von Gerechtigkeit behaupten, forderte Mall eine „Verzichtleistung auf den Absolutheitsanspruch“ und präsentierte stattdessen eine analogische Hermeneutik auf der Suche nach „überlappenden Strukturen und Inhalten“. Daran anschließend stellte Monika Kirloskar-Steinbach (Konstanz) differenzierte Überlegungen zum Verhältnis von Unparteilichkeitsforderung und Standortgebundenheit an, die ihr die „Konturen einer interkulturell tauglichen Gerechtigkeitskonzeption“ zu skizzieren verhalfen.

In einer abschließenden Plenumsdiskussion wurden weitere Perspektiven des interkulturellen Philosophierens entworfen: Dafür, dass „Gerechtigkeit“ weiterhin wie kein zweites Thema als „Prüfstein des interkulturellphilosophischen Denkens“ und „Bewährungsprobe interkultureller Problemstellungen“ (Stenger) gelten wird, spricht jedenfalls der Erfolg dieser gut besuchten Tagung, für deren Organisation dem großen Brückenbauer Ryôsuke Ohashi (Hannover/Kyoto) zu danken bleibt.

Christian Rößner war 2012/13 Stipendiat am fiph und promovierte an der Universität Augsburg mit einer Arbeit zu Kant und Levinas.

## Ke (Vorläufigkeit) in der Philosophie Keiji Nishitanis



Hisao Matsumaru ist Professor für Philosophie an der Dokkyo Universität, Japan, und Präsident der Nishida Philosophy Association.

Das Weltbild, das die naturwissenschaftliche Weltanschauung mit sich gebracht hat, deutet darauf hin, dass unsere jetzige Welt als etwas nur aus *lebloser* Materie Bestehendes betrachtet wird. Dieses Weltbild zeigt uns die Welt des Todes auf, weil sich die von der Naturwissenschaft beherrschte Welt als gegen die menschlichen Angelegenheiten gleichgültig entlarvt. In der Welt des Todes öffnet sich der Abgrund des *nihilum*. Das *nihilum* ist nichts anderes als der Grund der Bedeutungslosigkeit dessen, was in der Welt ist. In diesem Sinne beschreibt *Keiji Nishitani* (1900-1990) die gegenwärtige Situation folgendermaßen:

„Die Welt hat sich als etwas ganz und gar Seelenloses erwiesen, das menschlichen Belangen völlig gleichgültig gegenübersteht. Sie hat die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch horizontal durchschnitten. (...) Angesichts dieser Situation können wir uns des Gedankens nicht erwehren: Hier ist etwas aufgetaucht, das sich insofern absolut jenseits des uns Erklärlichen befindet, als wir uns lediglich auf den Gedanken der Persönlichkeit oder des Geistes oder auf die Idee einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch stützen.“ (Keiji Nishitani: *Was ist Religion?* (=WiR), Frankfurt am Main 1982, S. 160f.). Auf diese Weise kommt die „Dehumanisierung und Mechanisierung der Menschheit“, d.h. der Nihilismus, zum Vorschein und der Gedanke über etwas uns Unerklärliches kündigt uns den Abgrund des *nihilum* an.

Abgrund des *nihilum* heißt ein Ort, worin alles in der Welt belanglos wird, ein Grenzort, über den man nicht aus eigener Kraft weiter hinausgehen kann, weil alle menschlichen Dinge unbedeutend geworden sind. Einige Menschen, die dieser Situation gewahr werden, werfen sich in den Abgrund des *nihilum* hinein und geraten wegen der Verneinung ihres bisherigen Lebens in Verzweiflung. Andere Menschen aber schwenken ihre Aufmerksamkeit vom Abgrund des *nihilum* auf die Genussucht hin.

Nishitani sagt, dass inmitten der Verzweiflung ein großer Umschlag für die Menschen, die dem Nihilismus ins Auge sehen wollen, geschehen kann, weil der Ort des *nihilum* heimlich in den Ort des absoluten Nichts gehüllt ist. Im Ort (jap. *ba*) drückt das am Ort Befindliche seinen Ort aus, während der Ort selbst das am Ort Befindliche darstellt. Die beiden Elemente durchdringen sich am Ort des absoluten Nichts so wechselseitig, wie das Feld und das Teilchen auf dem Feld in der Quantenfeldtheorie. Der Ort des *nihilum* kann somit mithilfe der Wirkung der absoluten Negation über die äußerste Grenze der Verzweiflung hinaus in den Ort des absolu-

ten Nichts umschlagen. In diesem Sinne ist der Ort des *nihilum* so strukturiert, wie sich der Abgrund des *nihilum* und der Ort des absoluten Nichts überlagern.

Der große Umschlag besagt also die Erschließung jenes Orts des absoluten Nichts, an dem die unaufhörliche Wirkung der Negation zuerst alles, was ist, nichtig macht (d.h. *Nichtung*) und es dann zu der Negation der Negation, d.h. zu ihrem affirmativen eigenen Selbstsein, weiterführen kann (d.h. zur *Ichtung*; WiR, S. 207). Hier wird man inne, dass die sich durchsetzende Wirkung der Negation auch zur Affirmation gelangt. Somit lässt sich die absolute Negation als *Negation und zugleich Affirmation* bezeichnen. Diese absolute Negation wirkt immer am Ort des absoluten Nichts. Um diese Wirkung konkret zu erklären, führt Nishitani einen Begriff der wechselseitigen Durchdringung ein.

Was aber heißt nun ‚wechselseitige Durchdringung‘? Richten wir zuerst unser Augenmerk auf die Seinsweise von uns selbst: Mein *Ich* kann nicht allein bestehen und muss sich unter vielen *Ich* von Anderen befinden. Dennoch ist es nicht zu leugnen, dass die Selbstständigkeit meines *Ich* nie auf die Gemeinsamkeit von *Wir* reduziert werden kann. Einerseits kann mein *Ich* nur dadurch die Selbstständigkeit erhalten, dass es Herr von anderen *Ich* wird und diese meine Untergebenen werden. Andererseits müssen wir es als Tatsache hinnehmen, dass jedes von vielen anderen *Ich* auch den Anderen gegenüber Herr werden will. Wenn aber ein anderes *Ich* Herr wird, müssen alle anderen einschließlich meines *Ich* zu seinen Untergebenen werden. In der Wirklichkeit aber kann dieses scheinbar widersprüchliche Ereignis als wechselseitige Durchdringung geschehen, so Nishitani. Er spricht von einer *egoteki-Beziehung* (*egoteki* heißt auf Japanisch ‚sich umeinander drehend‘, kann aber als ‚wechselseitig durchdringend‘ ausgelegt werden). Diese Beziehung scheint aber unmöglich zu sein, weil man glaubt, dass mein *Ich* die Selbstständigkeit auf immer erhalte und solche Beziehung nicht aufnehmen könnte. Der Grund des vermeintlichen Widerspruchs liegt hauptsächlich darin, dass mein *Ich* allen anderen *Ich* gegenüber Herr ist und zugleich als ein Untergebener stehen muss. Wie ist es überhaupt möglich, dass sich die gleichzeitige Koexistenz der Affirmation des Selbstseins mit dessen Negation in einer einzigen Person vollziehen kann? Nishitani geht davon aus, dass dies nur an einem Ort möglich ist, wo die Negation und zugleich die Affirmation immer am Werke sind (vgl. WiR, S. 237f.). Er nennt diesen Ort den *Ort des absoluten Nichts* bzw. den Ort der *sūnyatā*. Die wechselseitige Durchdringung von Herr und Untergebenem kann erst aufgrund einer soge-

nannten *sokuhi*-Logik, die sich vom buddhistischen Begriff der *śūnyatā* (jap. *Kū*, heißt in der buddhistischen Tradition so viel wie ‚Fülle in der Leere‘) ableiten lässt, verständlich werden.

Damit die *śūnyatā* logisch erklärt werden kann, führe ich eine Form der *sokuhi*-Logik in der Formulierung von Daisetz Teitar Suzuki (1870-1966) ein. Obwohl sie ein sehr vereinfachtes Muster ist, zeigt sie doch deutlich die Struktur der Affirmation (jap. *soku*) und zugleich der Negation (jap. *hi*), um die wechselseitige Durchdringung von Herr und Untergebenem zu begründen.

Die Formulierung lautet: *Indem A nicht A ist, ist A eben A*. Sie lässt sich in drei Teile einteilen: *Indem, A ist nicht A, und A ist A*. Mithilfe der Mengentheorie können wir eine nähere Analyse durchführen und uns mit der *sokuhi*-Logik vertraut machen.

Das *Nicht-A* bedeutet die komplementäre Teilmenge von *A*. Daher deutet das *Nicht-A* mit dem *A* zusammen auf eine Ganzheit, nämlich auf ein Universum im mengentheoretischen Sinne. ‚Universum‘ heißt ein unbegrenzter Ort, in dem sich das *A* erst dann befindet, wenn es im Bereich von *Nicht-A* ins Sein tritt. Damit ist gemeint, dass das *A* erst in diesem Universum, das durch die Verneinung des *A* erschlossen wird, erscheinen kann.

Dies stellt dar, dass das Universum für das *A* eigentlich so strukturiert ist, wie die Negation und die Affirmation interferieren (*sokuhi* steht für dieses Interferieren). Das besagt, dass es sich zuerst als unbegrenzter Ort manifestiert, in dem das *A* durch die verneinende Wirkung des Orts negiert wird, aber zugleich durch dieselbe Wirkung wieder auftritt. Dabei ist der Ort der *śūnyatā* etwas, was an jenen Ort anwesend ist, an dem die Negation des *A* und dessen Affirmation interferieren. Der Ort der *śūnyatā* drückt sich also als *A* und zugleich als *Nicht-A* aus.

Am Ort der *nyat* wirkt die Negation beständig. Daher wird der Satz *A ist nicht A* weiter negiert, sodass er sich formal zu einem doppelt negierten Satz *Nicht-A ist nicht Nicht-A* verwandelt. Der neue Satz sagt jetzt *Nicht-A ist A*. Wir haben durch den Satz *A ist nicht A* schon bestätigt, dass die unablässige Wirkung der Negation den Ort des absoluten Nichts, d.h. den Ort der *śūnyatā* erschließt. Dann kommt der Satz *Nicht-A ist A* zur Sprache. Was bedeutet dieser Satz?

Zuerst behandeln wir den Teil *nicht Nicht-A*. Das *A* wird einmal durch die absolute Negation negiert, sodass es das *Nicht-A* geworden ist. Wenn das *Nicht-A* noch einmal negiert wird, wird es zu *nicht Nicht-A*, nämlich zu *A* selbst. Dieses *A* wird als *nicht Nicht-A*, d.h. als ein neugeborenes *A*, wieder zur Geburt gebracht, indem das vormalige Subjekt *A* durch seine Negation, d.h. durch seinen eigenen Tod, hindurch aufersteht. Wenn man also einem am Ort der *śūnyatā* Befindlichen seine Aufmerksamkeit schenkt, erfährt man die Wiedergeburt des *A* an dem Ort der *śūnyatā*. Der Ausdruck dieser Wiedergeburt lautet: *A ist nicht Nicht-A*, d.h. *A ist A*. Der Satz *Nicht-A ist A* mit dem Satz *A ist nicht A* zusammen bringt uns jetzt nahe, dass das *A* und das *Nicht-A*, d.h. Herr und Untergebener, in der Zusammengehörigkeit erscheinen können.

Dabei spielt das hinterlassene Element ‚indem‘ eine Rolle der Überbrückung zwischen dem Ort der *śūnyatā* und dem am Ort Befindlichen. Dies besagt, dass der Ort der *śūnyatā* und auch das jeweils am Ort Befindliche wechselseitig über die Brücke des ‚indem‘ in ihr Identisch-Sein eintreten können, nämlich dadurch, dass sich der Ort *selbst* als *A* und zugleich *Nicht-A* ausdrückt. Jetzt zeigt sich der Ort als Medium zwischen den beiden Elementen.

Wenn viele *A* am Ort der *śūnyatā* vorkommen, können sie sich als Herren und zugleich als ihre Untergebenen durch die absolute Negation der *śūnyatā* durchdringen, indem Untergebene einmal von Herren negiert werden und zugleich affirmativ sich zu Herren machen. Hier kommt die *egoteki*-Beziehung zwischen Herr und Untergebenen zustande. Obwohl Nishitani selbst die *sokuhi*-Logik ganz selten erwähnt, bin ich davon überzeugt, dass nur die *sokuhi*-Logik die *egoteki*-Beziehung aufklären kann.

Betrachten wir die Entwicklung unseres ganzen Satzes *Indem A nicht A ist, ist A eben A* etwas genauer: Der Satz zeigt in seiner Ganzheit die Wirkung jener absoluten Negation, die die Affirmation auf dem Weg der Negation mit sich bringt. Daher ist die Affirmation keineswegs ein Resultat einer Negation, sondern eine gleichzeitig mit der Negation konkretisierte Entwicklungsstufe der absoluten Negation. In diesem Sinne ist es nötig, den Satz als eine unaufhörliche Entwicklung des Orts der *śūnyatā* anzusehen.

Wenn wir nun den ganzen Satz als Ausdruck einer unablässigen Entwicklung der Negation behandeln, werden wir sofort gewahr, dass die Wiedergeburt des *A* nur in der Wirkung der Negation von *A ist nicht A* zustande kommen kann. Dies besagt, dass das *A* die Affirmation seines Seins in Form von *A ist A* mit sich bringt, während sein Nicht-Sein in Form von *A ist nicht A* und das Sein des *A* zusammengehören. In diesem Sinne enthält die Seinsweise des *A* einerseits die Bejahung des Seins und andererseits dessen Verneinung. Die *śūnyatā* ist eine Wirkung, in der die Negation beständig am Werke ist. Der Ort der *śūnyatā* ist also ein Ort, in dem alles, was ist, entsteht (*ichtet*) und wegen der Wirkung der absoluten Negation zugleich zunichte wird (*nichtet*).

Dieses Interferieren zwischen Sein und Nicht-Sein lässt sich so ausdrücken, dass die Affirmation und die Negation wesentlich zu demselben Ort zusammengehören. Diese Seinsweise kann man als *real* und zugleich als *unreal* betrachten. In diesem Sinne bezeichnet Nishitani das Interferieren zwischen Sein und Nicht-Sein als *ke* (Vorläufigkeit; in der deutschen Übersetzung ist *ke* als „Unrealität“ oder „Schein“ wiedergegeben, vgl. etwa WiR, S. 215). Denn der Ort der *śūnyatā* drückt sich als Sein und zugleich als Nicht-Sein aus. Unser Dasein befindet sich somit immer in der Vorläufigkeit.

Dieselbe Struktur des Interferierens kann man auch in der Beziehung zwischen dem *nihilum* und der *śūnyatā* finden. Das *nihilum* kann nur dann seine Macht in der Welt verwirklichen, wenn die *śūnyatā* es unterstützt. Diese aber kann sich selbst erst dann ins Werk setzen, wenn das *nihilum* alles, was ist, belanglos und zunichte macht und uns dadurch Zugangswege zur *śūnyatā* verschafft, sodass sich die Erschlossenheit der *śūnyatā* als ein konkreter Ort entfalten kann. Man kann also das *nihilum* so verstehen, dass es eine *vorlaufende* Form der *śūnyatā* hat. Der Abgrund des *Nihilum* anwesend jetzt als das Zwischen zwischen dem *relativen* und dem *absoluten* Nichts. Das *nihilum* und sein Erscheinen in unserer Zeit, d.h. den Nihilismus, soll man aber nicht nur negativ, sondern auch insofern positiv annehmen, als man sich mit dem Nihilismus befasst und damit möglicherweise ein Tor zum großen Umschlag des *nihilum* zur *śūnyatā* eröffnen will.

# Soziale, moralische und ethische Kompetenz als Gegenstand der Ethik und ihrer Didaktik



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

Soziale Fähigkeiten wie Kommunikationsfähigkeit, Teamfähigkeit oder Konfliktlösungsfähigkeit werden nicht nur in Stellenanzeigen vieler Wirtschaftsbereiche abgefragt, sondern haben auch Eingang in die Bildungspläne der Schulen und Hochschulen gefunden. In der Ethik und Ethikdidaktik führt die Beschäftigung mit sozialer Kompetenz allerdings eher ein Schattendasein. Dafür gibt es verschiedene Gründe: Zum einen ist eine verbreitete Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit des Konzepts soziale Kompetenz zu konstatieren. Es mangelt an belastbaren Definitionen, und die übliche Bezeichnung sozialer Fähigkeiten als *soft skills* ist kaum dazu geeignet, für größeres Vertrauen zu sorgen. Zum anderen wird von manchen befürchtet, dass die Beschäftigung mit dem Konzept der sozialen Kompetenz für die Ethik nur von Nachteil sein könne: Auch wenn sich Überschneidungen zwischen sozialer Kompetenz auf der einen und moralischer und ethischer Kompetenz auf der anderen Seite feststellen lassen, scheint das aus der Psychologie und den Wirtschaftswissenschaften stammende Konzept der sozialen Kompetenz eine Instrumentalisierung und damit eine Verwässerung ethischer Kategorien nach sich zu ziehen: Während Begriffe wie Tugend oder Verantwortung eindeutig ethisch festgelegt sind, ist der Begriff der sozialen Kompetenz auch für ein instrumentelles Verständnis im Sinne einer bloßen *Sozialtechnik* offen. In der Philosophiedidaktik ist der Einwand erhoben worden, dass die Ethik ihre Relevanz als Schulfach verlieren könnte, wenn sie sich auf ein weites, berufspädagogisch gefasstes Konzept von Kompetenz im Allgemeinen und von sozialer Kompetenz im Besonderen einließe (vgl. Matthias Tichy: Eine Zweideutigkeit des Kompetenzbegriffs und deren Bedeutung für die Philosophiedidaktik, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 3/2012, S. 221-229).

So diskussionswürdig diese Einwände sind, so sind sie doch keineswegs zwingend und sollten Philosophen/innen daher nicht davon abhalten, sich an der Bestimmung eines anspruchsvollen Konzeptes sozialer Kompetenz zu beteiligen. Wenn positiv herausgestellt werden kann, welcher zentrale Stellenwert einer moralischen Grundhaltung und ethischer Urteilsfähigkeit hierfür zukommt, so werden die skizzierten Einwände hinfällig.

Während soziale Kompetenz in der wirtschaftswissenschaftlich-psychologischen Literatur primär als Potenzial zur Erreichung operationalisierter Ziele untersucht wird, besteht sie in ethisch-pädagogischer Perspektive darin, jeden Interaktionspartner als gleichberechtigtes, selbstverantwortliches Subjekt anzuerkennen und sich ihm gegenüber entsprechend zu verhalten. Dieser Sichtweise entspricht die Auffassung sozial kompetenten Verhaltens als Selbstzweck, d.h. als etwas, das deshalb geboten ist, weil es in sich selbst einen moralischen Wert besitzt. Die

Betonung dieses inhärenten Werts rückt den Schwerpunkt auf die innere Übereinstimmung eines Subjekts mit seinem Handeln bzw. den diesem zugrunde liegenden Prinzipien. In der Tradition der kantischen Ethik spricht man diesbezüglich von Moralität. Die ethische Orientierung an der inneren Übereinstimmung hat direkte Auswirkungen auf die Art der Aneignung sozialer Kompetenz: Folgt man der ethischen Perspektive, können soziale Fähigkeiten nur dann als erworben gelten, wenn sie nicht nur äußerlich nachvollzogen werden, sondern verinnerlicht worden sind. Ihre Vermittlung müsste sich demnach zumindest teilweise in Form einer Persönlichkeits- oder Charakterbildung vollziehen. In dem Maße, in dem man sozialer Kompetenz eine moralische Qualität zuspricht oder sie gar als Tugend begreift, kommt als Medium ihrer Ausbildung und Entwicklung daher auch die moralische Erziehung im Elternhaus und – sofern man dort Möglichkeiten dafür sieht – deren Fortsetzung in der Schule und an den Hochschulen in den Blick.

Aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive besteht soziale Kompetenz hingegen darin, sich innerhalb der Strukturen und Beziehungsgefüge von Märkten und Unternehmen anderen Subjekten gegenüber so zu verhalten, dass die eigenen Ziele durch einen von jenen als positiv empfundenen Umgang gefördert werden. Soziale Kompetenz umfasst die zwischenmenschliche Seite der Arbeit. Sie ist entscheidend für „den Aufbau einer Motivations- und Identitätsstruktur im Unternehmen“, die sich dadurch leistungssteigernd auswirkt, dass sie eine zusätzliche Anreizstruktur etabliert, die differenzierter funktioniert als die Codes finanzieller Gratifikationen und rechtlicher Sanktionen (Wieland, Josef: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit; in: ders.: *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1993, S. 7–31, hier: S. 15). Analog zum Begriff der Moralität wird hier der Begriff des *commitment* verwendet, um eine innere Identifikation mit einer Organisation und ihren Zielen zum Ausdruck zu bringen.

Im Vergleich zur ethisch-pädagogischen Perspektive ergibt sich damit eine Differenz in zwei Punkten: Erstens ist mit der zweckrationalen Auffassung operationalisierbarer Ziele weder eine inhaltliche Bewertung dieser Ziele verbunden noch der Gedanke der Förderung des Wohls aller Beteiligten. So lässt sich selbst ein dezidiert antisoziales Verhalten als Ausdruck sozialer Kompetenz betrachten, sofern man diese als effiziente Realisierung der eigenen Ziele in zwischenmenschlicher Interaktion versteht. Eine Formulierung wie „Soziale Kompetenz wird Personen zugeschrieben, die in der Lage sind, so mit Anderen zu interagieren, dass dieses Verhalten ein Maximum an positiven und ein Minimum an negativen Konsequenzen für beide an der Interaktion Beteiligten mit sich bringt“ basiert daher

bereits auf einem implizit ethischen Verständnis. Zweitens bedarf es zum Erreichen der eigenen Ziele nicht unbedingt einer inneren Übereinstimmung mit dem äußeren Verhalten. Häufig genügt eine äußerliche Übereinstimmung, die als *compliance* oder *conformity* bezeichnet wird. Dort, wo *commitment* vorhanden ist, liegt zwar eine innere Identifikation mit Zielen vor, die nicht nur die eigenen sind. Es ist jedoch keineswegs gesagt, dass es sich dabei um ethisch legitimierbare Ziele handelt.

Wie steht es nun angesichts der Unterschiede zwischen psychologisch-wirtschaftswissenschaftlicher und ethisch-pädagogischer Auffassung sozialer Kompetenz um die Befürchtungen, die Öffnung der Ethikdidaktik für dieses Thema könnte zu einer Verwässerung ethischer Kategorien führen und die Relevanz des Faches Ethik gefährden? Die zweite These fußt auf der Gegenüberstellung allgemeiner, fachübergreifender Schlüsselkompetenzen und fachspezifischer Kompetenzen sowie auf der Befürchtung, Letztere würden auf der Strecke bleiben, je mehr Aufmerksamkeit Erstere erfahren. So sieht Tichy die Identität der Philosophiedidaktik dadurch bedroht, „dass die zentrale didaktische Frage nach den fachspezifischen Anforderungen und ihrer Legitimation ersetzt wird durch einen mehr oder weniger unkritischen Verweis auf diverse Kompetenzen, zu deren Förderung auch der Philosophieunterricht beitragen soll“ (a.a.O., S. 224). Letzten Endes werde damit „die Legitimation des Faches Ethik“ in Frage gestellt, da dieses nur noch als Beiträger für allgemeine Schlüsselkompetenzen in den Blick komme, die unter Umständen auch ohne seine Beteiligung „ebenso gut oder sogar besser“ (ebd.) erworben werden könnten.

Die Befürchtung, fachspezifische Kompetenzen könnten gegenüber dem griffigen und berufsorientierten Konzept übergreifender Schlüsselkompetenzen ins Hintertreffen geraten, ist angesichts der allgemeinen Tendenz zur Ökonomisierung des Bildungswesens sicher nicht abwegig. Ihr kann jedoch entgegengehalten werden, dass sie auf einer Gegenüberstellung zweier Kompetenzbegriffe beruht, die zu strikt gefasst ist: Der Fehler der Gegenüberstellung eines weiten, additiv gefassten berufspädagogischen Kompetenzbegriffs und eines engen bildungstheoretischen Kompetenzbegriffs liegt darin, dass sie unterstellt, dass allgemeine, übergreifende Kompetenzen „fachunabhängig“ sind. Dies ist jedoch weder hinsichtlich der Formulierung noch hinsichtlich der Ausbildung solcher Kompetenzen – zu denen auch die soziale Kompetenz gehört – in schulischen oder universitären Lernumgebungen der Fall. Die zu Recht kritisierte Verengung entsteht nur dann, wenn man ein einseitig ausgerichtetes Konzept von sozialer Kompetenz zugrunde legt, das die Pluralität elementarer disziplinärer Perspektiven auf das Soziale nicht berücksichtigt. Um dies zu verhindern, sollte die Ethik sich in die Debatte um die inhaltliche Bestimmung sozialer Kompetenz einschalten und auf die Bedeutung ethischer und moralischer Kompetenz für einen angemessenen Begriff des Sozialen pochen.

Soziale Kompetenz hat dann eine Schnittmenge mit moralischer und ethischer Kompetenz, wenn man einen anspruchsvollen, mehr als rein strategischen Begriff von „sozial“ zugrunde legt. Man kann den Erwerb sozialer Kompetenz auch deshalb wollen, weil man sie für die Basis eines gelingenden, moralisch verantwortlichen Umgangs mit anderen Menschen hält. Ethische und moralische Kompetenz unterscheiden sich dabei – grob gefasst – dadurch voneinander, dass Erstere sich auf die vorwiegend kognitive Fähigkeit bezieht, reflektierte moralische Urteile zu fällen, während Letztere auch die

Motivation zu moralischem Handeln als ein wesentliches Element der Moralität einschließt. Moralische Kompetenz manifestiert sich im alltäglichen Sozialverhalten in der Achtung Anderer und in der Übernahme von Verantwortung für das eigene Handeln. Sie kann als Ergebnis von Erfahrung im Sinne einer gelebten Sittlichkeit verstanden werden, steht damit allerdings auch vor dem Risiko partikularer Verengungen, die erst durch die theoretisch geschulte ethische Reflexion kenntlich werden.

Seit Platons *Menon* dreht sich die didaktische Diskussion darum, ob Tugend lehrbar ist. In der gegenwärtigen Debatte wird diese Frage wesentlich als Frage nach pädagogischen *Standards* und deren Evaluierbarkeit mit Mitteln der empirischen Bildungsforschung gestellt. Sie wird oft so beantwortet, dass die Entwicklung moralischer Kompetenz als Disposition zu moralischem Handeln außen vor gelassen wird. Zum einen befürchtet man Indoktrination, zum anderen wird davon ausgegangen, dass sich die Förderung der Disposition zu moralischem Handeln nicht standardisieren und empirisch evaluieren lässt.

Daraus, dass absichtlich angestrebte Prozesse einer moralischen Persönlichkeitsbildung ebenso wenig standardisiert und empirisch evaluiert werden können wie als ‚Nebeneffekt‘ guten Ethikunterrichts erhoffte Wirkungen in dieser Hinsicht, folgt jedoch weder, dass die motivationalen Momente moralischer Kompetenz nicht im Unterricht gefördert werden könnten, noch, dass die Ethikdidaktik auf Überlegungen zu diesem Thema verzichten sollte. Diesseits der Grenze, die das Grundgut der Freiheit der Schüler allen Versuchen einer Indoktrination oder Missionierung zieht, ist durchaus Platz für die Einsicht, dass die Grenzen der Standardisierung und empirischer Messbarkeit nicht per se mit den Grenzen der Förderung moralischer Kompetenz zusammenfallen.

Als Ansatzpunkt einer Förderung nicht nur ethischer, sondern auch moralischer Kompetenz durch den Ethikunterricht bietet sich eine Reihe von Möglichkeiten: Diese reichen von der Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen, die das Moment einer tugendhaften Disposition zum ethisch guten Handeln besonders hervorheben, und der Thematisierung moralischer Gefühle und Einstellungen in ihrer Bedeutung für die Ausbildung personaler und sozialer Identitäten über die Diskussion von konkreten Fallbeispielen aus dem sozialen Umfeld von Schüler/innen oder Studierenden bis hin zum ‚Vorbild‘ einer Lehrkraft, die sich als moralische Person versteht und der es angesichts von Nachfragen gelingt, eine gute Balance zwischen dem Zurückhalten des eigenen Urteils und dem offenen Ausweisen des eigenen Standpunkts in moralischen Streitfragen (inklusive der eigenen Ausgangsvoraussetzungen, Zweifel und Unsicherheiten) zu finden.

Wie didaktische Zugänge dieser Art zeigen, ist der Ethikunterricht an Schulen und Hochschulen keineswegs dazu verurteilt, auf der weitgehend kognitiven Ebene der Schulung ethischer Urteilsfähigkeit zu bleiben. Das Fach Ethik vermag so einen wichtigen Beitrag für die Schulung nicht nur ethischer, sondern auch moralischer Kompetenz zu leisten. Es erweist sich dabei als unverzichtbar für ein Bildungskonzept sozialer Kompetenz, indem es den Blick auf die soziale Verantwortung als die moralische Dimension sozialer Kompetenz lenkt. Es fördert moralisches Handeln durch die Vermittlung eines Reflexions- und Orientierungswissens, das auch die emotionale Komponente moralischen Urteilens sowie die Bedeutung moralischer Grundsätze und Dispositionen berücksichtigt.



## Philosophie am Kröpcke

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

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

Zum letzten Mal im Auftrag des fiph unterwegs und passend zum Motto des vierten Festivals für Philosophie Hannover wollte Eike Bohlken wissen, was in Hannover für gerecht gehalten wird. Auszüge aus den tiefen Antworten lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, DOMINIK HAMMER, GRETA JASSER

## Was ist Gerechtigkeit?



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**LUKAS:** Das ist ein sehr dehnbare Begriff, würde ich sagen. Die meisten Menschen denken heutzutage, dass sie ihre eigenen Herren sind und somit auch ihre eigene Gerechtigkeit für sich empfinden.

**Fiph:** Kann das jeder für sich bestimmen?

**LUKAS:** Bis zu einem gewissen Grad würde ich sagen: ja. Es gibt halt eine generelle Gerechtigkeit, ich sag' mal die Grundgerechtigkeit, und die ist halt festgelegt worden; ich sag' mal durch die Bibel oder generell durch den Glauben. Über diese Gerechtigkeit sollte sich kein Mensch stellen. Denn der einzig wahre Richter ist in meinen Augen der liebe Herr.

**Fiph:** Sie würden sagen, es kann keine säkulare, keine

weltliche Gerechtigkeit geben?

**LUKAS:** (überlegt) Es könnte sie geben ..., aber sie wäre nicht auf diesem Stand. Ich denke, dass Gott uns diese Gerechtigkeit als Leitpfad gegeben hat, und ich denke, er hat das schon so gemacht, dass man das jetzt nicht einfach noch mal umwerfen oder überschreiben könnte.



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**MELANIE:** Gerecht ist, dass Menschen gerecht behandelt werden, dass alle die gleichen Rechte haben und nicht irgendwer bevorzugt wird. Ungerecht wäre z.B. Rassismus.

**Fiph:** Würden Sie eine gerechte Verteilung von Gütern für wichtig halten?

**MELANIE:** Doch, eigentlich ist das auch wichtig, aber ... (lacht und bricht ab)



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**ZORAN:** Etwas, das jeder nutzen kann ... und das nicht von den Reichen gesteuert wird.

**Fiph:** Meinen Sie, dass Reiche keine Vorrechte haben sollen?

**ZORAN:** Ich meine soziale Gerechtigkeit. Dass jeder Ressourcengerechtigkeit hat und jeder seinen gerechten Anteil bekommt.

**Fiph:** An allen Ressourcen oder nur an bestimmten Grundgütern?

**ZORAN:** Es kann auch um die Menschenrechte gehen, also um Ressourcen wie Grundrechte.

**Fiph:** Würden Sie sagen, dass auch Eigentum gerecht verteilt sein muss?

**ZORAN:** Ich bin sozial ein bisschen linksorientiert. Ich bin zum Teil gegen Privatei-

gentum. Jeder soll etwas Gleiches haben. Die Reichen sollen nicht weniger Steuern zahlen und keine Sonderrechte haben. Das meine ich.



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**GREGOR:** Die absolute Gerechtigkeit kann es nicht geben. Im Grunde ist jeder ungerecht, mag er es wahrhaben oder nicht. Die Frage nach Gerechtigkeit – wenn ich schon mal auf Philosophie zu sprechen komme, dann sage ich Ihnen: – diese Frage hat schon ein Platon zu beantworten versucht. Man versucht irgendwie im Bereich der Juristerei, möglichst gerecht zu agieren. Die BRD bezeichnet sich ja auch als Rechtsstaat. Das hat ja nichts mit der rechten Richtung, sondern mit Gerechtigkeit zu tun. Aber

wenn man einem Prozess beiwohnt, erlebt man immer wieder, dass einige mit Grummeln nach Hause gehen. Ganz nach dem Motto: Gerecht kann das nicht sein.

**Fiph:** Woran liegt das? Sind die Menschen zu dumm für Gerechtigkeit?

**GREGOR:** Vielleicht zu dumm – das kann schon sein. Vielleicht auch zu egoistisch.

**Fiph:** Gibt es Gerechtigkeit nur im Recht, nur mit juristischen Normen?

**GREGOR:** Da müsste man erst einmal definieren, was juristische Normen sind. Ob die Gesetzbücher gerecht sind, darüber streiten sich wieder ganz andere.

**Fiph:** Ich hatte jetzt z.B. an Kinder gedacht, die sich um Kuchenstücke streiten.

**GREGOR:** Bei Kindern ist das etwas Anderes. Ich bin nicht derjenige, der sich sagt: Ach, was habt Ihr für Sorgen, Ihr solltet mal meine Sorgen kennenlernen. Aber die einen sagen: „Der ist schon groß, der braucht mehr.“ Die anderen sagen: „Der ist so klein, der muss noch wachsen.“ Wie will man da sagen, was gerecht ist?



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**DAVID:** Gerecht ist, wenn jeder in seinem eigenen Umfeld nicht von Anderen belästigt werden muss, um miteinander leben zu können.

**Fiph:** Da muss ich erst einmal drüber nachdenken.

**DAVID:** Ich meine, Frieden, ein gesetzgebender Frieden, ist gerecht, in dem Sinne, dass ich überhaupt in die Lage komme, das zu machen, was ich machen möchte. Es geht um einen Grundrahmen, auf den wir uns alle einigen müssen, insofern muss man sich immer einschränken. Ich glaube, gerecht ist man, wenn man in der Lage ist, das zu erkennen.



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**PAUL:** Gerecht ist es, auf die Bedürfnisse jedermanns einzugehen.

**Fiph:** Meinen Sie Grundbedürfnisse?

**PAUL:** Dann muss man so verhandeln, dass man zu einem Ergebnis kommt, das für alle Seiten befriedigend ist.

**Fiph:** Sie würden also sagen, Gerechtigkeit ist Verhandlungssache?

**PAUL:** Ja, eigentlich schon.



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**HANS:** Das ist subjektiv, ob man etwas gerecht findet oder auch nicht – das hat nichts mit dem Gesetz zu tun.

**Fiph:** Gibt es nicht gerechte und ungerechte Gesetze?

**BIRGIT:** Gesetze eigentlich

nicht – es kommt auf die Auslegung an. Die Rechtsanwältin, die sprechen ja nicht unbedingt Gerechtigkeit, sondern es geht darum: Wer hat am besten Recht?

**Fiph:** Von einem Richter würde man aber doch schon erwarten, dass er einen gerechten Spruch tut.

**BIRGIT:** Der legt die Gesetze auch aus.

**HANS:** Er hat einen gewissen Spielraum und dabei sollte er Gerechtigkeit walten lassen.

**BIRGIT:** Das sollte er! Und das ist natürlich in den Staaten sehr verschieden. Es gibt christliche und muslimische Traditionen. Absolute Gerechtigkeit gibt es nicht.

**Fiph:** Es gibt also keine universellen Gerechtigkeitsnormen?

**BIRGIT:** Nein, die gibt es nicht.

**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**ÄLTERE FRAU:** (schimpft) O hören Sie mir damit auf! Gerechtigkeit gibt es nicht! Vor Gericht gibt es keine Gerechtigkeit, das habe ich schon erfahren!



**Fiph:** Was ist Gerechtigkeit?

**MICHAEL:** Mir fällt jetzt keine gute Antwort dazu ein.

**Fiph:** Wäre es einfacher zu sagen, was ungerecht ist?

**MICHAEL:** Vieles ist ungerecht. Ich weiß nicht ... Wenn Menschen mehr Geld haben und andere weniger.

**Fiph:** Sollten alle Menschen gleich viel Geld haben?

**MICHAEL:** Ja, aber sie sollten auch das Gleiche dafür machen.

**Fiph:** Noch eine andere Frage: Was ist Philosophie?

**MICHAEL:** Nachdenken. Über Vieles und viel nachdenken.

**TINA:** Über den tieferen Sinn nachdenken. Nicht so oberflächlich, sondern eher im tieferen Sinne.

**MICHAEL:** Über Dinge nachdenken, worüber die Anderen nicht nachdenken würden.

**Fiph:** Haben Sie ein Beispiel?

**MICHAEL:** Ja, zum Beispiel, was der Sinn des Lebens ist. Das sind so Fragen, die man sich nicht wirklich stellt. Also ich stelle sie mir nicht immer wieder.

**Fiph:** Vielen Dank!

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

## Ausschreibung von 2 Fellowships

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover vergibt zwei Fellowships für einen Forschungsaufenthalt vom 01. Oktober 2014 bis zum 31. Juli 2015.

Nachwuchswissenschaftler/innen, die im Fach Philosophie oder einem geistes- bzw. sozialwissenschaftlichen Fach über ethisch relevante Themen promovieren oder sich habilitieren, erhalten die Möglichkeit, ihrem Forschungsvorhaben in einem kreativen, interdisziplinären und internationalen Umfeld nachzugehen.

### Bewerbungsvoraussetzungen:

Abgeschlossenes Studium oder Promotion  
Arbeit an einem Promotions- oder Habilitationsprojekt

### Wir bieten:

- ein Stipendium in Höhe von EUR 1.500,- monatlich für die Dauer von 10 Monaten
- ein eigenes Arbeitszimmer im Forschungsinstitut
- Unterstützung bei der Beschaffung von Literatur durch eine wiss. Hilfskraft
- kompetente persönliche und projektbezogene wissenschaftliche Beratung und Begleitung

Für nähere Informationen zum Fellowship wenden Sie sich bitte an Frau Hauk (Tel. 0511/1 64 09 10, E-Mail: hauk@fiph.de).

**Bewerbungsunterlagen** (inkl. Lebenslauf, Publikationsliste, ein Referenzschreiben, Beschreibung des Forschungsvorhabens [5–10 Seiten]) in deutscher oder englischer Sprache richten Sie bitte bis spätestens **20. Mai 2014** an den Direktor des Forschungsinstituts



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

## 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.



**Sekretariat**  
Sigrid Wittkamp

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

**Prof. Dr. Ulrich Hemel**,  
Universität Regensburg, Vorsitzender  
der Geschäftsleitung „Strategie und Wert  
Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,  
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“,  
Laichingen, Jena, Berlin  
(1. Vorsitzender)  
**Generalvikar Dr. Werner Schreer**,  
Hildesheim (2. Vorsitzender)  
**Prof. Dr. 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 Mediengesellschaft mbH  
**Druck**  
Leinebergland Druck GmbH & Co. KG  
**Auflage**  
5.000  
**Erscheinungsweise**  
halbjährlich