

Inhalt

- 1 *Schwerpunktthema:*
Metaethik
Wozu Metaethik?
- 5 *Philosophisches Interview*
- 6 *Schwerpunktthema:*
Metaethik
Gibt es moralische Tatsachen?
- 8 *fiph Ausblick*
- 10 *fiph Terminübersicht*
- 14 *pro & contra*
- 16 *fiph Rückblick*
- 20 *Drells Buchempfehlung*
- 22 *Schwerpunktthema:*
Metaethik
Was lässt uns moralisch handeln?
Zur Debatte zwischen Internalisten
und Externalisten
- 24 *Philosophie heute*
Schelling über die Liebe zum Bösen
- 26 *Philosophie am Kröpcke*
Gibt es einen Sinn des Lebens?

Schwerpunktthema: Metaethik

Wozu Metaethik?

Die Frage nach dem Wozu einer philosophischen Disziplin ist nicht einfach zu beantworten. Dies gilt auch für die Metaethik. Einen Zugang zur Frage nach ihren Zielen und Zwecken gewinnt man darüber, dass es Philosophie generell um Verstehen geht. Was versucht die Metaethik zu verstehen? Welche Fragen möchte diese Disziplin mit Hilfe philosophischer Methoden beantworten? Im Folgenden werde ich (1.) zunächst umrisshaft skizzieren, was überhaupt Metaethik ist, um (2.) dann vier metaethische Arbeitsgebiete voneinander abzugrenzen und deren jeweilige Hauptfragen zumindest ansatzweise zu benennen. Schließlich werde ich (3.) kurz darauf eingehen, inwiefern die Metaethik neben ihrer eigentlichen Aufgabe, die in der Beantwortung dieser Fragen liegt, auch als Hilfsdisziplin für andere wissenschaftliche Untersuchungen dienen kann.

Eine übliche, aber meines Erachtens unzureichende Antwort auf die Frage, was Metaethik ist, besteht darin, dass es sich bei ihr um eine Disziplin handelt, die Vorfragen der Ethik klärt. Diese Antwort ist schon deshalb unzureichend, weil es beiden Disziplinen um die Ausarbeitung eigenständiger Theorien geht. Um *Ethik* und *Metaethik* genauer voneinander abzugrenzen, ist es nützlich, einen Blick auf die Aussagen zu werfen, die im Zentrum der beiden Theorieformen stehen:

1.) Im Zentrum *ethischer Theorien* stehen Aussagen eines besonderen Typs. Normative Ethiken formulieren und rechtfertigen normative (d. h. evaluative oder deontische) Aussagen mit einem hohen Allgemeinheitsgrad. Beispielsweise gibt eine personale Ethik Antworten auf die Frage, wie Individuen handeln sollen, Theorien des guten Lebens sagen, worin menschliches Wohlergehen besteht, und politische Ethiken formulieren normative Grundsätze für politische Institutionen.

In *metaethischen Theorien* finden sich keine solchen normativen



Nico Scarano vertritt seit 2009 den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg.

➤ 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!



Wir freuen uns sehr, Ihnen heute bekannt geben zu dürfen, dass der Philosoph Avishai Margalit für sein Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ (Suhrkamp Verlag, Berlin 2011) den diesjährigen Philosophischen Buchpreis erhalten wird. Das Thema der Ausschreibung lautete „Gewalt: Entstehung – Reaktion – Überwindung“. Erneut wurden Bücher von ausgewählten Buchverlagen mit einem philosophischen Programm nominiert. Die Verleihung des Preises durch den Vorstand des **fiph** findet am 28. September 2012 in der Dombibliothek Hildesheim statt.



Seit September 2011 ist das **fiph** offizieller Kooperationspartner der „Weißen Runde“, einem multimedialen Talkformat, in dem der Journalist Matthias Horndasch Gespräche mit Prominenten und Jugendlichen über Themen wie Demokratie, Gewalt und Extremismusprävention führt. Im letzten Halbjahr wurden drei Gespräche aufgezeichnet, die auch auf unserer Homepage zu sehen sind. Dazu wurde eine neue Rubrik „Videoreihe“ eingerichtet. Das jeweils neueste Video wird auf der Startseite präsentiert.

Auch im letzten Halbjahr befassten wir uns wieder mit dem Thema Kernenergie. Jürgen Manemann begleitete den Bischof von Hildesheim, Norbert Trelle, mit einer Delegation in das Atommülllager Asse. Nach einer Besichtigung der Anlage wurde mit dem Präsidenten des Bundesamtes für Strahlenschutz, Wolfram König, unter anderem die Frage diskutiert, welche Bedeutung dem Begriff des Gemeinwohls im Blick auf die notwendige Konsensbildung verschiedener Entscheidungsträger mit ihren jeweiligen Interessen zukommt. König betonte die Bedeutung solcher philosophischer Debatten für die Suche nach einer Problemlösung vor Ort.

Das Kolloquium Junge Religionsphilosophie widmete sich in diesem Jahr dem Thema „Das Böse. Perspektiven nach Kant“ und wurde erstmalig in Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie durchgeführt. Thomas Schmidt, Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt, hat die Gesellschaft als Vorstandsmitglied vertreten. Einblick in das Thema des Bösen und die Hauptansätze zu seiner Erklärung liefert der Artikel von Henning Tegtmeier zur „Liebe des Bösen

nach Schelling“ auf S. 24/25. Das Thema bestimmt auch die Pro-und-Contra-Frage: „Kann die Moralphilosophie auf die Kategorie des Bösen verzichten?“

Als Schwerpunktthema dieses Heftes greifen wir ein Themenfeld auf, das fundamentale Bedeutung für die Klärung ethischer Probleme besitzt: die Metaethik. Der Startartikel von Nico Scarano führt in die Ziele und Fragestellungen dieser philosophischen Disziplin ein. Christoph Halbig geht der Frage nach, ob es moralische Tatsachen gibt bzw. was mit der Behauptung der Existenz moralischer Tatsachen gemeint ist; und Sabine Döring und Peter Königs loten aus, was sich zwischen internalistischen und externalistischen Ansätzen über die (Beweg-) Gründe zu moralischem Handeln ausmachen lässt.

Nach über einem Jahrzehnt der Mitarbeit im Vorstand der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“ verlassen Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn und Prof. Dr. Hans Joas den Vorstand. Beide haben das Institut nicht nur mit großem Engagement, sondern auch mit ihrer fachlichen Kompetenz und Kreativität maßgeblich unterstützt. Dafür sind ihnen sowohl der Vorstand als auch die Mitarbeiter/innen des **fiph** sehr dankbar. Dass ihre Arbeiten auch weiterhin für das **fiph** von großer Bedeutung sein werden, zeigt ein Blick in ihre jüngsten Veröffentlichungen:



Hans Joas
Die Sakralität der Person.
Eine neue Genealogie
der Menschenrechte
Berlin 2011



Hans-Joachim Höhn
Gott – Offenbarung –
Heilswege: Fundamental-
theologie
Würzburg 2011

Es grüßen Sie herzlich

EIKE BOHLKEN/ JÜRGEN MANEMANN

► Fortsetzung von S. 1

Aussagen. Metaethiken geht es um die Formulierung und Rechtfertigung von Aussagen eines anderen Typs. Die zentralen Aussagen der Metaethik sind Aussagen höherer Ordnung: Es sind Aussagen *über* normative Urteile, beispielsweise Aussagen über solche Prinzipien, wie sie von ethischen Theorien formuliert werden.

Nun sind aber nicht alle Aussagen über ethische oder moralische Urteile metaethische Aussagen. Ein Blick auf folgende Beispielsätze macht dies deutlich:

- (I) „Foltern ist unter allen Umständen verwerflich.“
- (II) „Der Satz ‚Foltern ist unter allen Umständen verwerflich‘ besteht aus 40 Buchstaben.“
- (III) „Der Satz ‚Foltern ist unter allen Umständen verwerflich‘ bringt keine deskriptive, sondern eine normative Aussage zum Ausdruck.“

Nur in Satz (III) kommt eine metaethische Erkenntnis zum Ausdruck.

Welche Aussagen zweiter Ordnung gehören zur Metaethik, welche nicht? Die Metaethik fällt selbst keine ethischen bzw. moralischen Urteile, sondern macht Aussagen und formuliert Hypothesen über diese. Ihr geht es zunächst einmal darum, was überhaupt ethische bzw. moralische Urteile sind – oder noch allgemeiner: was normative Aussagen von deskriptiven Aussagen unterscheidet. Sie richtet sich nicht auf die Inhalte solcher Urteile, sondern analysiert deren formale Aspekte. Insofern reiht sich die Metaethik in andere philosophische Disziplinen ein, die ganz ähnliche Fragen zu anderen Urteilsarten zu beantworten versuchen. Was z. B. sind „mathematische Urteile“, was sind „modale Urteile“, was sind „ästhetische Urteile“ etc.?

2.) Auch in ihren Untersuchungsmethoden und -gebieten steht die Metaethik nicht isoliert da. In ihr finden dieselben Instrumentarien Anwendung wie in anderen Bereichen philosophischer Analyse. Demnach lassen sich vier metaethische Untersuchungsgebiete voneinander unterscheiden. In jedem dieser Gebiete geht es um spezifische, nicht aufeinander reduzierbare, jedoch miteinander zusammenhängende Fragestellungen:

(a) Zunächst gehören zur Metaethik *sprachphilosophische* Fragen. Hier stehen sich zwei Erklärungsansätze gegenüber. Beide werden heute in unterschiedlichen Versionen vertreten. Der eine Ansatz betont die Gemeinsamkeiten von normativen und deskriptiven Aussagen und tritt oft in Form einer *wahrheitsfunktionalen Semantik* auf. Zumindest oberflächlich betrachtet weisen normative und deskriptive Äußerungen dieselbe Form auf. Zum Beispiel treten moralische Äußerungen als prädikative Aussagen auf, in denen bestimmten Gegenständen ein moralisches Prädikat zu- oder abgesprochen wird. Wir reden beispielsweise davon, dass bestimmte Handlungen „moralisch gut“, andere „moralisch schlecht“ sind.

Die wahrheitsfunktionale Analyse setzt allerdings voraus, dass normative Urteile wie deskriptive Urteile entweder wahr oder falsch sind. Der zweite Ansatz weist diese Annahme zurück. Er wird oft in Form einer *handlungstheoretischen Semantik* vertreten. Die Grundidee lässt sich auf eine einfache Formel bringen: Wenn der Beitrag moralischer Ausdrücke zur Bedeutung eines Satzes nicht als ein Beitrag zu dessen Wahrheitsbedingungen verstanden werden kann, muss er als ein Beitrag zu dessen sprachpragmatischer Funktion aufgefasst werden. Mit der Äußerung eines normativen Satzes, so die Annahme, machen wir keine Aussage, die wahr oder falsch sein kann.

Vielmehr führen wir mit der Äußerung solcher Sätze eine ganz andere Art von Sprechhandlung aus. Je nach Theorie steht dabei jeweils eine etwas andere sprachpragmatische Funktion im Mittelpunkt. So wird beispielsweise im „Expressivismus“ die Hauptfunktion normativer Äußerungen im Zum-Ausdruck-Bringen, der *Expression*, einer Einstellung gesehen. Demgegenüber steht im „Präskriptivismus“ eher der *vorschreibende* Aspekt unserer moralischen Sprache im Vordergrund.

Lassen sich normative Äußerungen vollständig wahrheitsfunktional analysieren, oder können sie nur über eine handlungstheoretisch ansetzende Theorie der Bedeutung erfasst werden? Die Antwort ist nicht nur von sprachphilosophischem Interesse. Sie hat auch ganz entscheidende Konsequenzen für die anderen Bereiche der Metaethik. Es ist nicht unerheblich, ob normative Urteile wahr oder falsch sein können. Je nachdem, wie man diese Frage beantwortet, kommt man beispielsweise zu einer ganz anderen Auffassung darüber, was es heißt, ein normatives Urteil zu begründen.

(b) Die Metaethik kann auch als derjenige Bereich der Philosophie charakterisiert werden, der sich dem Gegenstand der praktischen Philosophie aus der Perspektive der theoretischen Philosophie nähert. Untersuchungen der theoretischen Philosophie beschränken sich jedoch nicht auf sprachphilosophische Themen. Heute stehen vor allem Fragen aus dem Bereich der *Philosophie des Geistes* im Zentrum des metaethischen Interesses. Welche Art von mentalem Zustand bringen wir mittels normativer Äußerungen zum Ausdruck? Was sind überhaupt Wertungen? Was sind moralische Gefühle? Und wie ist der Zusammenhang zwischen unseren Wertungen und unseren Handlungen zu verstehen?

Fragen der Handlungsmotivation werden vor allem im Zusammenhang mit moralischen Urteilen bzw. moralischen Überzeugungen diskutiert. Geht man von den Grundlagen der klassischen Handlungstheorie aus, dann sind Glaubensannahmen, etwa Annahmen über Zweck-Mittel-Beziehungen, zwar notwendig für das Zustandekommen einer Handlung. Hinreichend sind sie jedoch nicht. Damit es zur Ausführung einer Handlung kommen kann, muss auch ein entsprechendes Motiv vorliegen. Werden moralische Überzeugungen als Glaubenszustände analysiert, dann bräuhete es, damit es zur Ausführung einer entsprechenden Handlung kommt, zusätzlich zur Überzeugung – beispielsweise dass gegebene Versprechen zu halten sind – noch eine spezielle Motivation, um die als moralisch richtig angesehene Handlung auch tatsächlich auszuführen. Die Motivation für moralisches Handeln würde also nicht *intern*, durch die moralische Überzeugung selbst, sondern *extern*, etwa durch einen davon unabhängigen Wunsch geleistet. In der metaethischen und handlungstheoretischen Literatur wird eine solche Position deshalb auch als „*Externalismus*“ bezeichnet. Diesem steht der sogenannte „*Internalismus*“ gegenüber, welcher annimmt, moralischen Überzeugungen käme intern, also von sich aus, motivierende Kraft zu. Was also sind moralische Überzeugungen? Meinungen über die Beschaffenheit der Welt oder handlungswirksame Motive? Oder muss etwa die traditionelle Handlungstheorie aufgegeben werden? Dies ist nur eine der zahlreichen Fragen, die die Metaethik im Bereich der Philosophie des Geistes zu klären hat (vgl. dazu auch den Beitrag von Sabine Döring und Peter Königs auf S. 22/23 in diesem Heft).

(c) Unter einem normativen Urteil lässt sich zweierlei verstehen. Zum einen kann damit eine sprachliche Äußerung gemeint sein, zum anderen eine dadurch zum Ausdruck gebrachte normative Überzeugung. Sowohl bei den Äußerungen als auch bei den mentalen Zustän-

den stellt sich die Geltungsfrage: Können normative Urteile in einem strikten Sinn wahr oder falsch sein? Wenn man annimmt, die Wahrheit von Überzeugungen oder Aussagen hängt von der Beschaffenheit der Welt ab, kann man normativen Urteilen nur dann einen Wahrheitswert zuerkennen, wenn man davon ausgeht, dass es normative Tatsachen gibt. Ein normatives Prädikat (etwa: „x ist moralisch gut“) lässt sich einem Gegenstand (zum Beispiel einer bestimmten Handlung) nur dann mit Wahrheit zuschreiben, wenn der Gegenstand die entsprechende normative Eigenschaft aufweist. Und das heißt, dass auch die entsprechende Tatsache existiert. Andernfalls wäre das Urteil falsch. Mit der Annahme, normativen Urteilen könnten Wahrheitswerte zukommen, verpflichtet man sich also auch auf die Existenz normativer Tatsachen. Verneint man hingegen, dass es normative Tatsachen gibt, so kann auch nicht mehr im strikten Sinn von der möglichen Wahrheit oder Falschheit der entsprechenden Urteile gesprochen werden. Will man dennoch, wofür es gute Gründe gibt, an der Idee der Geltung normativer Urteile festhalten, muss deren Möglichkeit auf andere Weise erklärt werden.

Die Frage nach der Geltung der Urteile führt also auf direktem Weg zu der *ontologischen Debatte* um den Status normativer Eigenschaften und um die Existenz normativer Tatsachen. In Bezug auf moralische Urteile wird die Debatte seit dem Ende der 1970er Jahre unter den Titeln „moralischer Realismus“ versus „moralischer Antirealismus“ intensiv geführt. Vertritt man einen moralischen Realismus, legt man sich damit nicht nur auf die Existenz moralischer Tatsachen fest, man muss auch klären, welcher ontologische Status moralischen Eigenschaften zukommt. Sind es subjektunabhängige Eigenschaften? Oder sind es subjektabhängige Eigenschaften, die durch unser moralisches Urteilsvermögen mitkonstituiert werden? Und wie wäre dies genauer zu verstehen? (Zum moralischen Realismus vgl. auch den Beitrag von Christoph Halbig auf S. 6/7.)

(d) Die Frage nach der Geltung normativer Urteile hat nicht nur sprachphilosophische und ontologische Implikationen. Zur Metaethik gehören auch *epistemologische Fragen*. Dass normative Urteile eine Geltungsdimension besitzen, zeigt sich daran, dass wir uns in Bezug auf sie sinnvoll streiten können. Es besteht die Möglichkeit, solche Urteile einer rationalen Kritik zu unterziehen bzw. sie gegen solche Kritik zu verteidigen. Wir gehen davon aus, dass wir uns bezüglich normativer Fragen irren können und dass es in diesem Bereich so etwas wie „richtige Antworten“ gibt. Diese Annahme ist erklärungsbedürftig.

Was heißt es, von normativen Urteilen zu sagen, sie seien gerechtfertigt? Kann es so etwas wie normatives Wissen geben? Und was wären die Kriterien für das Vorliegen eines solchen Wissens? Wer von vornherein annimmt, dass nur solche Urteile sich rechtfertigen lassen, die wahr oder falsch sein können, macht es sich zu einfach. Dass sich die Logik normativer Argumentationen auf einer antirealistischen Grundlage erklären lässt, ist nicht von vornherein auszuschließen. Dennoch muss auch der Antirealismus zeigen können, was es heißt, normative Urteile zu rechtfertigen. Ein meines Erachtens gangbarer Weg besteht zum Beispiel darin, die Geltung normativer Urteile auf die Vernünftigkeit der Handlungsorientierung zurückzuführen, die diese Urteile leisten.

Es gibt noch weitere epistemologische Fragen in der Metaethik. Eine davon betrifft die Rolle von moralischen Intuitionen für ethische Argumentationen. Können wir hinter unsere eigenen Intuitionen zurückgehen? Auf was könnten wir uns dann noch berufen? Aber warum sollten unsere Intuitionen überhaupt eine begründende Kraft

haben? Auch ist umstritten, inwieweit eine antirealistische Metaethik relativistische Konsequenzen mit sich bringt.

3.) Die Metaethik bewegt sich also in vier voneinander unterscheidbaren Teilgebieten: der Sprachphilosophie, der Philosophie des Geistes, der Ontologie und der Epistemologie. Alle vier Bereiche zeichnen sich durch eigenständige Fragestellungen und eigene Untersuchungsmethoden aus, sind also nicht aufeinander reduzierbar. Dennoch gibt es vielfältige Zusammenhänge, und Festlegungen auf einem Gebiet ziehen unweigerlich Konsequenzen für die anderen nach sich. Will man klären, was überhaupt unter normativen Urteilen zu verstehen ist, müssen zu allen vier Teilbereichen angemessene und miteinander kompatible Antworten gefunden werden. Die Ansprüche, die eine umfassende metaethische Theorie erfüllen muss, sind erheblich: Nicht nur müssen die Antworten zu den vier metaethischen Bereichen kohärent sein; sie sollten auch dem neuesten Stand der Forschung innerhalb der theoretischen Philosophie und der philosophischen Handlungstheorie entsprechen.

Der Zweck der Disziplin Metaethik besteht meines Erachtens in der Ausarbeitung solcher umfassenden und erklärungsächtigen metaethischen Theorien. Es geht ihr in erster Linie darum, das Phänomen Normativität zu verstehen.

Selbstverständlich kann sie auch als *Hilfswissenschaft* für andere wissenschaftliche Disziplinen dienen. Beispielsweise ist die Ethik darauf angewiesen, zu verstehen, wie moralische Urteile begründet werden können. Und auch zu empirischen Disziplinen, die sich mit Normativität befassen, wie Rechtswissenschaft, Moralpsychologie oder Moralsociologie, gibt es vielfältige Bezüge. Dennoch sollte man die Metaethik nicht auf solche externen Zwecke festlegen. Neben ihren unterstützenden Funktionen für andere Disziplinen kommt den metaethischen Analysen auch ein eigenständiger Wert zu. Wenn wir verstehen wollen, was überhaupt Normativität, was Moral, was Rationalität ist, wenn wir wissen wollen, worin die Wurzeln einer der grundlegenden Eigenschaften des Menschen, seiner Fähigkeit, normative Überzeugungen auszubilden und an ihnen sein Handeln zu orientieren, zu suchen sind, dann kann auf eine umfassende Behandlung aller vier Teilbereiche der Metaethik nicht verzichtet werden.

weiter denken
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Suche: [Veranstaltungen](#) [Themen und Positionen](#) [Veröffentlichungen](#) [Personen](#) [Das Institut](#)

Das letzte fiph-Journal (Herbst 2011) steht als pdf zum Download bereit.
Einen Überblick über unsere letzten Veranstaltungen bietet die fiph-Terminübersicht Herbst/Winter 2011/12.

FIPH verleiht Philosophischen Buchpreis an Avshalom Margalit

Sind wir noch zu retten? - Vor den Herausforderungen des Klimawandels
Matthias Hornbach im Gespräch mit Prof. Dr. Felix Ebhardt (apl. Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie / Universität Rostock, Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik / Leipzig)

Kontakt
Presseinfo
Impressum
Startseite

WR127

www.fiph.de

Hier finden Sie aktuelle Informationen über unsere Arbeit.
Gehen Sie online, und denken Sie mit uns dort weiter!

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Andrea Marlen Esser

ist Professorin für Systematische Philosophie/
Praktische Philosophie
an der Universität
Marburg.

fiph: Sehr geehrte Frau Esser! In den letzten Jahren haben Sie u. a. an dem Forschungsprojekt „Tod und toter Körper. Zur Veränderung des Umgangs mit dem Tod in der gegenwärtigen Gesellschaft“ gearbeitet. Wo lagen die Schwerpunkte Ihres Teilprojekts, und was waren die wichtigsten Erkenntnisse?

„Der Tod“ und der tote menschliche Körper sind in den Medien gegenwärtig ungewöhnlich präsent und scheinen von allen Tabus befreit. Das bedeutet aber nicht, dass der Tod nahestehender Personen und die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit ebenfalls enttabuisiert sind. Daher haben wir herausgearbeitet, wie der Tod in den genuin personalen Darstellungs- und Bewertungsperspektiven thematisiert wird. Oft sind diese im wissenschaftlichen Diskurs als „Betroffenenperspektive“ marginalisiert, und nur die apersonale „Expertenperspektive“ wird als aufgeklärt anerkannt. Wir denken dagegen, dass in allen drei Perspektiven aufgeklärte und unaufgeklärte Positionen auftreten. Entsprechend muss auch die Bestimmung des Todes den anthropologischen, d. h. leiblichen, sozialen sowie emotionalen Bedingungen der personalen menschlichen Existenz Rechnung tragen. Das hat auch Konsequenzen für die ethische und juristische Beurteilung. Zu unserer Freude ist das Projekt von der Volkswagen Stiftung für drei weitere Jahre mit neuem Schwerpunkt verlängert worden.

fiph: Ein durchgängiges Thema Ihrer Veröffentlichungen liegt in der Auseinandersetzung mit der Ästhetik und Moralphilosophie Immanuel Kants. Was macht Kant anschlussfähig für aktuelle Debatten auf diesen Gebieten?

Was die kantische Philosophie anschlussfähig macht, ist vor allem ihre kritische Vorgehensweise – sofern „kritisch“ als prüfende Reflexion der gedanklichen Voraussetzungen von geäußerten Meinungen und Ansprüchen verstanden wird. Diese Methode lässt sich für die und mit den aktuellen Fragen der Philosophie sinnvoll weiterentwickeln. Kant als Rationalist oder als Metaphysiker zu lesen, bedeutet dagegen, diese Möglichkeit zu verschenken, außerdem wird diese Theorie dabei mit jenen Positionen gleichgesetzt, gegen die sich Kants Kritik gerade richtete.

fiph: Im Januar haben Sie das Amt der Geschäftsführerin der Deutschen Gesellschaft für Philosophie übernommen. Wo sehen Sie die wichtigsten Aufgaben der Gesellschaft in den nächsten Jahren?

Eine wichtige Aufgabe der DGPhil scheint mir zu sein, dass sie sich als Dachverband um die Integration der verschiedenen methoden-, epochen- und autorenbezogenen philosophischen Gesellschaften bemüht. Ich fände es dazu wichtig, die sogenannte Klassische Deutsche Philosophie wie auch andere Philosophien der Tradition wieder als Resultate systematischen Philosophierens wahrzunehmen und sie nicht nur als philologisch oder historisch interessant anzusehen.

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

Glücklicherweise treten die verschiedenen Strömungen gegenwärtig wieder in einen produktiveren Austausch. Diese Entwicklung scheint mir die wichtigste Strömung zu sein. Bemerkenswert, aber auch ein wenig befremdend ist, dass dies in Deutschland oft erst auf dem Umweg über die angelsächsische, insbesondere die US-amerikanische Rezeption geschehen kann. Deren Haltung der Offenheit und des kreativen Umgangs sollten wir in der Auseinandersetzung mit unserer Tradition pflegen, statt sie allein durch die Rekonstruktionen z. B. von Hegel durch Danto und Brandom wieder zu Kenntnis zu nehmen.

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

Neben den erwähnten „internen Themen“ ist es wichtig, dass sich die Philosophie auch mit drängenden gesellschaftlichen Fragen befasst. So sollte es trotz der begrüßenswerten Verbreitung der Demokratie auch eine philosophische Demokratiekritik geben, um strukturelle Ungerechtigkeiten und Gefahren dieser Staatsform zu erkennen und abzuwenden. Ohne wirtschaftliche Bedingungen und Einflüsse zu berücksichtigen, kann das freilich nicht gelingen.

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

Ja, ich denke, dass es durchaus einen Fortschritt in der Philosophie gibt – wenn es nämlich gelingt, Irrtümer aufzudecken und falsche Meinungen argumentativ zu widerlegen. Im Unterschied zu anderen Wissenschaften kann das aber durchaus im Rückgriff auf Einsichten und Methoden der Tradition erzielt werden.

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

Im Rahmen des Forschungsprojektes habe ich mich wieder mit Platons „Phaidon“ beschäftigt, da ja auch aktuelle Untersuchungen zum Thema auf diesen Dialog Bezug nehmen. Die subtilen Anspielungen und Argumentationen zu rekonstruieren, den mannigfaltigen Bezügen und den schonungslos aufdeckenden ironischen Bemerkungen nachzugehen, hat mir große Freude gemacht und mich sehr für diese kritische, gleichzeitig aber feinsinnige und undogmatische Art des Philosophierens eingenommen.

Die Fragen stellte Eike Bohlken.

Gibt es moralische Tatsachen?



Christoph Halbig ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Gießen.

Eine Klärung der Frage, ob es moralische Tatsachen gibt, setzt eine Klärung der Frage voraus, worum es sich bei solchen Tatsachen, gäbe es sie denn, überhaupt handeln könnte. Diese Frage ist in der Philosophie in hohem Maße strittig. Ich möchte mich ihr daher nicht über die Vergegenwärtigung philosophischer Positionen, sondern auf dem Wege einer phänomenologischen Verständigung nähern, die versucht, die Eigenart moralischer Tatsachen durch Abgrenzung zu anderen, wenn auch verwandten Arten von Tatsachen zu bestimmen.

Es ist ohne Zweifel eine Tatsache, dass man im deutschen Straßenverkehr verpflichtet ist, die rechte Fahrbahnseite zu benutzen, und es ist eine Tatsache, dass man beim Schach den Turm nicht diagonal bewegen darf. Wie unterscheiden sich solche Tatsachen von der moralischen Tatsache, dass es verwerflich ist, ein Baby zu quälen?

Ein erster Unterschied betrifft den ontologischen Status solcher Tatsachen. Die Tatsache, dass man verpflichtet ist, sich im Straßenverkehr rechts zu halten, ist das Ergebnis einer Vereinbarung, die im Übrigen auch anders hätte ausfallen können. In manchen Ländern herrscht bekanntlich Linksverkehr. Ähnlich steht es mit dem Turm beim Schach – die Regeln, die das Spiel des Schachs ausmachen, verbieten eben, ihn diagonal zu bewegen. Die Reichweite der Geltung beider Normen ist entsprechend eingeschränkt – das Rechtsfahrgebot gilt eben in Deutschland, nicht aber in England, und das Verbot, den Turm diagonal zu bewegen, gilt nur dann, wenn Schach gespielt wird – andere Brettspiele mögen dem Turm eine solche Möglichkeit zugestehen. Und es ist sinnlos, sich mit jemandem zu streiten, der meint, dass man *eigentlich* links fahren müsste. Er hat nicht verstanden, dass es sich eben um eine konventionelle Norm handelt, die bestenfalls mit Blick auf die ihr zugrunde liegenden Nützlichkeitsabwägungen kritisiert werden kann.

Moralische Tatsachen nun zeichnen sich dadurch aus, dass sie in mindestens dreifacher Hinsicht *objektiver* sind als die Tatsachen, die die Normen des Schachspiels und der Straßenverkehrsordnung betreffen: Moralische Tatsachen scheinen erstens ganz unabhängig davon zu bestehen, was irgendjemand über sie denkt: Wenn der Gesetzgeber anordnet, links zu fahren, wird es richtig, links zu fahren. Wenn sich alle Menschen einer Generation darüber einig werden, dass es moralisch zulässig ist, ein Baby zu quälen, bleibt es dennoch moralisch unzulässig, dies zu tun. Wir rechnen also zweitens im Bereich moralischer Tatsachen mit viel weiter reichenden Irrtumsmöglichkeiten als bei konventionellen Tatsachen: Moralreformer und radikale Kritiker haben immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass wir mit unseren moralischen Urteilen ganz falsch liegen könnten – *eigentlich* verhalte es sich ganz anders. In dieser Hinsicht scheinen moralische

Tatsachen eher solchen der Physik zu ähneln als denen der Konvention: Dass sich die Sonne um die Erde dreht, war auch zu einem Zeitpunkt falsch, als alle Menschen es für wahr hielten. Dasselbe mag für die moralische Zulässigkeit der Sklaverei gelten. Und drittens scheint uns die Reichweite des Anspruchs moralischer Normen nicht relativierbar auf eine bestimmte Gruppe: Dass es geboten ist, rechts zu fahren, gilt genau genommen nur relativ auf die Gruppe, für die der autorisierte Gesetzgeber eine solche Norm erlassen hat (also für Autofahrer in Deutschland). Das Urteil, dass es verwerflich ist, ein Baby zu quälen, enthält hingegen zumindest *prima facie* (moralische Relativisten werden hier natürlich Widerspruch einlegen) keine solche Relativierung. Wenn es verwerflich ist, ist es für *jeden* verwerflich, der eine Handlung dieses Typs vollzieht.

Damit ist übergeleitet auf einen *zweiten* zentralen Unterschied, der die Art des normativen Anspruchs betrifft, wie ihn moralische Tatsachen im Gegensatz zu solchen etwa der Straßenverkehrsordnung oder des Schachspiels beinhalten. Ich habe nämlich nur dann einen Grund, den Turm nicht diagonal zu bewegen, wenn ich eben Schach spielen will; und ich habe nur dann einen Grund, rechts zu fahren, wenn ich die Sanktionen des Gesetzgebers vermeiden oder Gefahr von mir und anderen abwenden will. Der normative Anspruch moralischer Tatsachen scheint jedoch ganz unabhängig von solchen mehr oder weniger kontingenten Wünschen zu bestehen: Wer einfach nicht Schach spielen will, mag keinen Grund mehr haben, den Turm nicht diagonal zu bewegen. Im Gegensatz dazu jedoch unterstellen wir, dass auch derjenige, der gerade keine Lust verspürt, sich moralisch zu verhalten, einen guten Grund hat, das Quälen eines Babys zu unterlassen. Moralische Tatsachen sind mithin aus sich heraus normativ; ihr normativer Anspruch ist nicht von unseren Wünschen, Zielen und Projekten abhängig, sondern bildet umgekehrt den Maßstab für diese. Wir *sollten* keine unmoralischen Ziele verfolgen.

Unglücklicherweise führt bereits diese phänomenologische Vergegenwärtigung auf eine strukturelle Spannung, die moralische Tatsachen zu zerreißen droht: Einerseits unterstellen wir, dass es sich bei ihnen um in den drei genannten Hinsichten objektive Tatsachen handelt. Andererseits unterstellen wir gleichermaßen, dass diese Tatsachen uns aus sich heraus gute Gründe zum Handeln geben. Doch wie lässt sich beides vereinbaren? Paradigmatisch objektive Tatsachen wie die, dass die Erde sich um die Sonne dreht, geben uns für sich genommen keinerlei Handlungsgründe. Die Tatsachen aber, die uns paradigmatisch solche Gründe geben, wie etwa die Tatsache, dass ich starken Durst verspüre, sind subjektive Tatsachen.

Eine *erste* Strategie, dieser Problemdiagnose zu begegnen, besteht darin, sie zu akzeptieren und damit zugleich die Ausgangsfrage für beantwortet zu halten: Bei moralischen Tatsachen muss es sich um so *merkwürdige* (*queer* – eine Formulierung des britischen Philosophen John Mackie) Entitäten handeln, dass es sie gar nicht geben kann. Dann muss freilich im Rahmen einer Irrtumstheorie erklärt werden, warum wir alltäglich und kulturübergreifend so hartnäckig dem Irrtum anhängen, dass es solche moralischen Tatsachen eben doch gibt. Möglicherweise erweist sich dieser Irrtum sogar als ein wohltätiger Irrtum: Wir fahren vielleicht gut damit, uns darüber hinwegzutäuschen, dass moralische Gebote ebenso kontingente Produkte von Vereinbarungen oder sogar schlichte Reflexe von Machtverhältnissen sind wie die Gebote der Etikette – der Mythos eines objektiven Anspruchs stützt und verstärkt vielleicht normenkonformes Verhalten und trägt so zum öffentlichen Frieden bei. Aber auch ein wohltätiger Irrtum bleibt ein Irrtum.

Eine *zweite* Strategie besteht hingegen darin, die Prämissen, die auf diese Diagnose geführt haben, ihrerseits in Frage zu stellen. Vielleicht erheben moralische Tatsachen keineswegs aus sich heraus einen normativen Anspruch. Dann ließen sie sich im Rahmen eines Naturalisierungsprojekts vielleicht erfolgreich anderen Tatsachen, wie sie die Naturwissenschaften untersuchen, annähern. Die Gründe, es etwa zu unterlassen, ein Baby zu quälen, müssen dann freilich von anderswoher bezogen werden: Der Grund, es zu unterlassen, ist dann nicht, dass das eben moralisch verwerflich ist, sondern z. B., dass ich den Wunsch verspüre, moralisch richtig zu handeln, oder dass ich gesellschaftlicher Ächtung und Bestrafung entgehen möchte. Was aber, wenn ich keine solchen Wünsche habe? Dann bliebe das Quälen moralisch verwerflich, aber ich hätte *keinen* Grund, es zu unterlassen. Eine solche Möglichkeit zuzulassen bedeutet, einen hohen Preis für die Verteidigung der Objektivität moralischer Tatsachen zu entrichten. Vielleicht bedarf es deshalb einer Korrektur nicht bei der Prämisse des normativen Anspruchs, sondern bei jener der Objektivität. Kantianer etwa weisen die Vorstellung als irrig zurück, dass es objektive moralische Tatsachen als Bestandteil der Wirklichkeit gäbe. Aus ihrer Sicht gibt es lediglich moralische Normen, die in der Tat jedem einen Grund geben, sich nach ihnen zu richten – diese Normen leiten sich aber nicht aus dem Subjekt, für das sie gelten, äußerlichen Tatsachen ab, sondern aus der Struktur praktischer Vernunft überhaupt. Jedes vernünftige Wesen hat demzufolge einen Grund, sich nach moralischen Normen zu richten.

Eine *dritte* Strategie versucht, die Phänomenologie zu retten, jedoch den Vorwurf einer inakzeptablen Merkwürdigkeit abzuweisen: Moralische Tatsachen, die diesen Namen verdienen, sind ihr zufolge tatsächlich gleichermaßen objektiv – sie bestehen unabhängig von unseren Meinungen über sie, und wir können uns radikal über sie täuschen – als auch die Quelle guter Gründe: Selbst ein amoralischer Sadist, dem das Wohl des Babys gleichgültig ist und dem nur an der eigenen Luststeigerung liegt, hat einen Grund, das Quälen des Babys zu unterlassen. Dieser Grund muss übrigens keineswegs, wie etwa Kant meinte, in dem Sinne als eine Art ‚Trumpfkarte‘ funktionieren, dass er bei Konflikten mit anderen Arten von Gründen diese notwendig überwiegen müsste. Vielleicht mag ein starker ästhetischer Grund durchaus schwerer wiegen als ein schwacher moralischer Grund. Solche objektiven,

Gründe gebenden Tatsachen unterscheiden sich nun in der Tat grundlegend von denen der Naturwissenschaften. Merkwürdig werden sie deshalb aber nur demjenigen erscheinen, der den Naturwissenschaften einen Monopolanspruch auf die Wirklichkeit zubilligt: Was sich nicht mit den Methoden der Naturwissenschaften einfangen lässt, kann es dieser Auffassung nach nicht geben. Eine solche These ist jedoch in keiner Weise durch die Naturwissenschaften gedeckt, sondern bildet ihrerseits ein weiteres *philosophisches* und überdies in hohem Maße fragwürdiges Dogma. Auch wer sich sein Wirklichkeitsverständnis nicht durch die Naturwissenschaften diktieren lässt, wird freilich fragen dürfen, ob im Zuge der Verteidigung der Objektivität moralischer Tatsachen nicht ihr Bezug auf den Menschen verloren gegangen ist. Das ist aber keineswegs der Fall: Natürlich sind es Personen, die wir moralisch bewerten, und es sind in der Regel Dinge wie die Absichten, Motive etc. von Personen, die unsere Urteile wahr machen, und wir fällen unsere Urteile in Begriffen, die an unsere Perspektive als Menschen gebunden sind – welche andere hätten wir denn sonst?

Gibt es also moralische Tatsachen? Festzuhalten bleibt erstens, dass diese Frage überhaupt nur dann von Interesse ist, wenn diese Tatsachen in einem nicht trivialen Sinne aufgefasst werden. Diese Bedingung ist erfüllt, wenn sie im Einklang mit unserem moralischen Selbstverständnis in der Tat als objektive Tatsachen, die aus sich heraus gute Gründe geben, verstanden werden. Vielleicht müssen wir zweitens ganz ohne solche Tatsachen auskommen und uns eingestehen, dass die Moral ein Konstrukt kontingenter und geschichtlich wandelbarer Vereinbarungen mit eingeschränkter Reichweite darstellt, oder aber wir müssen moralische Normen in dem verankern, was uns allererst zu rational handelnden Wesen macht. Drittens können moralische Tatsachen jedenfalls nur dann einen Ort in der Wirklichkeit finden, wenn das, was existiert, nicht auf das durch naturwissenschaftliche Methoden Fassbare eingeschränkt wird. Ob moralische Tatsachen freilich auch innerhalb einer reicheren Konzeption der Wirklichkeit einen Platz finden können, ist noch keineswegs ausgemacht. Kein Zweifel besteht indes darin, dass es sich bei moralischen Tatsachen in ihrer Verbindung von objektiver Existenz und dem normativen Anspruch, den sie an Subjekte richten, um Entitäten ganz eigener Art handelt. Mit Blick auf die zentrale Rolle, die moralische Tatsachen für unser Selbstverständnis als Subjekte spielen, wird freilich derjenige, der ihre Existenz in Frage stellt, eine erhebliche Beweislast abzutragen haben. Nicht nur lassen sich, wie hier nur angedeutet werden konnte, viele der Einwände entkräften, die gegen solche Tatsachen aufgrund ihrer vorgeblichen Merkwürdigkeit gerichtet worden sind. Es gilt auch mit Mark Platts daran zu erinnern: „*The world is a queer place.*“

Lesetipp: Christoph Halbig: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt a.M.: Klostermann 2007.

fiph Ausblick

LEKTÜRE - KOLLOQUIUM

Von April bis Anfang Juli führt Dr. Wolfgang Gleixner am fiph montags ein offenes Lektürekolloquium zu dem Buch „Der Ursprung des Kunstwerks“ von Martin Heidegger durch.

Man mag zu Martin Heidegger (1889 – 1976) stehen wie man will, an seinem Denken ist für Philosophierende kaum ein Vorbeikommen. Obwohl er nicht einfach zu lesen ist, hatte Heideggers Denken eine große Ausstrahlung in viele Länder und Disziplinen. „Der Ursprung des Kunstwerks“, dem ein Vortrag von 1936 zugrunde liegt, ist ein wichtiger Text, weil er die Grenzen zwischen dem frühen und dem späten Heidegger markiert, den Übergang vom Phänomenologen aus der „Werkstatt des Meisters Husserl“ zum Dichter-Philosophen, der sich mit prophetischem Gestus als „Seins-Hirte“ versteht und dabei an Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler und Jünger anknüpft. Bei der Lektüre und Diskussion soll vor allem dieser Übergang herausgearbeitet werden.

Termine: 23. und 30. April, 07. und 21. Mai, 04., 11. und 25. Juni, 02. und 09. Juli 2012
11:15-12:45 Uhr

Ort: Vortragsraum des fiph, Gerberstraße 26,
30169 Hannover

Anmeldung: (0511) 1 64 09 10

SYMPOSION

Religion und Migration – zu Ehren von Bischof Norbert Trelle

Am Samstag, den 5. Mai 2012, wird von 14:00-21:00 Uhr in der Dombibliothek Hildesheim ein Symposium zum 70. Geburtstag von Bischof Norbert Trelle stattfinden, das das Verhältnis von Religion und Migration in den Blick nimmt.



Bischof Norbert Trelle, stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Migrationskommission, wird zu seinem 70. Geburtstag mit einem Symposium geehrt.

In aktuellen Debatten zur Migration wird Religion zumeist als Störfaktor einer erfolgreichen Integrationspolitik wahrgenommen. Diese Einschätzung soll kritisch befragt werden: Bietet nicht gerade das kirchlich verfasste Christentum Heimstätten für Fremde? Besitzt nicht ein politisches System, das eine gewisse Durchlässigkeit zwischen Religion und Politik kennt, das etwa auf einer offenen, wohlwollenden Neutralität zwischen Kirche und Staat beruht, mehr Potenziale für Integration als ein strikt laizistisches System? Führen Prozesse der Migration zur Revitalisierung von Religionen? Welchen Stellenwert hat das Thema Migration für das Selbstverständnis von Kirche? Ist Kirche nicht immer in Bewegung? Ist Migration – Ortlosigkeit – nicht das Milieu von Gotteserfahrung? Diese Fragen zeigen, dass die Diskussion über das Verhältnis von Religion und Migration ins Zentrum individueller, sozialer, kirchlicher und politischer Verständigungsdiskurse gehört.

Vorträge halten Regina Polak/Universität Wien („Migration als Gabe und Aufgabe für die Kirche“); Ulrich Pöner/Deutsche Bischofskonferenz („Religion als Heimstätte für Fremde – Integrationsleistungen der Katholischen Kirche“); Ursula Boos-Nünning/Universität Duisburg-Essen („Religiöse Ori-

entierungen bei jungen Menschen mit Migrationshintergrund“); Hans-Joachim Sander/Universität Salzburg („Migration als Ort der Gotteserfahrung“); Karen Joisten/Universität Kassel („Heimat und Heimatlosigkeit. Philosophische Reflexionen“). Die Tagung endet mit einem Abschlussvortrag, den Heribert Prantl (Süddeutsche Zeitung) um 19.30 Uhr halten wird.

Wer an diesem Symposium teilnehmen möchte, melde sich bitte unter „Bischöfliches Generalvikariat, Frau Rosemarie Markert, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim“ an.

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph- Fellows



Auch im Sommersemester präsentieren unsere Fellows Teile ihrer Forschungsprojekte am fiph. Die Vorträge finden jeweils von 18:00-19:30 Uhr statt.

08.05.2012: Dr. Reza Mosayebi: „Die Selbstkontrarität der Menschenrechte“. Menschenrechte lassen sich instrumentalisieren. Sie dienen dann der Legitimierung dessen, was ihnen selbst im höchsten Grade widerstreitet (man denke an militärische Interventionen). Ist dies bloß eine politische Angelegenheit? Oder ist es vielmehr bereits auf die begriffliche Natur der Men-

schenrechte zurückzuführen, dass sie nämlich Rechte sind, die allen Menschen als solchen zustehen? Und wenn das Letztere der Fall ist, besitzen nur die Menschenrechte oder auch andere moralische Forderungen dieses Merkmal, welches ich die Selbstkontrarität nenne? Der Vortrag geht diesen Fragen nach und überprüft, ob die Selbstkontrarität der Menschenrechte auf konzeptioneller Ebene entkräftet werden kann.

15.05.2012: Christian Rößner: „Religion für Erwachsene: Zum Zusammenhang von Moral- und Religionsphilosophie bei Immanuel Kant und Emmanuel Levinas“. Dass „Moral [...] unumgänglich zur Religion“ führt, wurde von Kant zum Auftakt seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ behauptet. Da sie keine andere Offenbarung kennt und anerkennt als jene der Freiheit durch ein Sittengesetz, das als Faktum der Vernunft das Moralsubjekt mit dem Unbedingtheitsanspruch des kategorischen Imperativs konfrontiert, gründet sich diese rein moralische Vernunftreligion auf der Gabe des Gesetzes. Levinas' Rede von einer „Religion für Erwachsene“ (*religion d'adultes*) erlaubt es, die kantische Konzeption in ihrer unauflöselichen Verflechtung von dem, was der Mensch tun soll, und dem, was er hoffen darf, eingehend zu betrachten und mit aktuellen Ansätzen der Phänomenologie in Verbindung zu bringen.

05.06.2012: Liya Yu: „Identitätspolitik und soziale Hirnforschung: ein interdisziplinärer Ansatz“. Ob in der Multikulturalismusedebatte in Westeuropa oder innerhalb des Nationalismusphänomens im gegenwärtigen Russland und China – mit dem Niedergang der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts ist es wieder gängig gewor-

den, Politik durch Identität zu begreifen. Der Vortrag untersucht die Ursachen für das Wiederaufleben von Identitätspolitik und stellt ein interdisziplinäres Modell vor, das anhand von sozialer Hirnforschung und politischer Phänomenologie beschreibt, wann bzw. wieso Identitäten adaptiv-tolerant oder pathologisch-ausgrenzend werden.

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

BUCHPRÄSENTATION

Am Dienstag, den 22. Mai, von 18:00 bis 19:30 Uhr wird fiph-Referent Wolfgang Gleixner sein neues Buch „Bewusstsein und Existenz. Eine phänomenologische Studie“ am Institut präsentieren.

Für Wolfgang Gleixner ist die Phänomenologie nicht nur eine philosophische Methode neben anderen, sondern – unter Einbeziehung psychoanalytischer Elemente – der einzige Weg, auf dem der moderne Mensch zur Klarheit über seine Existenz gelangen kann. „Bewusstsein und Existenz“ verfolgt die Entwicklung des phänomenologischen Denkens als eines „existenziellen Denkens der Moderne“ aus den Krisen und Irrwegen einer immer abstrakter gewordenen transzendentalen Vernunft (siehe auch Neuerscheinung auf S. 18). Gleixners neues Buch bildet die Vorlage für ein mehrjähriges Forschungsprojekt am fiph, in dem es darum geht, die Großstadt als Lebenswelt und Lebensform des modernen Menschen phänomenologisch-systematisch zu erfassen und zu reflektieren.

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

ÖFFENTLICHE VORLESUNG

Grundfragen praktischer Philosophie heute

Vom 23. Mai bis zum 13. Juni 2012 werden Jürgen Manemann und Eike Bohlken mittwochs von 19:30-21:00 Uhr im Vortragsraum des fiph eine Vorlesung zu aktuellen Problemen der praktischen Philosophie halten.

Unsere Zeit ist durch eine Anhäufung von Krisen und Katastrophen geprägt. Die Vorlesung versucht mit Blick auf soziale und ökologische Problemfelder auszuloten, was einzelne Ansätze aus der praktischen Philosophie an Rat und Orientierung für die Sicherung (zwischen-)menschlichen Zusammenlebens bieten.

23.05.2012 Bin ich denn der Hüter meines Bruders? – Feindschaft und Nachbarschaft (Manemann)

30.05.2012 Sind wir noch zu retten? I – Dasein im Zeichen der Katastrophe (Manemann)

06.06.2012 Sind wir noch zu retten? II – Umweltethik und Fortschrittskritik bei Hans Jonas (Bohlken)

13.06.2012 Vom Sein zum Sollen! – Hans Jonas' Begründung einer ontologischen Ethik (Bohlken)

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

Das fiph auf Vortragsreise – eine kleine Auswahl

Dr. Reza Mosayebi

Herausforderungen für eine Begründung der Menschenrechte.
Vorlesungsreihe „Human rights and human wrongs – Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ organisiert von Amnesty International, Studium generale der Universität Tübingen, 24. April 2012

Prof. Dr. Jürgen Manemann

Philosophy of Otherness – Critical Remarks about the Christian-Jewish Dialogue.
Wroxton College/England, 25. Juni 2012

PD Dr. Eike Bohlken

Vom Sein zum Sollen! Hans Jonas' Begründung einer ontologischen Ethik.
Universität Siegen, 05. Juli 2012

Wie Sie uns erreichen

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

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



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

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

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

fiph-Terminübersicht Sommer 2012

12.-15.04.

3. Festival der Philosophie
Hannover: „Wie viel Vernunft
braucht der Mensch?“

Fr 13.04.

Weißer Runde: „Wie viel Vernunft
braucht Werteeziehung?“
Gespräch mit Prof. Dr. Hans Joas
Maestro-Saal, Künstlerhaus,
(14:00 Uhr)

Philosophisches Café mit Jürgen
Manemann
„Kein Denken ohne Engagement“
Literaturetage, Künstlerhaus
(17:30 Uhr)

Philosophisches Cafe mit Dr. Haimo
Schulz Meinen und Schüler/innen
„Der Kult der Vernunft und des Höch-
sten Wesens – eine Vernunftkritik“
Maestro-Saal, Künstlerhaus,
(18:30 Uhr)

Sa 14.04.

Vortrag PD Dr. Eike Bohlken
Das Gewissen – Die Intuition der
Vernunft?
Maestro-Saal, Künstlerhaus
(11:00 Uhr)

Philosophisches Café mit Volker Drell
„Wo die Vernunft aufhört ... und der
Glaube beginnt“
Literaturetage, Künstlerhaus
(14:00 Uhr)

Philosophisches Café mit Mandy
Dröscher-Teille
„Kritik der instrumentellen Vernunft“
Literaturetage, Künstlerhaus
(17:00 Uhr)

Philosophieshow: „Philosophische
Paartherapie jenseits der Klischees –
Arbeit an der Antisymbiose“
Performance von EGG (Ewige
Geistesgröße), Dr. Christian Gefert,
Dr. Heidi Salaverría
Theatermuseum im Schauspielhaus
(19:30 Uhr)

Sa 05.05.

Tagung „Religion und Migration –
zu Ehren von Bischof Norbert Trelle“
Dombibliothek Hildesheim
(14:00-21:00 Uhr)

Di 08.05.

fiph-Fellows I

Vortrag Dr. Reza Mosayebi „Die Selbst-
kontrareität der Menschenrechte“
(18:00 Uhr)

Di 15.05.

fiph-Fellows II

Vortrag Christian Rößner
„Religion für Erwachsene! Zum
Zusammenhang von Moral- und
Religionsphilosophie bei Immanuel
Kant und Emmanuel Levinas“
(18:00 Uhr)

Di 22.05.

Buchpräsentation
Dr. Wolfgang Gleixner
„Bewusstsein und Existenz“
(18:00 Uhr)

Mi 23.05.

Beginn Vorlesung: Grundfragen
praktischer Philosophie heute:
„Bin ich denn der Hüter meines
Bruders? – Feindschaft und
Nachbarschaft“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Mi 30.05.

Vorlesung: Grundfragen praktischer
Philosophie heute: „Sind wir noch
zu retten? I – Dasein im Zeichen der
Katastrophe“ (Manemann)
(19:30 Uhr)

Di 05.06.

fiph-Fellows III

Vortrag Liya Yu: „Identitätspolitik
und soziale Hirnforschung: ein inter-
disziplinärer Ansatz“
(18:00 Uhr)

Mi 06.06.

Vorlesung: Grundfragen praktischer
Philosophie heute: „Sind wir noch
zu retten? II – Umweltethik und
Fortschrittskritik bei Hans Jonas“
(Bohlken)
(19:30 Uhr)

Mi 13.06.

Ende Vorlesung: Grundfragen
praktischer Philosophie heute:
„Vom Sein zum Sollen! – Hans Jonas'
Begründung einer ontologischen
Ethik“ (Bohlken)
(19:30 Uhr)

P O R T R Ä T



Liya Yu

ist Doktorandin der Politischen Philosophie an der Columbia University, New York, und Visiting Fellow am fiph von Mai bis Ende Juni 2012.

In Deutschland als Kind chinesischer Einwanderer aufgewachsen – mein Vater studierte in den achtziger Jahren mit einem Stipendium des Lutherischen Missionswerks in Deutschland, konnte jedoch nach der Tiananmen-Demokratiebewegung 1989 nicht gleich nach China zurückkehren – machte ich mein Abitur an der Deutschen Botschaftsschule in Peking. Mein Studium der Politischen Philosophie und der Vergleichenden Politikwissenschaft schloss ich als Stipendiatin der Studienstiftung des Deutschen Volkes an der University of Cambridge (Christ's College), England, mit einem B.A. im Jahr 2008 ab. In Cambridge gründete ich mit Professor Quentin Skinner die interdisziplinäre „Thinking Society“. Nach meinem Studium arbeitete ich als Forschungsassistentin für Sandra Gidley MP (Liberal Democrats) im Britischen Parlament sowie an der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik in der Redaktion „Internationale Politik“ in Berlin.

Seit 2009 bin ich als Doktorandin der Politischen Philosophie an der Columbia University, New York, und schreibe an einer Arbeit mit dem Titel: „When does identity politics turn pathological? Towards a political phenomenology of social cognitive neuroscience“. Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Thema Identität und versucht, einen politikwissenschaftlichen Erklärungsansatz zwischen subjektiver Erfahrung von Identität und sozialer Hirnforschung zu finden.

Meine Forschungsinteressen sind die *Philosophy of Mind*, Liberalismustheorien, Hobbes, Kant, Rawls und Arendt, Demokratietheorien, Globalisierung sowie China- und Asienpolitik.

An der Columbia University war ich studentische Senatorin im Universitätssenat und Kovorsitzende des dazugehörigen Außenbeziehungsausschusses. In China bin ich zivilgesellschaftlich aktiv und äußere mich im CCTV-Fernsehen sowie in führenden Tageszeitungen zu Erziehungsreformen und Problemen der chinesischen Jugend. Ich bin zudem Kolumnistin der *Guangdong Technologischen Zeitung*. Meine zweite Leidenschaft ist die Literatur. Ich habe in Deutschland, China und den USA Kurzgeschichten und Gedichte in allen drei Sprachen veröffentlicht und arbeite im Moment an einem Radiohörspiel über multikulturelle Identität im Westen.

P O R T R Ä T



Christian Rößner

ist Doktorand an der Universität Augsburg und von April bis Ende Juli 2012 als Stipendiat am fiph.

Dass die Liebe zum Begriff, als die sich Philosophie ihrem Namen nach versteht, gleichwohl um des Begriffslosen willen ist und die höchste Wissenschaft jene, die um die Nichtwissbarkeit des Höchsten weiß, konnte ich von Denkern lernen, welche den Ernst des Wissen-Wollens mit der Redlichkeit der Selbsteinschätzung zu verbinden verstanden und verstehen.

Als Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes studierte ich von 2002 bis 2008 Philosophie, Latinistik und Romanistik (mit dem Schwerpunkt Französisch) an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und, während zweier Auslandssemester,

an der Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Schwerpunkte meiner Studien waren und sind klassische Metaphysik und Moralphilosophie (Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant) sowie die französische Phänomenologie, die ich *en Sorbonne* kennenlernen konnte und der auch meine Magisterarbeit gewidmet war, die das ethische Denken von Emmanuel Levinas behandelte. Seit 2009 arbeite ich unter der Betreuung von Prof. Dr. Christian Schröer (Universität Augsburg) an einer Dissertation zum Primat der praktischen Vernunft bei Kant und Levinas.

Neben einigen kleineren Studien, die u. a. Kants Lehrstück vom Faktum der Vernunft und seine Theorie des radikal Bösen zum Gegenstand haben, konnte ich unlängst eine erweiternde Überarbeitung der Magisterschrift abschließen, welche nun als ein Beitrag „Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas“ erscheinen wird. Aus Levinas' Perspektive den Zusammenhang von Moral- und Religionsphilosophie bei Kant zu beleuchten, ist das aktuelle Anliegen meiner Arbeit an der Dissertation.

PROJEKT

Wann werden politisierte Identitäten pathologisch?

Versuch eines Erklärungsansatzes zwischen politischer Phänomenologie und sozialer Hirnforschung

Ein Projekt von Liya Yu



Mein Projekt setzt sich mit dem gegenwärtigen Phänomen der Identitätspolitik auseinander. Ich versuche anhand eines interdisziplinären Ansatzes zwischen der subjektiven Erfahrung von Identität und sozialer Hirnforschung ein Modell zu erstellen, das erklärt, wieso manche Gruppenidentitäten anderen Identitätsgruppen gegenüber tolerant bleiben, während andere öffentliche Identitäten ausgrenzend und gewalttätig werden. Ich setze mich in meinem Ansatz bewusst von gängigen Erklärungsansätzen zur Identitätspolitik in der Politikwissenschaft ab, wie zum Beispiel der ‚rational choice theory‘ in den Vergleichenden Politikwissenschaften oder der Ideologiekritik (Identität wird dort konzeptuell als eine Ideologie erfasst) in der Politischen Theorie.

Mein Argument ist, dass diese traditionellen Ansätze nicht ausreichend für das Verständnis gegenwärtiger Identitätspolitik sind, da sie die intensiven emotionalen und existenziellen Erfahrungen, die Identität mit sich bringt, ignorieren. Mein interdisziplinäres Modell verbindet einerseits die neurobiologischen Prozesse auf der Gehirnebene, andererseits die subjektiven Erfahrungen, die sich aus der öffentlichen Identifikation mit Identi-

tätsgruppen ergeben. Anhand des unterschiedlichen Kontextes, in dem Identitäten sich ursprünglich formen, und den daraus folgenden kognitiven Einflüssen auf unser Erinnerungs- und Gefühlssystem untersuche ich, wann Identitäten adaptiv-tolerant oder pathologisch-ausgrenzend werden. Ich teste mein Modell anhand von Fallstudien aus der Anthropologie sowie aus der Geschichts- und Politikwissenschaft. Dazu gehören Beispiele wie der Kosovokrieg, Hutu-Flüchtlingsidentitäten in Tansania, anti-kosmopolitische Identitäten im postsowjetischen Odessa und Chinas Erziehungspolitik nach der Reform.

Der normative Hintergrund meines Projektes liegt in der Frage, welches die kognitiven Bedingungen für die Teilhabe an einem rationalen politischen Gemeinwesen sind. In diesem Sinne knüpft mein Projekt an Fragen von Hobbes, Kant und Rawls an. Die Grenzen unseres Gehirns hinsichtlich der kognitiven Fähigkeit, ausschließlich das Universale zu begehren, und das zugleich bestehende Bedürfnis, eine spezifische Identität haben zu wollen, sind eine Herausforderung für den rationalen Staat der Aufklärungsdenkler. Der Versuch, die Beweggründe für Identitätszugehörigkeit zu erforschen, ist ein erster Schritt, sich dieser Herausforderung zu stellen.

LEKTÜREKURS

Öffentlicher Lektürekurs mit Liya Yu (Columbia University, New York)

An drei Terminen im Juni bietet fiph-Fellow Liya Yu einen öffentlichen Lektürekurs zu dem gerade erschienenen Buch „A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith“ von John Rawls an.

John Rawls hat sich nie in Publikationen über seinen religiösen Glauben geäußert; nach seinem Tod wurde jedoch ein Text entdeckt, der darüber Auskunft gibt. „A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith“ ist seine Examensabschlussarbeit an der Princeton University, die er 1942 kurz vor seinem Eintritt in die Armee einreichte. Dieses frühe Schrift-

stück stellt einen tieferreligiösen Rawls dar, der anhand von theologischer Ethik über Gemeinschaft und individuelle Verantwortung nachdenkt. In unserem Lektürekurs wollen wir uns diesem frühen Rawls zuwenden und gleichzeitig mögliche Parallelen zu seinen späteren Werken „A Theory of Justice“ und „Political Liberalism“ ziehen. Was bewegte Rawls dazu, sich nach dem Krieg von der Orthodoxie abzuwenden? Inwiefern beeinflusste Rawls‘ frühe religiöse Weltanschauung seine spätere Auffassung, dass Religion und Politik getrennt werden sollten? Nehmen seine frühen Gedanken über Sünde, Glauben und Gemeinschaft Rawls‘ „Theorie der Gerechtigkeit“ vorweg? Wir werden zudem ein zuvor unveröffentlichtes Statement Rawls‘ heranziehen, „On my Religion“ (1997), welches er an seinem Lebensende verfasste. Kenntnisse von Rawls‘ zentralen Werken sind erwünscht, jedoch nicht unbedingt notwendig für diesen Lektürekurs.

Textgrundlage: John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With „On My Religion“, Harvard University Press 2010.

Termine: Di, 05., 12. und 19. Juni
10:15-11:45 Uhr

Ort: Vortragsraum des fiph,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover
Anmeldung bei Sigrid Wittkamp:
wittkamp@fiph.de

PROJEKT

Ethik als Erste Philosophie? Das Primat der praktischen Vernunft zwischen Immanuel Kant und Emmanuel Levinas

Ein Projekt von Christian Rößner

Einer vergleichenden Auseinandersetzung mit Kant und Levinas scheint auf den ersten Blick das *tertium comparationis* zu fehlen. Denn nimmt man die beiden Philosophen beim Wort, so steht Kants Entdeckung der Autonomie als Selbstgesetzge-



bung der reinen praktischen Vernunft die von Levinas wiederholt mit allem Nachdruck vorgebrachte These entgegen, die Ethik verdanke sich einer ihr wesentlichen Heteronomie, einer fundamentalen Abhängigkeit des moralischen Subjekts von jenem berühmterberechtigten „Anderen“, der oder das alles andere zu sein scheint als ein von der Vernunft in souveräner Selbstgesetzlichkeit hervorgebrachtes „Faktum“.

Ausgehend von einer an der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfeld geschulten Relektüre von Kants praktischer Metaphysik, welche das Faktum der Vernunft als ein paradoxes Datum der Vernunft auszuweisen sucht, lässt sich aber schon bei Kant die Geltung des kategorischen Imperativs auf seine Genesis hin befragen. Diese Rückfrage auf den *status nascendi* der Ethik markiert die Schnittstelle, an der die von Levinas aus dem Anspruch des Anderen entfaltete phänomenologische Genealogie moralischer Subjektivität ihre systematische Relevanz erweist. Insofern in Kants kritischer Metaphysik ein auf theoretisch-ontologischer Ebene „alles zermalmender“ Phänomenalismus durch eine auf praktisch-ethischer Ebene erfolgende Rettung der Noumena aufgehoben wird, lässt sich in dieser gegenstrebigem Dialektik jene für das Denken von Levinas so charakteristische Doppelbewegung aus ontologischer De(kon)struktion und ethischer Rehabilitierung des Subjekts präfiguriert sehen.

Dadurch dass die Dissertation dem primär praktischen Anspruch der Vernunft nachzugehen sucht, soll nicht nur eine latente Familienähnlichkeit zwischen Kant und Levinas aufgedeckt, sondern sollen auch Möglichkeit und Notwendigkeit einer kritischen Selbstaufklärung der Vernunft gegen einen illusionären Idealismus wie gegen einen postmodernen Indifferentismus behauptet werden.

PREISVERLEIHUNG

FIPH verleiht Philosophischen Buchpreis 2012 an Avishai Margalit



Avishai Margalit, Preisträger des Philosophischen Buchpreises 2012 des fiph (Foto: Edna Ullmann-Margalit).

Das Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ (Suhrkamp Verlag, Berlin 2011) des Philosophen Avishai Margalit, Prof. für Philosophie an der Hebrew University/Jerusalem und an der Princeton University/USA, wird mit dem Philosophischen Buchpreis 2012 ausgezeichnet.

Das Thema des diesjährigen Buchpreises lautet „Gewalt: Entstehung – Reaktion – Überwindung“. Nominiert wurden Bücher von ausgewählten Buchverlagen mit einem philosophischen Programm. In seinem Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ entwickelt Avishai Margalit eine Friedenspolitik des Kompromisses. Das außergewöhnliche Buch unterstreicht die Dringlichkeit, die politische Philosophie mit den Fragen politischer Praxis zu konfrontieren. Margalit argumentiert nicht aus distanzierter Position heraus. Er durchwebt und unterbricht seine scharfsinnigen Analysen mit Geschichte und

Geschichten. Dadurch gelingt es ihm, auf eindrucksvolle und überzeugende Weise die Unumgänglichkeit von Kompromissen aufzuweisen, die um des Friedens willen geschlossen werden. Margalit entzaubert ideale Gerechtigkeitstheorien, weiß jedoch, dass derjenige, der dem Kompromiss einen solch fundamentalen Status zuspricht, auch von faulen Kompromissen sprechen muss, die um jeden Preis zu vermeiden sind. Das Buch ist mit ausgeprägtem Problembewusstsein und hoher Selbstreflexivität verfasst und verschweigt nicht den Preis, den die Gerechtigkeit für diese Politik des Friedens zahlen muss. Es ist ein eindringliches Plädoyer für den Kompromiss als fundamentales Element von Politik und gerade angesichts gegenwärtiger Gewaltkonstellationen von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Das fiph vergibt den „Philosophischen Buchpreis“ für die beste Neuerscheinung der letzten drei Jahre zu einem aktuellen Themenbereich der praktischen Philosophie. Mit dem Buchpreis möchten wir die Aufmerksamkeit auf drängende philosophische Gegenwartsfragen lenken und die Bemühungen zu ihrer Beantwortung fördern.

Der Preis wird am 28. September 2012 in der Dombibliothek Hildesheim durch den Vorstandsvorsitzenden der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“, Prof. Dr. Ulrich Hemel, in einer öffentlichen Feier überreicht.

Anmeldung über: [Forschungsinstitut für Philosophie Hannover](http://www.fiph.de)
 Frau Sigrid Wittkamp
 Gerberstr. 26, 30169 Hannover
 Tel. 0511-1640930
 E-Mail: wittkamp@fiph.de

Das fiph in der Lehre

Sommersemester 2012

PD Dr. Eike Bohlken
 Universität Tübingen,
 Philosophisches Seminar:
Seminar „Johannes Volpert: Das ästhetische Bewusstsein. Prinzipienfragen der Ästhetik“

Prof. Dr. Jürgen Manemann
 Rice University,
 Department of Religious Studies:
Vorlesung „Political Theology and Prophetic Pragmatism“

pro&contra



pro: Volker Gerhardt

Volker Gerhardt ist Professor für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie an der Humboldt Universität zu Berlin.

Wer vom „Guten“ spricht, kann vom „Bösen“ nicht schweigen. Doch das Böse ist nicht die einzige Negation des Guten, selbst dann nicht, wenn wir das Gute ausdrücklich ethisch oder moralisch verstehen. Man kann auch von „üblen“ Vorsätzen, „schlechten“ Taten, „verkehrten“ Zielen oder von einem „verfehlten“ Leben sprechen. So zu reden, hält die Basis der Bewertung bewusst und lässt den relativen Sinn der Negation nicht vergessen. Die Rede vom Bösen hingegen steht in der Gefahr, als absolut verstanden zu werden. Ihr sollte man unter den durchweg relativen Bedingungen des menschlichen Daseins aus dem Wege gehen.

Das Bedenken ließe sich freilich schon gegen den Begriff des „Guten“ erheben. Wenn er im theologischen Kontext auf Gott bezogen oder im metaphysischen Sinn auf das Eine angewendet wird, geht er über alle anderen Konditionen hinaus. Dann ist seine „Unbedingtheit“ Ausdruck eines Denkens, das auf das Ganze zielt und eben darin die Bedingtheit der einzelnen Vorkommnisse überschreiten will. Selbst dort, wo das „Gute“ einem sich von allen Relationen lösenden autonomen Willen entspricht, kann man es in seiner exterritorialen Position belassen. Es hat die Stellung eines Werts, der über alle anderen erhaben ist. Er mag unerreichbar sein und bleibt dennoch für jeden jederzeit verbindlich.

Dieses Zugeständnis kann man dem „Bösen“ nicht machen. Wird es in seiner Stellung als absolutes Gegenüber eines absoluten Guten belassen, müsste vom „Teufel“ die Rede sein. Doch selbst wenn man das Böse theologisch bagatellisiert und in die wandelbare Vielfalt der menschlichen Lebenswelt überträgt, kann es seiner teuflischen Herkunft schlecht entraten: Denn es behält den Charakter des Unbelehrbaren und Unverbesserlichen; es streift die

Schlangenhaut des absolut Bösen nicht wirklich ab und wird zum „radikal Bösen“, das unter allen Bedingungen bleibt, was es ist.

Man sollte daher vom Bösen in der Beschreibung menschlichen Verhaltens nur sprechen, wenn man etwas kennzeichnen will, das die Grenzen des Vorstellbaren sprengt. Das gilt etwa für die massenhaften Verbrechen gegen die Menschlichkeit im 20. Jahrhundert oder für den religiös verblendeten Terror, der bislang das 21. Jahrhundert bestimmt. Doch schon der Versuch, einzelne Institutionen oder Personen als „böse“ zu bezeichnen, führt in Schwierigkeiten; Hannah Arendts Beschreibung Adolf Eichmanns oder die politische Rede vom „Reich des Bösen“ haben das offenkundig gemacht.

Deshalb empfiehlt es sich, in der ethischen Klassifikation menschlichen Verhaltens auf die radikale Abwertung durch den Begriff des Bösen zu verzichten. Nietzsche hat ganz richtig gesehen, dass der Schritt vom „Schlechten“ zum „Bösen“ durch das Ressentiment zustande kommt: „Böse“ nennen die „Schlechten“ die „Guten“, wenn sie von ihrem eigenen Versagen ablenken wollen. Dem Verdacht einer solchen Umwertung der Werte kann sich entziehen, wer das Schwache, Verschlagene, Unaufrichtige, Widersprüchliche, Unverantwortliche oder auch einfach Unvernünftige beim Namen nennt und es in Verbindung mit dem Versagen beschreibt, das er *an sich selbst* oder *an seinesgleichen* beklagt. Dabei muss die an die Stelle von „gut“ und „böse“ rückende Opposition zwischen „gut“ und „schlecht“ keineswegs an begrifflicher Schärfe verlieren. Nur denkt sie die mögliche Korrektur eines sich zum Besseren wendenden Verhaltens mit; sie spricht niemandem die Chance zur Besserung ab.

„Kann die Moralphilosophie auf die Kategorie des Bösen verzichten?“



contra: Hans-Jörg Ehni

Hans-Jörg Ehni ist Stellvertretender Direktor des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen.

Die Moralphilosophie kann aus drei Gründen nicht auf die Kategorie des Bösen verzichten. 1. Sie muss die Verwendung des Begriffs in Alltagssprache und -moral klären. 2. Sie braucht einen Begriff, um ein Extrem des Unmoralischen zu beschreiben. 3. Sie muss andere Grundbegriffe im Verhältnis dazu bestimmen.

Man könnte zuerst einwenden, dass der Begriff des Bösen auch im Alltäglichen keine Relevanz mehr habe, um Handlungen oder Personen moralisch zu bewerten. Sucht man in einem Nachrichtenportal im Internet jedoch nach „böse“, wird man schnell durch die große Anzahl und den Inhalt von Fundstellen eines Besseren belehrt. Die Meldungen, die durch den Suchbegriff herausgefiltert werden, beziehen sich auf Terroristen, Verschwörungstheorien, afrikanische Warlords, datenhungrige Internetfirmen, die ihrem Firmenmotto zuwider handeln, auf die Finanzindustrie und den sonntäglichen Tatort. Abgeklärte Ironie über Verbrecherklischees und Monster in Horrorfilmen mischt sich mit Ratlosigkeit angesichts von Brutalität, kalter Gier, gezielter Erniedrigung und des Missbrauchs Anderer. Diese Ratlosigkeit gegenüber extremen Phänomenen des Unmoralischen aufzuklären, ist Aufgabe der Moralphilosophie.

Eine moralphilosophische Kritik der alltäglichen Verwendung des Ausdrucks „moralisch böse“ könnte diesen zwar als unangemessen zurückweisen. Damit würde aber die Moralphilosophie den Standpunkt aufgeben, dass es sich bei den als „böse“ bezeichneten Phänomenen um genuin moralische handelt. Moralisch böse zu handeln würde zu einer gesellschaftlichen oder psychischen Pathologie. Wird man mit einem solchen Verständnis aber den Phänomenen gerecht? Beispiele des moralisch Bösen, die von Immanuel

Kant stammen, sind die „ungereizte Grausamkeit“ und die „falsche Freundschaft“. Nicht etwa nur Extreme von Gewalttätigkeit und Aggression dienen ihm zur Veranschaulichung, sondern die kühle Instrumentalisierung von Schmerz und der strategische Missbrauch der Freundschaft, um dem vorgeblichen Freund zu schaden. Dies geschieht gerade im vollen Bewusstsein der moralisch relevanten Qualität des Anderen, also seiner Verletzlichkeit, und dessen, was den besonderen Wert seiner Person ausmachen könnte. Es handelt sich dabei um ein „radikal Böses“ im doppelten Sinn: um ein Extrem unmoralischen Handelns und um ein „eingewurzelt“ Böses, also um eine grundlegende menschliche Möglichkeit, sich zur Moral zu verhalten.

Wenn der Widerspruch zur Moral als solcher und als Grundverhältnis einer Person zur Moral intendiert werden kann, stellt sich dadurch die Frage nach seiner Rationalität. Das Verständnis des moralisch bösen Handelns gerät in ein Dilemma: Ist es als solches intendiert, dann muss die praktische Vernunft Anteil an ihm haben. Wenn es aber in einem gewissen Sinn „vernünftig“ ist, wieso soll es dann als Extrem der Unmoral nicht zu rechtfertigen sein? Spricht man ihm aber die vernünftige Dimension ab, stellt sich die Frage, inwiefern es dann noch als solches intendiert, also auch zurechenbar sein kann. Diese Fragen zielen darauf ab, wie praktische Vernunft und Freiheit im Hinblick auf die Möglichkeit des moralisch Bösen bestimmt werden. Hier liegt die Herausforderung, die die Kategorie des moralisch Bösen für jede Art von Moralphilosophie darstellt.

fiph Rückblick

VERANSTALTUNGSREIHE

Eine undurchsichtige Zukunft. Die Finanzwelt im Umbruch?

Von Juni bis November 2011 führte die Stiftung „Leben & Umwelt, Heinrich Böll Stiftung Niedersachsen“ in Kooperation mit dem fiph die Veranstaltungsreihe „Eine undurchsichtige Zukunft. Die Finanzwelt im Umbruch?“ durch (siehe fiph-Journal 18, S. 19). Im Herbst 2011 fanden die beiden letzten Veranstaltungen statt, die sich mit dem Ansatz einer habituellen Unternehmensethik und mit den Möglichkeiten ethischen Konsums und Investments befassten.

04. Oktober: In seinem Vortrag „Werte und Haltungen. Unterwegs zu einer habituellen Unternehmensethik“ zielte Jürgen Manemann darauf ab, die Ökonomie in den Rahmen der sozialen Lebenswelt einzubetten. In Anlehnung an Axel Honneth plädierte er für einen Perspektivenwechsel, weg von einem rein wirtschaftlichen Verständnis ökonomischen Handelns hin zu einer Rückbindung an soziale Anerkennungsverhältnisse. Dies sei das Programm einer habituellen Unternehmensethik, in der es nicht nur um Wertecodices gehe, sondern auch um Personen, die ihr Unternehmen in vorbildlicher Weise nachhaltig wertorientiert leiten und dies als selbstverständlichen Teil ihrer Unternehmensphilosophie und ihres täglichen unternehmerischen Denkens und Handelns betrachten. Habituelle Unternehmensethik lenke den Blick auf den Habitus des Unternehmers und vermittele die Einsicht, dass auch der Markt von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren kann. Ein Unternehmen dürfe sich daher nicht vollständig von den Werten der Lebenswelt entfernen. In der anschließenden Diskussion wurde nach dem Realismus einer solchen Unternehmensethik gefragt. Mane-

mann wies darauf hin, dass es nicht darum gehe, neue Praktiken zu erfinden, sondern die Bedeutung habitualisierter Praktiken zu stärken, die bereits im Marktgeschehen selbst aufweisbar sein müssten.

21. November: Unter dem Titel „Wie gehe ich mit meinem Geld um? Die Finanzkrise und ich“ ging es in der letzten Veranstaltung um Möglichkeiten, das eigene Geld nach ethischen Kriterien anzulegen oder durch ethisch ausgerichtete Kaufentscheidungen Produktionsbedingungen und Märkte zu beeinflussen. Eike Bohlken erörterte in seinem Vortrag „Der souveräne Konsument – Macht zur Veränderung oder Augenwischerei?“, was von ethischem Konsum zu erwarten sei. Jenseits eines Entweder-oder von Produzenten- oder Konsumentensouveränität sei es sinnvoll, durch Maßnahmen zum Schutz und zur besseren Orientierung der Verbraucher (Einführung einheitlicher, staatlich kontrollierter Gütesiegel sowie Kennzeichnungspflichten) einen möglichst hohen Grad an Konsumentensouveränität zu ermöglichen. Unverzichtbar sei jedoch dabei die Umstellung auf eine ressourcenschonende Reproduktionsökonomie. Die Grenzen des Wachstums sollten durch Einsicht bestimmt werden, nicht durch den Stand des Kontos.

Regine Richter, Energieexpertin der Umwelt- und Menschenrechtsorganisation „Urgewald“, berichtete am Beispiel Atomkraft von den Erfolgen einer am Schutz der Umwelt orientierten Interessenpolitik. Durch beharrliche Interventionen bei den kreditgebenden Banken und die Veröffentlichung von Negativlisten sei es gelungen, manche Atomprojekte zu verhindern. Thomas Begrich, Leiter der Finanzabteilung der EKD, gab einen Überblick über die Angebote ethischen Investments bei kirchlichen Banken. Klare und einfache Kriterien ethischen Investments seien etwa der Ausschluss von Diktaturen, von Ländern, in denen die Todesstrafe angewandt werde oder die das Kyoto-Protokoll nicht unterschrieben hätten.

In der Schlussdiskussion wurden nochmals die beiden Hauptrichtungen deutlich, deren Auseinandersetzung die gesamte Ver-

anstaltungsreihe durchzogen hatte: Auf der einen Seite standen Skeptiker, die auf die Unzulänglichkeiten und die Irrtumsanfälligkeit individuellen Engagements verwiesen; auf der anderen Seite die Gruppe derjenigen, die sich von solchem Handeln wichtige Impulse und Ermutigung für größere und folgenreiche Veränderungen versprochen.

PREISVERLEIHUNG

Können Bilder Argumente sein?

Im Jahr 2011 schrieb das fiph erneut eine Wissenschaftliche Preisfrage aus. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wurden gebeten, die Frage zu beantworten: „Können Bilder Argumente sein?“ Am 12. Oktober 2011 fand die Preisverleihung in den Räumen des fiph statt.



Preisträgerin Nicola Mößner, flankiert von fiph-Geschäftsführer Markus Güttler und Jürgen Manemann.

Für ihre Antwort auf die Preisfrage wurde Dr. Nicola Mößner, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der RWTH Aachen, in einer feierlichen Veranstaltung ausgezeichnet. Im Anschluss an die Würdigung von Jürgen Manemann präsentierte Mößner die zentralen Thesen ihres Essays in Vortragsform: Zunächst widerspräche es den gängigen Wahrheitstheorien, Bilder als Argumente aufzufassen, da sie einer Reihe von Einschränkungen unterlägen: Ohne eine eigene Syntax sei ihre Aussage stark auf zusätzliche Informationen angewiesen, zudem ließen sich in ihnen nur schwer Schlussfolgerungen darstellen, die die Grundlage sprachlich verfasster Argumente sind.

Gleichwohl könne Bildern argumentative Bedeutung zukommen. Anhand zweier Beispiele aus Politik und Medizin vertrat Mößner die These, dass bei der Frage nach dem argumentativen Charakter einer Äußerung nicht nur nach der Form, sondern auch nach der Funktion gefragt werden müsse. Für die Überzeugung eines Adressaten könnten Bilder bzw. bildliche Darstellungen (bildgebende Verfahren oder Diagramme) im Zusammenspiel mit Sprech- und Schriftakten einen wichtigen Bestandteil der Argumentation liefern. Politische Botschaften, wie die Schrecklichkeit des Krieges, oder medizinische Eingriffe, wie eine notwendige Operation, ließen sich durch Bilder argumentativ vermitteln. In diesen Fällen seien Bilder sogar als unverzichtbarer Bestandteil für das Verstehen anzusehen.

Der prämierte Essay erscheint in dem Sammelband „Bilder als Gründe“, herausgegeben von Manfred Harth und Jakob Steinbrenner im Herbert von Halem Verlag.

FIPH-VIDEOS

Die „Weiße Runde“



Felix Ekardt, Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Rostock und Leiter der Forschungsgruppe Nachhaltigkeit und Klimapolitik an der Universität Leipzig bei der zweiten vom fiph produzierten „Weißen Runde“.

Seit September 2011 ist das fiph offizieller Kooperationspartner der „Weißen Runde“, eines multimedialen Talk-Formats aus Niedersachsen. Die Produktion findet jeweils live im Publikum statt, das im Anschluss daran mit Gast und Moderator, dem Journalisten Matthias Horndasch, vor Ort diskutieren kann. Im letzten Halbjahr wurden folgende Gespräche aufgezeichnet: „Werte und Haltungen – Wie viel Humanität braucht die Wirtschaft?“ mit

Prof. Dr. Ulrich Hemel; „Sind wir noch zu retten? – Vor den Herausforderungen des Klimawandels“ mit Prof. Dr. Felix Ekardt; „Wie kann man sich als Heranwachsender eine sozial sensible Haltung und ein Standing gegen extremistische ‚Versuchungen‘ aneignen – und wie kann man junge Menschen dabei unterstützen?“ mit PD Dr. Jörg-Dieter Wächter.

Die Videos sind auch auf unserer Website zu sehen. Dazu wurde eine neue Rubrik „Videoreihe“ eingerichtet. Das jeweils neueste Video wird auf der Startseite präsentiert.

VORTRAGSREIHE

Vorträge der fiph-Fellows



Maria-Sibylla Lotter bei ihrem Vortrag über die „Grundlagen der Moral“.

Auch im Winterhalbjahr 2011/12 stellten die Fellows am fiph in öffentlichen Vorträgen ihre Projekte vor.

05.10.2011: Mit seinem Vortrag zur Philosophie des Hip Hop stellte Anthony B. Pinn, Professor für Humanities and Religious Studies an der Rice University und exzellenter Hip-Hop-Kenner, ein Thema vor, das – wie das Interesse des Publikums zeigte – junge Leute beschäftigt. Pinn gelang es, eindrücklich aufzuzeigen, dass Hip Hop keine bloße musikalische Geschmacksfrage, sondern Philosophie ist. Hip Hop sei Arbeit am Text, und im Text ringe der Hip Hopper mit den philosophischen Kernfragen „Wer, was, wann und warum sind wir?“. Pinn führte die Hörer in mitreißender Weise in die unterschiedlichen Formen des Rap ein: Status Rap, Gangsta Rap und Progressive Rap. Anhand der Musik des 1996 im Alter von 25 Jahren ermor-

deten Rappers Tupac Amaru Shakur (2PAC) wies Pinn nach, dass der Rap zwar immer wieder Themen der „Black Religion“ aufgreift, diese jedoch enteigne, um eine neue Form von Religion zu schaffen. Vortrag und Diskussion machten deutlich, dass eine philosophische Auseinandersetzung mit Hip Hop auch hierzulande an der Zeit ist.

08.11.2011: Unter dem Titel „Die Grundlagen der Moral“ entwarf Maria-Sibylla Lotter ein großes Tableau von Moral und Moraltheorie. Ausgehend von der idealtypischen Unterscheidung zwischen alltäglicher Moral als *Knowing how* und der bewusst-reflektierten Anwendung moralischer Prinzipien als „moralischer Ideologie“ kritisierte sie eine zu starke Ausrichtung an der Letzteren in der Moralphilosophie. Lotter argumentierte demgegenüber für eine stärkere Berücksichtigung der lebensweltlichen Perspektive moralischer Gefühle und moralischer Wahrnehmungen: Zum einen gebe es, wie das Phänomen moralisch erlaubter Lügen zeige, Fälle, in denen die genaue Berücksichtigung des Kontextes konstitutiv für moralische Urteile sei. Zum anderen gebe es mit der Liebe ein Gefühl, das in seiner Macht zur Transzendenz eine wichtige Quelle der Moral darstelle. Die lebhafteste Diskussion drehte sich u. a. um die Fragen nach dem Verhältnis von Liebe und Weisheit sowie nach den Überlappungen zwischen Prinzipienwissen und moralischer Wahrnehmung.

06.12.2011: Reza Mosayebi ging der Frage nach, in welchem Verhältnis die Menschenrechte zur Moral überhaupt stehen. Moralische Normen wie das Verbot, zu lügen oder zu stehlen, richteten sich ohne Unterschied an alle Menschen. Eine solche universelle Geltung werde auch von den Menschenrechten beansprucht. Gleichwohl gebe es Besonderheiten menschenrechtlicher Normen, die es nahelegen würden, ihnen einen „praktisch-normativen Sonderstatus“ zuzusprechen. Mosayebi erläuterte diese These anhand eines Vergleichs mit den neuzeitlichen Pflichtenlehren, insbesondere mit Bezug auf Kant, der mit der Koppelung vollkommener Pflichten an die Erhaltung der Menschheit als Zweck an sich selbst und unvollkommener Pflichten an die Optimierung der menschlichen Lebensbedin-

gungen eine wichtige Unterscheidung eingeführt habe. Während die neuzeitliche Pflichtenlehre wesentlich von der Zerteilung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten abhängt, erweise sich diese beim heutigen Verständnis der Menschenrechte als unzureichend.

07.02.2012: Marie Kajewski hielt in ihrem Vortrag „A never-ending story... – zum Verhältnis von Politik und Religion“ ein Plädoyer für demokratische Leidenschaft. Sie definierte diese im Sinne von Antriebserlebnissen, durch die das Subjekt über sich selbst hinaus auf eine vertikale Transzendenz und damit auf ein religiöses Moment verwiesen werde. Beispiele reichten von der Zivilreligion Rousseaus bis zu den „efferveszenten“ Erfahrungen eines „gemeinsamen euphorischen Aufschäumens“, wie sie Durkheim bei der Gründung von Gemeinschaften beschreibe. Die liberale Demokratietradition, so Kajewski, sei gegenüber diesen Erfahrungen weitgehend blind. Sie müsse daher um entsprechende Theoriestücke ergänzt werden, da der von Colin Crouch diagnostizierte Zustand einer Postdemokratie nur durch demokratische Leidenschaft zu überwinden sei. Allerdings gelte es zu berücksichtigen, dass Leidenschaften nicht erzeugt, sondern nur stimuliert werden können.

TAGUNG

Arbeitstagung des Ökumenischen Arbeitskreises Sozialethischer Institute in Frankfurt

Die Arbeitstagung des Ökumenischen Arbeitskreises Sozialethischer Institute (ÖASI) wurde dieses Jahr am 20. und 21. Januar vom Nell-Breuning-Institut an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main ausgerichtet. Das zukunftsweisende Thema lautete „Wohlfahrtsindikatoren für die Postwachstumsgesellschaft“. Die Diskussion verband umweltethische mit wirtschaftswissenschaftlichen Überlegungen.

Andreas Mayert vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD Hannover konnte krankheitsbedingt nicht an der Tagung teilnehmen, hatte aber seinen Vortrag als fertigen Text zur Verfügung gestellt. Angesichts der drohenden Umweltkatastrophe durch den Treibhauseffekt plädierte Mayert für einen systemimmanenten Übergang zu einer Postwachstumsgesellschaft. Dieser Übergang soll eingeleitet werden, indem die Umweltpolitik durch die Einrichtung ei-

ner unabhängigen europäischen Nachhaltigkeitsbehörde nach Vorbild der Europäischen Zentralbank umgestaltet wird. Die neue Institution müsse auf strikte Nachhaltigkeitsziele verpflichtet und mit Durchgriffsrechten ausgestattet werden. Als ihre Hauptaufgabe stellt sich Mayert die Setzung von Emissionsmengen für die gesamte Volkswirtschaft vor und hofft, dass sie so das Problem der Treibhausemissionen nach dem Vorbild der Geldpolitik angehen kann.

Klaus Heidel von der evangelischen „Werkstatt Ökonomie e. V.“ (Heidelberg) wusste in seiner Präsentation zu „Wohlfahrtsindikatoren in globaler Perspektive“ Faktenreichtum mit erhellenden systematischen Analysen zu verbinden: Wachstum sei ein zentraler Teil des Umweltproblems, könne aber nicht verdammt werden, da z. B. das Wachstum in China mit einer echten Reduktion absoluter Armut einhergehe. Allerdings sprächen alle Zahlen dafür, dass ökonomisches Wachstum auch bei massivem Einsatz umweltfreundlicher Technologien den CO₂-Ausstoß steigere. Auch für Europa könne deshalb nicht von einer Energiewende gesprochen werden. Die Chancen für die Erfüllung des Zwei-Grad-Ziels stünden daher schlecht. Notwendig sei eine rechtlich verbindliche Festschreibung möglichst niedriger Emissionsbudgets, die von einer zu schaffenden Umweltagentur festge-



NEUERSCHEINUNG

Bewusstsein und Existenz. Eine phänomenologische Studie

Die Phänomenologie ist für Wolfgang Gleixner weder ein philosophiegeschichtliches Thema noch eine akademische Stilübung. In „Bewusstsein und Existenz“ wird Phänomenologie als systematische Grundlagenforschung betrieben, die immer auf die existenzielle Selbstvergewisserung des Einzelnen ausgerichtet ist. Sie ist „Arbeitsphilosophie“ und „selbsteigene“ Anschauung und Erfahrung, die hinter der Reflexion die „wirkliche Wirklichkeit“ des Menschen sichtbar zu machen sucht.

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Auseinandersetzung mit Edmund Husserl, dessen Denken einerseits stark gemacht, andererseits aber auch in seiner idealistischen Tendenz kritisiert wird. Gleixner plädiert für den Aufbau einer existenziellen Phänomenologie, die mit der Leiblichkeit und Endlichkeit des Menschen ernst macht und diesseits des Idealismus und jenseits des Positivismus angesiedelt ist. „Bewusstsein und Existenz“ ist als Vorlage für ein mehrjähriges Forschungsprojekt am fiph konzipiert, für eine „Philosophie der Großstadt“ als der prototypischen Lebenswelt des modernen Menschen.



Wolfgang Gleixner:
Bewusstsein und Existenz.
Eine phänomenologische Studie
Berlin: Duncker & Humblot
2012, 218 Seiten,
68,00 Euro.

setzt und überprüft werden könnte. Als positiv bewertete Heidel die große Resonanz deutscher Umweltpolitik in China; Hoffnung setzte er auf die Kirchen als große Akteurinnen, denen aufgrund ihrer vorhandenen normativ-moralischen Ressourcen am ehesten ein Wandel zuzutrauen sei.

Der Vortrag löste eine scharfe Debatte aus, ob es vertretbar sei, Freiheitsrechte mit Verweis auf die Gefährdung von Gemeinwohlsgütern einzuschränken. Dem Hinweis auf die größere Motivationskraft von Güterlehren wurde aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive die Gefahr von Demokratiedefiziten entgegengehalten.

Matthias Möhring-Hesse, Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Universität Tübingen, referierte über „Postwachstum und Verteilung“. Seine Hauptkritik an den Wachstumskritikern lautete, dass sie aus einem statistischen Zusammenhang einen Kausalzusammenhang machen würden. Nicht das Wachstum der statistischen Kenngröße des Bruttoinlandsproduktes (BIP) sei das Problem, sondern umweltschädliche wirtschaftliche Tätigkeiten und die hinter diesen stehende Wachstumspolitik. So sei keineswegs gesagt, dass eine „Postwachstumsgesellschaft“ tatsächlich weniger Ressourcenverbrauch habe. Hinsichtlich des Zusammenhangs von Verteilung und Wachstum analysierte Möhring-Hesse, dass die derzeitigen Diskurse in der Tat nicht ohne Wachstum auskommen: Ein „wirtschaftsliberales“ Konzept versprache eine gerechte Verteilung, indem Wachstumskräfte stimuliert werden, die dann ein größtmögliches Verteilungsergebnis erzielen; demgegenüber stelle ein „sozialdemokratisches“ Konzept ein größeres Gesamtergebnis in Aussicht, wenn zunächst alle Gesellschaftsglieder durch Umverteilungsmaßnahmen zu produktiver Tätigkeit in Stand gesetzt werden. Gegen beide Modelle forderte Möhring-Hesse, die Ordnung der Verteilung nicht vom Wirtschaftssystem aus, sondern von den Erfordernissen der Demokratie her zu bestimmen: Alle müssten genug haben, um sich als Gleiche in die gesellschaftlichen Prozesse einzubringen, niemand zu viel, damit ökonomische Macht nicht in politische Macht umgemünzt werden kann.

Der Heidelberger Ökonom Hans Diefenbacher von der Forschungsstätte evangelischer

Studiengemeinschaft (Heidelberg) warf in seinem Referat einen kritischen Blick auf die neuere politische Diskussion um Wohlfahrtsindikatoren. Nach einer Kritik des BIP als einseitigem Statistikhänphen diskutierte er Alternativen wie den Human Development Index und sprach sich für die Entwicklung möglichst einfacher Kriterien aus. Im Gegensatz zum BIP werde in dem von ihm selbst mitentworfenen Nationalen Wohlfahrtsindex (NWI) auf Konsum statt Produktion gesetzt, informelle Arbeit und die Verteilung der Einkommen würden ebenso berücksichtigt wie der Zustand der Umwelt sowie der Zugang zu Gesundheitsleistungen, zu Bildung etc. Ein Problem bleibe aber auch hier, dass statistische Messungen nicht „die Wohlfahrt“ messen könnten, sondern stets nur eine konstruierte Annäherung, die von den Überzeugungen derjenigen geprägt ist, die die Maßstäbe festsetzen.

Wolf Gero Reichert ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt a. M.; Eike Bohlken ist Wissenschaftlicher Assistent am fiph.

KOLLOQUIUM

5. Kolloquium Junge Religionsphilosophie Das Böse. Perspektiven nach Kant



Thimo Heisenberg (New Haven) und Thomas Schmidt (Frankfurt a. M.), stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie.

Vom 16. bis 18. Februar 2012 fand das fünfte Berliner Kolloquium „Junge

Religionsphilosophie“ statt, das in Kooperation des fiph, der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie sowie der Katholischen Akademie Berlin ausgerichtet wurde. Nachwuchswissenschaftler/-innen aus Philosophie und Theologie, Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften diskutierten in Auseinandersetzung mit Kant über Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen.

Immanuel Kant hatte nicht wenige seiner Zeitgenossen irritiert, als er in seiner späten Religionsphilosophie den Gedanken eines „radikalen Bösen“ einführte. Populär geworden ist das Urteil Goethes, Kant habe damit „seinen philosophischen Mantel freventlich beschlabbert“. Nicht minder mag diese Theorie heute irritieren, sowohl mit Blick auf die Kant-Exegese als auch in der Reflexion auf die Sache selbst. Welchen Sinn macht es, wenn das radikale Böse als der selbstwidersprüchliche Entschluss der Vernunft bestimmt wird, im Zweifelsfall die moralische Maxime derjenigen des Eigeninteresses unterzuordnen?

Eingeleitet wurde die Tagung durch einen öffentlichen Vortrag des Berliner Philosophen Volker Gerhardt, der die Stellung der Religionsphilosophie in Kants Systematik beleuchtete und darin über das, was er in seiner einschlägigen Kant-Monographie von 2002 skizziert hatte, merklich hinausging. Im radikalen Bösen entdeckte er u. a. das bequeme Beharren des Menschen, unaufgeklärt bleiben zu wollen. Kants Überlegungen zum Bösen seien mithin keineswegs als Restitution einer archaischen Idee gemeint, sondern dem Programm einer selbstkritischen Moderne verpflichtet.

Gut die Hälfte der Vorträge in den Sektionen des Kolloquiums widmete sich der Problematik, wie das Böse innerhalb der Philosophie Kants zu verorten sei, welche Bezüge sich zwischen den einzelnen Systemteilen oder auch den Stufen in Kants Entwicklung herstellen ließen, und was dies für eine aktuelle Religionsphilosophie heißen könne. So betonte Jakub Sirovátka (Eichstätt) den Zusammenhang von Ethik und Religionsphilosophie und interpretierte das radikale Böse als negatives Pendant zum Ideal des höchsten Gutes. Ausgehend

vom Aufsatz „Das Ende aller Dinge“ entwarf Ekaterina Poliakova (Moskau) eine interessante Perspektive, wie mit dem Bösen im Menschen umzugehen sei: Der Begriff der Liebe, den Kant hier ausführlicher als zuvor reflektiert, könne dahingehend gedeutet werden, dass ich einen anderen Menschen auch im Wissen um das Böse nicht verurteile, sondern an ihm „trotz allem“ ein moralisches Wohlgefallen finde. Mit der Liebe sei ein wechselseitiger Freispruch vom Bösen gesetzt, durch den auch die während des Kolloquiums mehrfach aufgeworfene Frage nach der Rolle der Anderen bei Kant einer Antwort zugeführt werden könne.

In anderen Beiträgen wurden Kontexte von Kants Theorie des Bösen untersucht. Thimo Heisenberg (New Haven) und Henning Tegtmeier (Mainz) regten Diskussionen über die zentrale Rolle Schellings an, die menschliche Fragilität, Geschichtlichkeit und die eigentümliche „Positivität“ des Bösen (gegen die Vorstellung eines bloßen Mangels an Gutem) zu bedenken. Des Weiteren kamen Nietzsche, die

Frage nach Faszination und Darstellbarkeit des Bösen in der Gegenwart sowie das Problem der Theodizee zu Wort. In einer offenen Sektion wurden Projekte zu einer an Kant orientierten feministischen Religionsphilosophie und zum Neukantianer Hermann Cohen vorgestellt.

[Thomas Hanke](#) ist promovierter Theologe und arbeitet an einem Habilitationsprojekt an der philosophischen Fakultät der Goethe-Universität, Frankfurt am Main.

WORKSHOP

Implosion des Säkularen

Am 23. und 24. Februar 2012 fand die von fiph-Fellow Marie Kajewski organisierte und von der Studienstiftung des deutschen Volkes sowie dem fiph geförderte Tagung „Implosion des Säkularen? – Legitimationsmuster zwischen Politischer Philosophie und Politischer Theologie“ am fiph statt.



Nicklas Baschek (Hamburg) analysierte Carl Schmitt aus systemtheoretischer Perspektive.

Inhaltlich stand die Klärung des Verhältnisses von Politischer Philosophie und Politischer Theologie im Vordergrund. Können diese beiden Legitimationsmuster klar getrennt werden? Lässt sich eine Hierarchie zwischen ihnen erkennen? Und inwieweit sind religiöse Legitimationsversuche konstitutiv für politische Ordnungen? Antwortversuche wurden aus philosophischer, soziologischer und theologischer Perspektive unternommen. Erik Petersons und Carl Schmitts Kontroverse um die Politische Theologie war Gegenstand der Untersuchung wie auch das implizit theologisch grundierte



DRELLS BUCHEMPFEHLUNG

Dunkle Kapitel auf leeren Blättern



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

Der Historiker Christian Gerlach entwirft in seinem Buch „Extrem gewalttätige Gesellschaften“ einen neuen Ansatz, der an die Stelle des analytisch unscharfen und umstrittenen Begriffs des „Genozids“ treten soll. Konzentrierte sich die bisherige Genozidforschung überwiegend auf die Ideen- und Politikgeschichte, nimmt das neue Konzept breitere Akteursgruppen in den Blick und fragt verstärkt nach sozialgeschichtlichen Prozessen, die die Voraussetzung von Massengewalt bilden.

Anhand von teilweise sehr detaillierten Fallstudien, wie den wenig bekannten Massenmorden an den Kommunisten in Indonesien (1965/66) und der Vernichtung der Armenier (1915-1922), hebt er den partizipatorischen Charakter von Massengewalt hervor. Sie ist demnach in den betroffenen Gesellschaften von einer Vielzahl sozialer Gruppen getragen, die den Verlauf entscheidend beeinflusst haben. Ursache und Wirkung ließen sich in solchen Situationen nicht immer klar unterscheiden. Andere Beispiele, wie die Massenmorde in Bangladesch (1971-1977) oder die vielfältige Massengewalt in Griechenland zwischen 1912 und 1974, zeigen, wie stark diese Phänomene auf soziale Umbrüche mit hoher Dynamik zurückzuführen sind. Es gelte, diese Prozesse in ihrer Komplexität „von unten“ wie „von oben“ im Lichte globalgeschichtlicher Vergleiche und ohne identitätsstiftende Opferdiskurse zu erfassen. Erst eine solche stark empiriegestützte Forschung biete Aussicht auf gelingende Präventionsstrategien. Ansätze, die ausschließlich einen Wechsel der Regierungsformen und -systeme sowie die Schaffung einer demokratischen und toleranten Öffentlichkeit in den Blick nehmen, würden dagegen zu kurz greifen. Auch diese These macht Gerlachs Buch zu mehr als „nur“ einem wichtigen Beitrag in einer akademischen Debatte.



Christian Gerlach: *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert* München: Deutsche Verlags-Anstalt 2011, 576 Seiten, 39,99 Euro.

Non-stipendiary Fellowships

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

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

Weitere Voraussetzungen sind:

für die Bewerbung als Non-stipendiary Fellow: Habilitation

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

Ihre Bewerbung kann als Initiativbewerbung unabhängig von Terminen erfolgen.

Unsere Leistungen:

Arbeitsplatz im Forschungsinstitut

Teilnahme am internen Forschungskolloquium

Möglichkeit, das Forschungsprojekt in öffentlichen Vorträgen zu präsentieren ...

Bewerbungsunterlagen (inkl. Lebenslauf, Publikationsliste, Beschreibung des Forschungsvorhabens [5-10 Seiten], ein Gutachten) in deutscher oder englischer Sprache richten Sie bitte an den Direktor des Forschungsinstituts: Prof. Dr. Jürgen Manemann, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Gerberstraße 26, 301 69 Hannover

Informationen zum Forschungsinstitut finden Sie auf www.fiph.de

Ereignisdenken Alain Badiou; das Verhältnis von Kirche und Welt bei Benedikt XVI. und Johann Baptist Metz gab ebenso Anlass zur Diskussion wie das Verhältnis von Eschatologie und Politischer Theologie bei Jürgen Moltmann. Das Tagungsthema erlaubte eine breite thematische Ausrichtung, die nachfolgend nur exemplarisch wiedergegeben werden kann.

In dem Eröffnungsvortrag „Unterwegs zu einer Exoduspolitik. Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion“ ging Jürgen Manemann der Frage nach, ob sich die Politik durch Abkopplung von Religion tatsächlich retten lasse. Gegen derartige säkularistische Positionen führte er einen anamnetisch fundierten Begriff von Exoduspolitik ins Feld. Allein dieser sei in der Lage, Politik und Subpolitik so zu durchbrechen, dass der Anteil der Anteillosen eingeschrieben wird. Als mundiale Politik erinnere Exoduspolitik an die Möglichkeit eines neuen Himmels und einer neuen Erde. So konfrontiere sie die Demokratie mit einem religiösen Erbe, dessen jene notwendig bedürfe, selbst aber nicht generieren könne.

Auch Dominik Hammer wies in seinem Vortrag „Preußischer Protestantismus und Politische Form“ auf die Bedeutung von Religion für die Politik hin. Überzeugend legte er dar, dass die politische Kulturforschung stärker als bisher religiöse Prägungen untersuchen

müsse, um Phänomene wie den Anti-Parteien-Affekt umfassend erklären zu können. Der Hannoveraner Privatgelehrte Manfred Laueremann, dessen Vortrag den ersten Tag beschloss, knüpfte an die Thesen Manemanns und Hammers an. Mit seiner Erörterung der Frage „Wer ist der bucklige Zwerg in der türkischen Puppe?“ stieß der Ideengeschichtler durch eine kenntnisreiche Betrachtung der religiösen Implikationen des Werks Walter Benjamins zum Kern des Verhältnisses von Studentenbewegung und Religion vor. Gekonnt verband Laueremann seine persönliche Erfahrung mit der systematischen Betrachtung und kam dabei zu dem biografisch gesättigten Fazit, dass sozialen Bewegungen, die das Religiöse nicht in sich aufnehmen, kaum Aussicht auf Erfolg beschieden sei.

Der zweite Tag stand ganz im Zeichen Politischer Theologen. Hans-Joachim Schott lieferte eine instruktive Auseinandersetzung mit Agambens Rechtsphilosophie. In seinem Vortrag „Der Bann des Rechts und die Messianische Gewalt“ gelang Schott eine klare Darstellung der zuweilen kryptischen Sprache und Systematik Agambens, die in eine überzeugende Problematisierung der These von der Profanierung des Heiligen im säkularen Kontext mündete. Agambens Ahnherr Carl Schmitt stand im Mittelpunkt des anschließenden Vortrags von Nicklas Baschek.

Geschickt machte dieser deutlich, dass Schmitts Bezug auf Gott als absolute Größe, aber auch seine Freund-Feind-Unterscheidung, die ebenfalls ein Element des Absoluten enthalte, existenzielle Versuche seien, Kontingenzen zu bewältigen und Sicherheit zu gewinnen.

Zum Abschluss der Tagung arbeitete Tagungsorganisatorin und [fiph-Fellow](#) Marie Kajewski in ihrem Vortrag „Im Anfang war das Heilige“ unter Verweis auf Protagoras, Durkheim und Heidegger das Spezifikum Politischer Theologie heraus. Politischen Theologien eigne eine spezifische Vernunft, die unter den philosophischen Vernunftbegriff nicht subsumiert werden könne. Vielmehr ritualisieren Politische Theologien die sakral aufgeladene Gründungserfahrung von Gesellschaft, indem sie sich an die affektive Seite des Menschen wenden. Ihr Anliegen, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu bewahren, gründe in dem Wissen, dass auf Basis eines erkenntnistheoretischen Relativismus kein Zusammenleben glücken kann. Mit dieser Betrachtung schloss sich der Kreis zu den anfänglichen Fragen.

Dominik Hammer studiert im Masterstudiengang „Politik und Verfassung“ an der TU Dresden und ist Wissenschaftliche Hilfskraft am Jean-Monnet-Lehrstuhl der Universität Passau.

Was lässt uns moralisch handeln? Zur Debatte zwischen Internalisten und Externalisten



Sabine Döring ist Professorin für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Tübingen.



Peter Königs ist Doktorand und Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Sabine Döring.

Angenommen, Sie beobachten, wie jemand seine Brieftasche verliert. Da niemand anders in der Nähe ist, könnten Sie die Brieftasche vermutlich einstecken, ohne Sanktionen befürchten zu müssen. Sie könnten die Brieftasche auch einfach liegenlassen, wenn Sie an Geld nicht interessiert sind. Was könnte Sie dazu bewegen, dennoch dafür zu sorgen, dass der Eigentümer seine Brieftasche zurückerhält? Genau betrachtet stellen sich hier gleich zwei Fragen:

1. Gibt es jenseits des Eigeninteresses einer Person *normative Gründe*, die es rechtfertigen, moralisch zu handeln?
2. Was *motiviert* eine Person dazu, moralisch zu handeln?

In beiden Fragen stehen sich in der Philosophie der Gegenwart sogenannte „Internalisten“ und „Externalisten“ gegenüber. Internalisten *bezüglich normativer moralischer Gründe* – auch „Rationalisten“ genannt – behaupten, dass die Moral uns notwendigerweise normative Gründe gibt: Es gehöre zur Bedeutung bestimmter moralischer Begriffe wie moralischer Richtigkeit, moralischer Verpflichtung oder moralischen Sollens, dass es einen guten Grund gibt, ihnen entsprechend zu handeln. Da normative Gründe Handlungen rational machen (rechtfertigen), ist Moral damit ein Spezialfall praktischer Rationalität. Von Externalisten wird dies bestritten: Sie leugnen die rationale Autorität der Moral.

Vom Internalismus und Externalismus bezüglich normativer moralischer Gründe zu unterscheiden sind Internalismus und Externalismus *bezüglich moralischer Motivation*. In dieser zweiten Debatte geht es darum, ob moralische Urteile notwendigerweise zum Handeln motivieren. Internalisten bejahen diese Frage, Externalisten verneinen sie. Für den Internalismus spricht, dass Diskrepanzen zwischen moralischem Urteil und tatsächlichem Handeln der Erklärung bedürfen. Sollten wir hier und jetzt aufrichtig äußern, dass wir Glücksspiel für moralisch verwerflich halten, und Sie erwischten uns heute Abend im Spielcasino, bedürfte das einer Erklärung, etwa dergestalt, dass wir gelogen haben oder uns zumindest über unsere eigenen Überzeugungen nicht im klaren waren. Man könnte auch vermuten, dass wir willensschwach sind oder einfach nur referiert haben, was allgemein für moralisch gehalten wird. Entscheidend ist, *dass* in diesem Fall unser Handeln eine Erklärung verlangt, weil wir davon ausgehen, dass unsere moralischen Urteile einen direkten Einfluss auf unser Handeln haben.

Wie aber motiviert uns die Moral? Kann es überhaupt Motive jenseits dessen geben, was wir immer schon wollen? Ein klares Nein auf diese Frage gibt David Hume. Ihn und seine Nachfolger eint die weit über die Philosophie hinaus verbreitete Auffassung, dass Vernunft und Wissen allein nicht zum Handeln motivieren können. Stattdessen gehe alle motivierende Kraft von den „konativen“ Einstellungen der handelnden Person aus, die in ihrer Gesamtheit den „kognitiven“ Urteilen der Vernunft entgegengestellt und technisch als „Pro-Einstellungen“ bezeichnet werden, oftmals auch schlicht als „Wünsche“. Gemäß der Standardinterpretation sind Wünsche dabei rein funktionale Handlungsdispositionen.

Aus der Humeschen Theorie der Motivation ergibt sich eine moralskeptische Auffassung, wenn man sie mit der These verbindet, dass ein normativer praktischer Grund, der eine Handlung rechtfertigt, in dem Fall, dass eine Person tatsächlich aus ihm handelt, die Handlung zugleich erklären können muss. Diese weit verbreitete „Identitätsthese“ setzt voraus, dass normative praktische Gründe motivierende Kraft haben. Entbehrten sie dieser, könnte ihre faktische Handlungswirksamkeit immer nur durch ein externes, d. h. dem Grund bloß äußerliches Motiv erklärt werden. Wir würden niemals etwas einfach deshalb tun, *weil* wir es für richtig halten. Die Identitätsthese soll genau diese Möglichkeit des Handelns *aus einem Grund* (und nicht bloß in Übereinstimmung mit diesem) gewährleisten, die den Kern unserer Vorstellung rationalen Handelns ausmacht. Wenn nun erstens ein normativer praktischer Grund motivierende Kraft haben und die Handlung des Akteurs in dem Fall, dass er aus diesem Grund handelt, auch erklären können muss, und zweitens ein Akteur allein durch seine Wünsche zum Handeln motiviert werden kann, dann folgt, dass alle praktische Begründung von Wünschen ausgehen muss. Bernard Williams, der dieses „Motivationsargument“ formuliert, nennt die sich auf diesem Wege ergebenden normativen Gründe „interne Gründe“ und unterscheidet sie von bloß vermeintlichen „externen Gründen“ ohne Anbindung an die subjektive motivationale Verfassung des Akteurs. Da es externe Gründe nach Williams nicht geben kann, hätte ihm zufolge in dem Eingangsbeispiel der Finder nur dann einen Grund, die Brieftasche zurückzugeben, wenn vernünftige Überlegung im Ausgang von seinen Wünschen dies geböte. Jenseits dieser kontingenten Wünsche gäbe es keinen normativen Grund und keine Moral.

Während die Identitätsthese bestenfalls abgeschwächt, schwerlich aber preisgegeben werden kann, sind die Einwände gegen die Humesche Theorie der Motivation und die Konklusion des Motivationsarguments Legion. Offen bleibt nicht nur, warum wir davon ausgehen sollen, dass am Anfang einer jeden Begründungskette notwendig ein Wunsch stehen muss und nicht ebenso gut eine rationale Einsicht den Auftakt machen kann. Insbesondere fragt sich, inwiefern im Ausgang von rein funktionalen Handlungsdispositionen überhaupt normative Gründe etabliert werden können. Warren Quinn liefert das meistdiskutierte Gegenbeispiel: *Radioman*, der den Drang verspürt, jedes beliebige Radio einzuschalten, ohne dabei der Handlung selbst oder dem, was sie herbeiführen würde, irgendeinen Wert beizumessen, indem er etwa Musik oder Nachrichten hören oder einfach nur die Stille vermeiden wollte. Nach Quinn zeigt dieses Beispiel, dass Wünsche Handlungen zwar erklären, nicht aber rational machen können: Selbst wenn durch die Handlung der bizarre Wunsch des Akteurs erfüllt wird, hätte dieser sich nicht besser irgendwie davon befreien sollen?

Ist aber *Radiomans* Drang überhaupt ein Wunsch? Viele Philosophen, unter ihnen Thomas M. Scanlon, fechten grundsätzlich die Interpretation von Wünschen als rein funktionale

Handlungsdispositionen an. Ihrer Analyse nach implizieren Wünsche begrifflich die Bewertung des Gewünschten als gut. Der Humeaner kann dieser Analyse klarerweise nicht zustimmen. Denn damit hängt, ob eine Person einen Handlungsgrund hat, nicht länger davon ab, ob die Handlung einen Wunsch von ihr erfüllt. Vielmehr ist die Person umgekehrt erst dann zu einer Handlung motiviert, wenn sie die Handlung als gut bewertet. Erst diese Bewertung liefert ihr einen Grund und zugleich ein Motiv für die Handlung.

Sofern Wünsche in dieser Analyse zu *Werturteilen* werden, hätten damit Urteile für sich genommen motivierende Kraft. Während Kantianer und andere Anti-Humeaner ebendies behaupten, hält Scanlon die Motivationsfrage für falsch gestellt. Statt zu fragen, ob rationales und moralisches Handeln durch Wünsche oder Urteile motiviert sei, müssten die irreduziblen normativen Gründe verstanden werden, die solchem Handeln zugrunde liegen; die Motivationsfrage erledige sich damit von selbst. Neben dieser umstrittenen These bietet aber gerade Scanlon eine Interpretation von Wünschen an, die ein von Grund auf neues Bild praktischer Rationalität und Moral ermöglicht.

Nach Scanlon sind Wünsche präreflexive Wertungen, die unsere Aufmerksamkeit steuern: Ein Wunsch fokussiere unseren Blick auf jene Aspekte, die wir wegen unseres Wunsches geneigt sind, als Grund anzusehen. Scanlon weist so darauf hin, dass all unser praktisches Überlegen immer schon von vorgängigen Wertungen ausgeht, vermittels derer wir aus dem Raum der Gründe ganz bestimmte auswählen. Kraft seines Wunsches, mehr Geld zu besitzen, könnte der Finder der Brieftasche lediglich oder jedenfalls primär diejenigen Aspekte sehen, die dafür sprechen, sie unbemerkt in seinen Besitz zu bringen. Hätte er andere Wünsche – gar etwa den von Scanlon in seinen frühen Schriften postulierten Wunsch, nur aus solchen Gründen zu handeln, die niemand vernünftigerweise zurückweisen kann –, nähme er (auch) andere Aspekte wahr.

Gegen Scanlon, der bestreitet, dass präreflexive Wertungen unabhängig von normativen Gründen zum Handeln motivieren können, schreiben andere (etwa Mark Johnston und die Autorin dieses Beitrags) diesen Wertungen selbst motivierende Kraft zu und deuten sie zugleich als Kognitionen, die normative Gründe aufspüren können und hierin sogar manchmal unseren Urteilen überlegen sind. So verstanden lassen sich präreflexive Wertungen mit Emotionen identifizieren, sofern diese, wie heute gängig, als wahrnehmungssähnliche Wertungen analysiert werden, vermittels derer wir Dinge unmittelbar als gefährlich, ärgerlich, beschämend, bewundernswert oder auch ungerecht erfassen. Offen bleibt allerdings, ob damit Emotionen selbst normative praktische Gründe liefern oder ob sie zunächst Werturteile und über diese dann normative bzw. Verpflichtungsurteile rechtfertigen, die dann ihrerseits erst Gründe geben.

Wie auch immer diese Frage beantwortet wird, sind es in diesem Bild die Emotionen, die uns zum Handeln bewegen. Damit sind wir einerseits wieder bei Hume selbst, der anders als heutige Humeaner nicht Wünschen, sondern Emotionen motivierende Kraft zuschreibt. Anders als bei Hume werden allerdings Emotionen, indem sie mit Wahrnehmungen verglichen oder sogar identifiziert werden, kognitiv reinterpretiert. Und noch in einer anderen Hinsicht ist dieses Bild zugleich neu und alt, nämlich insofern als der Wahrnehmung eine ausgezeichnete Rolle für die Moral zugebilligt wird. Werden in der neuzeitlichen Ethik Handlungen an Prinzipien (wie dem Kategorischen Imperativ oder dem utilitaristischen Prinzip) getestet, scheint es wieder wie bei Aristoteles möglich, unmittelbar zu „sehen“, was gut oder richtig ist – wobei dieses Sehen die Motivation immer schon miteinschließt.

Gibt uns die Moral aber überhaupt normative Gründe? Setzen wir voraus, dass Emotionen nur auf dem Weg über Verpflichtungsurteile

Gründe geben können, und kehren wir damit zu der rationalistischen These zurück? Deren Richtigkeit entscheidet sich an der Person der Amoralistin. Die Amoralistin erkennt an, dass sie moralische Pflichten hat, fragt aber: „Was gehen mich diese Pflichten an? Welchen Grund habe ich, moralisch zu sein?“ Externalisten bezüglich normativer Gründe bestehen darauf, dass die Amoralistin eine sinnvolle und völlig berechnete Frage stellt und folglich der Internalismus bzw. Rationalismus, der ja eine begriffliche Verknüpfung von Moral und normativen Gründen behauptet, falsch sein muss. Rationalisten entgegnen, dass die amoralistische Frage unsinnig sei und davon zeuge, dass die Bedeutung moralischer Termini nicht verstanden ist.

Die Intuitionen über die Bedeutung moralischer Terme gehen hier offensichtlich auseinander, und letztlich ist ja auch die Amoralistin des Externalisten nichts weiter als die Artikulation solcher Intuitionen. Lässt sich der Streit dennoch lösen? Eine Möglichkeit bestünde darin, dem Problem über einen Umweg beizukommen, indem wir die Reaktion auf amoralisches Verhalten betrachten. Folgendermaßen ließe sich für die rationalistische These argumentieren: Auf völlig irrationales und unverständliches Verhalten reagieren wir mit Befremden. Unser Befremden repräsentiert die Handlung als irrational. Da wir auch auf amoralisches Verhalten mit Befremden reagieren, ist die rationalistische These korrekt.

Zwei Beispiele: Stellen wir uns zunächst ein Verhalten vor, dass wir umstandslos und eindeutig als praktisch irrational einstufen würden. Eine Person möchte an einem heißen Sommertag ein Eis kaufen. Sie steht an der Eisdiele, geht dann jedoch weiter und erklärt, dass ihr einfach nicht klar ist, warum sie Grund hat, ein Eis zu kaufen. Hier liegt ein klarer Verstoß gegen praktische Rationalität vor, auf den wir mit Befremden reagieren.

Betrachten wir nun die externalistische Amoralistin: Sie sieht, wie jemand seine Brieftasche verliert. Sie (an-)erkennt, dass es ihre moralische Pflicht ist, den Betroffenen darauf aufmerksam zu machen bzw. dafür zu sorgen, dass die Person ihre Brieftasche zurückerhält. Sie selbst hat auch kein Interesse an dem Geld. Statt aber die Brieftasche aufzuheben und zurückzugeben, lässt die Amoralistin sie einfach liegen und erklärt, dass ihr nicht klar ist, warum sie Grund hat, dafür zu sorgen, dass die Person ihre Brieftasche zurückerhält. Auch dieses Verhalten finden wir befremdlich, und auch hier repräsentiert unser Befremden das Verhalten als rätselhaft bzw. irrational.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass wir nicht mit Verwunderung oder Empörung reagieren. Empört wären wir, wenn die Amoralistin sich aus Boshaftigkeit vorsätzlich über das von ihr anerkannte moralische Gebot hinwegsetzen würde; aber bei der Amoralistin scheint Empörung gar nicht zu greifen. Ebenso wenig würden wir ihr Verhalten mit Verwunderung quittieren. Verwunderung impliziert, dass wir vermuten, dass für die Handlung noch sinnvolle Gründe gegeben werden können, die uns lediglich unbekannt sind. Zugegeben: Die Handlung könnte uns zunächst verwundern. Wir fragen uns, warum die Person die Brieftasche nicht einfach zurückgegeben hat. Wir erwarten also, dass es einen Grund für das Verhalten gibt, etwa dass sie völlig gedankenverloren war oder den Kontakt mit fremden Menschen scheut. Wenn wir dann jedoch erfahren, dass der Amoralistin schlechterdings unklar war, welchen Grund sie hatte, die Brieftasche zurückzugeben, wird aus Verwunderung Befremden. Das Verhalten erscheint uns befremdlich, eben weil es unverständlich und irrational auf uns wirkt.

Mögen unsere sprachlichen Intuitionen vage sein: Auf konkrete amoralische Verhaltensweisen reagieren wir mit Befremden, mit einer kognitiven Emotion, die das Verhalten als irrational repräsentiert. So machen uns unsere emotionalen Bewertungen auch klar, dass wir Rationalisten sind.

Schelling über die Liebe zum Bösen



Henning Tegtmeier vertritt die Professur für Didaktik der Philosophie an der Universität Mainz.

Wie erklärt man die Liebe zum Bösen, also die kaum zu leugnende Tatsache, dass manche Menschen freiwillig Böses tun? Diese Tatsache stellt uns vor ein unvermeidliches philosophisches Dilemma. Denn einerseits gehört Freiwilligkeit zum Begriff des bösen Handelns. Nun handelt eine Person im vollen Sinn freiwillig nur dann, wenn sie das, was sie tut, gerne tut oder liebt – sei es um seiner selbst willen oder wegen seiner erwarteten oder erhofften Folgen. Damit scheint die Rede von der Möglichkeit einer Liebe zum Bösen einen guten Sinn zu haben. Andererseits aber scheint eine solche Liebe vollkommen unverständlich, da man nur das lieben kann, was gut ist oder was man wenigstens für gut hält. So betrachtet erscheint Liebe zum Bösen als in sich unsinnig und widersprüchlich. Das ist das Dilemma: Liebe zum Bösen scheint zugleich etwas Wirkliches und dennoch unmöglich zu sein wie ein rundes Quadrat.

Historisch betrachtet gab es drei Erklärungen des Bösen, die zugleich den logischen Raum zu erschöpfen scheinen: 1. den Manichäismus, 2. den Platonismus, 3. die Privationstheorie des Bösen. Alle drei versuchen auf je eigene Weise, das skizzierte Dilemma aufzulösen. Der *Manichäismus* nimmt an, dass Gut und Böse zwei eigenständige, aber gegensätzliche Prinzipien sind, zwischen denen ein Akteur wählen kann. Mithin leugnet der Manichäismus, dass das zweite Horn des Dilemmas überhaupt ein Problem aufwirft. Die Liebe zum Guten und die zum Bösen stehen gewissermaßen gleichberechtigt nebeneinander.

Der *Platonismus* verwirft diese Option, die auch von manchen Sophisten vertreten wurde. Für Sokrates und den jungen Platon besteht das Problem darin, dass Lieben und Wollen unverständlich werden, da sie nicht mehr mit dem Guten verbunden sind. Für sie steht fest, dass alles, was geliebt, begehrt oder gewollt wird, als Gutes geliebt, begehrt oder gewollt wird. Die naheliegende Alternative zum Manichäismus besteht daher darin, die Liebe zum Bösen und Schlechten auf einen Irrtum zurückzuführen. Wer Böses liebt oder tut, hält es irrtümlich für gut. Oder aber er unterlässt oder hasst das Gute, weil er es irrtümlich für schlecht hält.

Diese Position bekommt Probleme mit dem ersten Horn des Dilemmas, weil die Freiwilligkeit des bösen Handelns fraglich wird. Denn ein grundlegender Irrtum über die Natur eines Geliebten oder einer Handlung scheint die Freiheit des Liebenden oder die Freiwilligkeit des Tuns einzuschränken oder ganz aufzuheben. Das ist der Einwand der Privationstheorie, welche als erster Aristoteles formuliert hat (vgl. Rolf Schönberger: Die Existenz des Nichtigigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hrsg. v. Friedrich Hermanni und Peter Koslowski, München 1998, S. 15-47).

Die *Privationstheorie* erklärt die Liebe zum Bösen mit Hilfe des Begriffs des Mangels (lat.: *privatio*). Und zwar ist dieser Mangel zweifach. Erstens ist das Böse selbst kein eigenständig Seiendes, kein Seinsprinzip wie das Gute, sondern ein Mangel, eine partielle Abwesenheit des Guten. Zweitens ist auch die Liebe zum Bösen keine eigene Seins-

form, sondern eine mangelhafte Manifestation von Liebe, sei dies ein Mangel der Ausrichtung oder ein Mangel an Intensität.

Schelling kritisiert alle drei Erklärungsversuche. Die manichäische Auffassung zerstört aus seiner Sicht den Gut-Böse-Kontrast, indem sie ihn relativistisch auflöst. Denn da beide Pole dieses Kontrastes als eigenständige Prinzipien gedeutet werden, scheint es kein unabhängiges Kriterium mehr dafür zu geben, welches der beiden das gute und welches das böse Prinzip ist. Das zu entscheiden setzt offenbar schon die vorgängige Parteinahme für eines der beiden Prinzipien voraus. Böse ist dann immer das Prinzip, welches dem gewählten entgegengesetzt ist. Schelling weist ferner die sokratisch-platonische Theorie als Verharmlosung des Bösen zurück. Er kritisiert aber auch die Privationstheorie des Bösen, und zwar mit dem Argument, dass das Böse nicht als bloße Abwesenheit des Guten begriffen werden könne, sondern „positive Verkehrtheit“ sei, nicht *Privation*, sondern *Perversion* des Guten (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hrsg. v. Thomas Buchheim, Hamburg 1997, S. 39; vgl. auch Ingolf Ulrich Dalferth: *Malum*, Tübingen 2008, S. 216). Die systematische Frage ist nun: Kann es eine vierte, logisch distinkte Theorie des Bösen als positiver Verkehrtheit geben? Oder erweist sich ein solcher Ansatz am Ende doch als Spielart einer der drei anderen Theorien? Dabei kann es sich nur um eine Version der Privationstheorie handeln, wenn man Schellings Forderung einer nicht-relativistischen, nicht verharmlosenden Theorie des Bösen ernst nimmt.

Vergleichen wir Schellings Philosophie des Bösen mit einer elaborierten Privationstheorie. Thomas von Aquin charakterisiert die Liebe zum Bösen, den bösen Willen, als einen auf schuldhafte Weise *ungeordneten* Willen (*voluntas inordinata*). Der Böse liebt und begehrt etwas als gut, obwohl es an sich schlecht ist, d. h. er liebt und begehrt ein lediglich *gut Scheinendes* (*Summa Theologiae I-II, q. 74 a. 1*). Aber anders als der bloß Unwissende liebt und begehrt er das Schlechte in *Nichtachtung* seiner Schlechtigkeit. Eine solche Nichtachtung ist deswegen möglich, weil an dem schlechten Handeln oder dessen Konsequenzen etwas Gutes ist (quoddam bonum), was verdiente, geliebt und begehrt zu werden, wenn es nicht mit Schlechtem verbunden wäre. So begehrt der Ehebrecher den Ehebruch nicht deswegen, weil es sich um einen Ehebruch handelt, sondern wegen der damit verbundenen sinnlichen Lust. Sündhaft ist dieses Streben insofern, als der Ehebrecher weiß, dass die Tat einen Akt des Ehebruchs einschließt, und diese Schlechtigkeit um des dadurch erstrebten Guten willen in Kauf nimmt.

Nach Thomas wird genuin böses Handeln letztlich immer durch einen bösen Willen verursacht. Auch wenn die Quellen des bösen Handelns in der Sinnlichkeit, im Verstand oder sogar im äußeren Unvermögen liegen können, ist die nächste Ursache (*causa proxima*) des bösen Handelns doch immer der Wille, während Sinnlichkeit, Verstand oder äußere

res Unvermögen jeweils eine entfernte Ursache (*causa remota*) bilden. Böses Handeln ist freiwillig; es geschieht mit Zustimmung des Willens bzw. der praktischen Vernunft (q. 74 a. 7). Damit tut sich aber ein neues Problem auf: Wie kann die Vernunft selbst Ursache ihrer eigenen Privation sein?

Schelling bezeichnet dieses Problem als den „Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit“ (Freiheitsschrift, S. 25). Bosheit und moralische Schuld setzen Freiwilligkeit und Vernünftigkeit voraus; nur deswegen betrachten wir sie mit Empörung und Abscheu. Wäre das Böse ein bloßer Mangel an Vernunft, wie der sokratisch-platonische Ansatz meint, dann wären Mitleid und Nachsicht angemessen (vgl. ebd., S. 62). Schelling weist auch die Erklärung Kants zurück, der Hang zum Bösen sei eine letztlich unerklärliche Neigung des Menschen, die Maximen seines Handelns nicht unter die Herrschaft des Sittengesetzes zu stellen. Eine solche Erklärung im Rekurs auf Unerklärliches löst das Problem nicht. Aber auch durch die christliche Sündenfall-Mythologie werde „die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt“ (S. 27). Denn unbeantwortet bleibt die Frage, woher in Satan die Fähigkeit kommt, sich gegen Gott zu stellen, und was im Menschen diesen anfällig für das Böse macht.

Aber behält so nicht doch die Privationstheorie das letzte Wort? Dafür scheint zu sprechen, dass Schelling das Böse mit einer Krankheit vergleicht (S. 38 f.). Denn diese Analogie legt eine Theorie des Bösen nahe, nach der es eine Privation des Guten wäre wie die Krankheit eine Privation der Gesundheit. Schelling dringt hier jedoch auf eine begriffliche Unterscheidung zwischen einem bloßen Mangel oder Defekt wie Blindheit oder Lähmung einerseits, einer Krankheit als invertiert positiver Ordnung der Seelenvermögen andererseits. Blindheit ist Privation, Krankheit dagegen *verkehrte Positivität*.

In Analogie zur Krankheit bestimmt Schelling nun auch das Böse als Verkehrung des Guten, und zwar des höchsten in der Ordnung der Natur erreichbaren, nämlich des moralisch Guten. Insofern muss es in den höchsten natürlichen Vermögen, also in der Vernunft gesucht werden, weswegen der Teufel „nach der christlichen Ansicht [...] nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste“ sei (S. 40). Nur ein Gott ähnliches Wesen kann böse sein. Doch worin besteht die relevante Ähnlichkeit, die die Quelle der Möglichkeit des Bösen sein soll? Schelling sieht den Sitz des Bösen in der selbstbewussten Individualität geistiger Wesen, namentlich des Menschen. Individualität und Selbstständigkeit sind zwar Tendenzen der gesamten Natur. Aber erst in geistigen Wesen gelangt natürliche Individualität zum Bewusstsein ihrer selbst. Diese bewusste Selbstständigkeit zeigt sich als eigener Wille. Durch ihn ist das geistige Wesen wie Gott, für den Einheit, Unteilbarkeit, Selbstständigkeit, Wille und Macht kennzeichnende Attribute sind.

Bei seiner Erklärung der Möglichkeit des Bösen geht Schelling von der Personalität als dem Vermögen des selbstbewussten, eigenständigen Denkens und Handelns aus. Eine Person kann eigenständig und aus freier Einsicht in das allgemein und sittlich Notwendige das Sittengesetz anerkennen und das Gute als Gutes lieben. Dann ist sie guten Willens, liebt auf rechte Weise und handelt sittlich gut. Sie kann aber auch ihre Selbstständigkeit zum *Inhalt* ihrer Maximen und sich selbst zur Quelle des Liebenswerten, Guten und Richtigen machen wollen. Dann ist ihre Liebe verkehrt und ihr Wille böse. Ihren höchsten Ausdruck findet Bosheit in einem extremen Begriff von Autonomie, wonach der Akteur selber Urheber des Sittengesetzes ist und selbst festlegt, was gut und was böse ist. Da in diesem Fall die Gehalte des Sittengesetzes nicht mehr aus vernünftiger Einsicht in das Allgemeine und Notwendige gewonnen werden können, müssen sie den kontingenten Wünschen und Impulsen der sinnlichen Natur entnommen werden.

Aber welches Motiv sollten endliche Vernunftwesen haben, diese Möglichkeit zu verwirklichen? Die *Wirklichkeit* des Bösen erklärt Schelling aus der „Angst des Lebens“ um seine Eigenständigkeit angesichts der Zumutung, sich freiwillig dem Allgemeinen unterzuordnen und seine Selbstständigkeit aufzuopfern. Diese Angst kann erst im persönlichen, selbstbewussten Leben auftreten, da erst hier der mögliche Widerstreit zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen als Möglichkeit begriffen und bedacht werden kann. Auch das Tier versucht, sich selbst zu erhalten und Gefahren abzuwehren. Aber erst der Mensch sieht sich mit der Forderung konfrontiert, sich um einer höheren Notwendigkeit willen in eine sittliche Ordnung einzufügen und dem nicht allein seine sinnlichen Begierden und Wünsche, sondern im Grenzfall sogar die eigene Existenz aufzuopfern oder zumindest aufs Spiel zu setzen, und dieser Forderung kann er sich verweigern.

Nun sind die meisten Elemente von Schellings Deutung der Liebe zum Bösen bereits in der klassischen Privationstheorie enthalten. Auch Thomas führt unter Verweis auf Augustinus aus, dass der Grund der Sünde in der Selbstliebe zu finden sei, die als ungeordnetes Verlangen (*appetitus inordinatus*) und als habituelle Bosheit (*malitia*) beschrieben wird. Letztere spezifiziert er als Hochmut. Das Laster des Hochmuts ist die habituelle Selbstüberschätzung des Menschen, sein ungeordnetes Verlangen nach Anerkennung und Bewunderung. Nicht umsonst sind Hochmut und Neid die beiden Laster Satans, die ihn zum Abfall von Gott bewegen. Satan ist so hochmütig, machtgerig und neidisch, dass er sein will wie Gott. Deswegen versucht er auch, den Menschen mit dem Versprechen der Gottgleichheit zur Abwendung von Gott und zur Selbstvergöttlichung zu verführen. Ein solcher Versuch kann nur bei einem Wesen verfangen, das Gott ähnlich ist. Gemäß dieser Auffassung ist, anders als Schelling meint, der Fall Satans und des Menschen in der Erbsündenlehre kein erstes, unerklärtes Erklärendes, sondern die erste Sünde wird auf eine Veranlagung zur Sünde, eine Sündhaftigkeit und Verführbarkeit des Menschen in Verbindung mit einer äußeren Ursache zurückgeführt. Es gibt daher ziemlich genaue Entsprechungen zu den Elementen von Schellings Erläuterung des Bösen bereits in der klassischen Privationstheorie, und die Differenz ist nicht so groß, wie er meint.

Dennoch kann Schelling beanspruchen, die Möglichkeit des Bösen gründlicher und tiefer erklärt zu haben als die Tradition. Denn auch wenn Thomas von Aquin Hochmut und Machtgier als ursprünglich geistige Laster in der Vernunftnatur selbst verankert, macht er noch nicht deutlich, inwiefern sie *unvermeidliche* Gefährdungen der Vernunft sind. Nach Schelling sind sie nämlich gerade Zeichen des göttlichen Ursprungs der Vernunft: Gottes Selbstliebe kennt keinen Exzess und kein Laster, da Gott als vollkommene, unendliche Güte sich selbst unendlich lieben muss. Eben deswegen koexistieren Geist, Selbstliebe und Allmacht in Gott nach Schelling in *Indifferenz*, d. h. noch ungeschieden in Tugend und Laster, Gut und Böse. In endlichen Geistwesen treten sie dagegen in Spannung zur Endlichkeit deren Seins und geraten in Widerspruch zueinander. Die Selbstliebe des endlichen Vernunftwesens ist mit der Forderung konfrontiert, die eigene Bedingtheit anzuerkennen, und menschliche Macht muss ihre Begrenztheit einsehen. So müssen unbegrenzte Selbstliebe und unbegrenztes Machtstreben notwendig unordentlich und lasterhaft sein. Wohlgermerkt, es sind nicht Personalität und Selbstständigkeit, Selbstliebe und Macht als solche böse, da sie ja göttlichen Ursprungs sind. Lasterhaft ist vielmehr die selbstständige Inanspruchnahme unendlicher Vollkommenheit für die eigene Person. Die Hybris des Menschen fällt daher zusammen mit seiner Selbstvernichtung als geistig und moralisch integriertes Wesen. Schelling sagt daher mit Franz von Baader, dass der Mensch nur über oder unter dem Tier stehen könne und dass der böse Mensch schlimmer sei als ein Tier.



Philosophie am Kröpcke

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

sprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Dieses Mal wollten wir wissen, ob es einen Sinn des Lebens gibt. Einigen Passanten schien diese Frage zu gewichtig, andere beschieden uns knapp, wir möchten das doch bitte selbst herausfinden. Auszüge aus den profunden Antworten der offeneren Zeitgenossen/innen lesen Sie hier ...

EIKE BOHLKEN, VOLKER DRELL

Gibt es einen Sinn des Lebens?



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

AKTAN: Ich glaube schon.

Fiph: Warum glauben Sie das, oder wie kann man das herausbekommen?

AKTAN: Wir sind gläubig. Man kann das schon sehen, wenn man genug gelebt hat. Irgendwie gibt es Sinn.

Fiph: Wo sehen Sie am ehesten Sinn im Leben? Gibt es einen Bereich, in dem er besonders deutlich wird?

AKTAN: Keine Ahnung. Man muss erst mal das Leben genießen. Das Beste erleben und versuchen, besser zu werden, sich zu verbessern. Den Leuten zu helfen, die einem etwas bedeuten.

Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

FLÜCHTENDER: Oh ne, das ist mir zu hart!



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

MICHAEL: Sicher gibt's einen.

Fiph: Wie bekommt man heraus, worin er liegt?

MICHAEL: Ich glaub', das ist individuell, je nach Person, wie man das empfindet. Ob das jetzt Familie ist, seine Ziele zu erreichen oder Geld. Das muss jeder für sich selbst rausfinden.



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

TAMARA: Ja, ich denke schon.

Fiph: Was macht Sie da sicher?

TAMARA: Also, ich bin sehr gläubig, ich glaube an Gott

und bin der Auffassung, dass es einen Sinn hat, dass er den Menschen geschaffen hat. Es kann ja nicht sein, dass das einfach nur sinnlos ist.

Fiph: Sind die Menschen mit dafür verantwortlich, dass es Sinn in der Welt gibt?

TAMARA: Das ist eine gute Frage. Ich weiß es nicht.

Fiph: Oder würden Sie denken, dass alles durch Gott vorgefügt ist?

TAMARA: Ja, ich denke, dass es durch Gott gegeben ist.

Fiph: Die Frage beunruhigt Sie also nicht weiter?

TAMARA: Ne (lacht).



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

BRIGITTE: Die Frage ist mir zu schwer.

Fiph: Haben Sie noch nie darüber nachgedacht?

BRIGITTE: Doch schon. Aber

das ist situations- und altersabhängig. Es richtet sich nach allen möglichen Gründen, ob man einen Sinn sieht.

Fiph: Würden Sie sagen, dass man die Frage immer wieder neu stellen muss?

BRIGITTE: Ne, manchmal stellt man sie auch nicht. Dann, wenn das Leben sinnvoll ist, dann stellt man sie auch nicht. Wenn es so richtig gut geht, dann ist ja die Erfüllung, die Sinnerfüllung da; subjektiv – ob das dann objektiv stimmt, weiß ich nicht.

Fiph: Meinen Sie, dass Sinn etwas mit Glück, mit Wohlbefinden zu tun hat?

BRIGITTE: Wir sind ja einfach Leute, die sich befinden – wir finden das immer irgendwie – und das andere, das ist dann immer abstrakt. Das kann natürlich ganz sinnvoll sein, wenn es einem dreckig geht, aber man selber findet das in dem Moment dann absolut sinnlos. Das ist aber auch eine der schwersten Fragen, die Sie überhaupt stellen konnten. Haben Sie keine leichteren?



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

MARTIN: ... gute Frage ... (überlegt) ..., aber ich glaube nicht, dass es darauf eine Antwort gibt. Ich würde sagen, man sollte frei nach dem Motto leben: Der Weg ist das Ziel.

Fiph: Das wäre keine Antwort?

MARTIN: Also es ist ja keine direkte Antwort oder Lösung. Deswegen, würde ich sagen, macht es nicht sehr viel Sinn, sich über den Sinn den Kopf zu zerbrechen – statt einfach bei der Suche zu bleiben.

Fiph: Also einfach zu leben?

MARTIN: Genau.

Fiph: Ist es denn gleichgültig, wie man lebt?

MARTIN: Gleichgültig ist das nicht, dann wäre ja alles egal. Ich denke mal – wie sagt man das denn am besten? –, dass man nach der Goldenen Regel lebt, niemandem auf die Füße tritt und dann einfach versucht, mit sich selbst und der Umwelt im Reinen zu sein.



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

HARALD: Das will ich doch wohl hoffen!

Fiph: Sie sind sich aber nicht ganz sicher?

HARALD: Doch.

Fiph: Und was macht Sie sicher?

HARALD: Mein Glaube daran, meine Erfahrung und der Wunsch natürlich.

Fiph: Sind das eher positive Erfahrungen oder können es auch negative sein?

HARALD: Es können nur positive sein! Das ist nur vermeintlich, dass wir das als negativ empfinden oder voreilig als negativ ansehen, in Wirklichkeit führt es zum Erkennen eines idealeren Zustands.



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

HOLGER: Ja.

Fiph: Was macht Sie da so sicher?

HOLGER: Die Freude, wenn man morgens aufwacht und sich auf den Tag freut, das kann man immer gar nicht so genau beschreiben, aber es passiert ja viel während eines Tages. Die Erwartung und die Spannung auf den Tag, der da kommt, ich glaube, das ist schon Sinn genug.

Fiph: Sie würden sagen, der Sinn zeigt sich in positiven Gefühlen oder Erlebnissen?

HOLGER: Ja, so würde ich das beschreiben.

Fiph: Kann man auch aus negativen Erlebnissen Sinn ziehen?

HOLGER: Ja, ich glaub' in dem Verarbeiten von negativen Erfahrungen kann auch ein Sinn liegen. Man denkt natürlich eher an die positiven Seiten, aber wenn man so ein negatives Tal

hinter sich gebracht hat, vielleicht auch gemeinsam, dann ist das bestimmt auch noch mal ein besonderes Erlebnis.

Fiph: Muss man seinem Leben selber einen Sinn geben?

HOLGER: Ich will mal so sagen: Wenn ich jetzt den ganzen Tag vor mir habe und ich habe nichts vor, dann freue ich mich. Aber wenn ich den ganzen Tag nichts gemacht habe, gehe ich meistens mit einem schlechteren Gefühl ins Bett.



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

STEPHAN: Jeder muss sich einen Zweck im Leben geben, wenn er auf irgendetwas hin will. Wenn man planlos durch die Welt geht – hab' ich ja genug gemacht: mit Alkohol, Drogen und all so Sachen –, dann verfehlt man ihn.



Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

TIM: Ja also, ganz persönlich würde ich sagen, Spaß – das ist vielleicht nicht ganz das richtige Wort – zu haben und unseren Planeten zu schützen.

Fiph: Passt das zusammen?

TIM: Kann, muss aber nicht. Klar, man kann die Umwelt dabei zerstören oder man

kann sie dabei erhalten.

Fiph: Und Ihnen würde es mehr Spaß machen, wenn Sie erhalten bliebe?

TIM: Klar, natürlich. Aber ich fahr' auch Motorrad. Und ich hab' auch kein' Kat, und das geht mir am Arsch vorbei, ehrlich gesagt.

Fiph: Da kommt's raus!

TIM: Ja, es ist immer so 'ne Doppelmoral.

Fiph: Gibt es einen Sinn des Lebens?

MATHILDE: Sicher.

Fiph: Ist das ein Gefühl?

MATHILDE: Ich denke, dass man jeden Tag darüber nachdenkt, ob das Leben Sinn macht oder nicht. Und ich komme eindeutig zu dem Gefühl: Es macht Sinn.

Fiph: Hat das etwas mit Erfüllung zu tun?

MATHILDE: Weiß man am Abend ja manchmal gar nicht, ob es eine war. Es kommt einem manchmal so vor und nachher ist es gar keine. Also, ob man das so schnell weiß, weiß ich nicht. Aber ich bin ja nun siebzig, und da weiß man das.

Fiph: Haben Sie sich die Sinnfrage häufig gestellt?

MATHILDE: Ja, sehr häufig.

Fiph: Ist jeder selbst für den Sinn seines Lebens verantwortlich? Gibt es allgemeinere Orientierungspunkte?

MATHILDE: Es gibt für andere Orientierungspunkte. Manche sind religiös, manche sind irgendwie philosophisch gebildet, ich lebe so, dass ich das immer selber hinterfrage und geb' mir auch selbst die Antworten.

Fiph: Vielen Dank.

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

Impressum



Herausgeber
Forschungsinstitut für
Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann



Redaktion
PD Dr. Eike Bohlken
Wissenschaftlicher Assistent



Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Anna Maria Hauk M.A.



Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Volker Drell M.A.



Sekretariat
Sigrid Wittkamp

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender
der Geschäftsleitung „Strategie und Wert
Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“,
Laichingen, Jena, Berlin
(1. Vorsitzender)
Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. M.
Prof. em. Dr. Christian Starck,
Universität Göttingen
Prof. Dr. Saskia Wendel,
Universität zu Köln
Dr. Markus Güttler
Bistum Hildesheim (Geschäftsführer)

Herstellung und Gestaltung
Bernward Medien GmbH
Druck
Druckhaus Köhler, Harsum
Auflage
5.300
Erscheinungsweise
halbjährlich

Unterstützen Sie das fiph!

Werben Sie für das fiph.

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

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

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

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

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

Besuchen Sie unsere Veranstaltungen.

Erkundigen Sie sich über unsere Forschungen und Publikationen.

Stiften Sie für das fiph.

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

Helfen Sie mit Vorschlägen.

Überweisen Sie 5 €, 10 €, 15 € ...

Ihre Unterstützung ist eine Anerkennung unserer Arbeit!

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

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

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

