

Philosophische Praxis

Eine Standortbestimmung von Donata Romizi

Was ist Philosophische Praxis?

Die Philosophische Praxis – 1981/82 von Gerd Achenbach mit diesem Namen institutionalisiert, aber im Grunde schon immer Teil der Philosophie – ist mittlerweile fast 40 Jahre alt. Sie umfasst zwei Hauptbereiche: die philosophische Beratung und das Philosophieren in der Öffentlichkeit bzw. mit „Laien“. In diesem zweiten Sinne fungiert mittlerweile „Philosophische Praxis“ als eine hilfreiche Sammelbezeichnung, um auch Formen des Philosophierens unter ein Dach zu bringen, die unabhängig vom Achenbachschen Konzept entstanden – wie z.B. das Philosophieren mit Kindern, das Philo-Café oder das Neo-Sokratische Gespräch. Schließlich gehört zum Philosophieren in der Öffentlichkeit auch das Verfassen von philosophischen Büchern, die den Anspruch haben, allgemeinverständlich aber nicht oberflächlich zu sein.

In einer solchen systematischen Ordnung hat sich mittlerweile gut herauskristallisiert, was eine Philosophin oder ein Philosoph anbieten kann, die/der freiberuflich arbeiten will. Der Natur der Philosophie gemäß herrscht allerdings unter Philosophie-Praktiker*innen noch viel Uneinigkeit bezüglich des „Wie“: Wie eine philosophische Beratung zu führen sei, welcher Ansatz beim Philosophieren mit Kindern am sinnvollsten sei, wie aus einem Meinungsaustausch im Kaffeehaus ein philosophisches Gespräch werden soll usw. Es bleibt außerdem noch viel Freiraum, um neue Formen der Philosophischen Praxis zu konzipieren, zu praktizieren und zu überprüfen – was den Reiz dieser Philosophierichtung ausmacht. Denn es stellen sich dabei auch immer wieder Fragen, deren Grundsätzlichkeit ein philosophischer Geist lieben muss: Was ist Philosophie? Wie ist Philosophie als Praxis zu denken? Wie verhält sich die Philosophische Praxis zur Ethik? Welche Formen der Philosophischen Praxis sind genuin philosophisch?

Was macht ein philosophisches Gespräch aus? Welches Menschenbild steckt darin? Usw.

Philosophische Praxis international

Nicht nur hat die Philosophische Praxis in den letzten Jahrzehnten an Konturen gewonnen, sie hat sich auch weltweit etabliert. Fast überall in Europa, in Süd- wie in Nordamerika, in Japan, in Korea, in Indien, in Israel usw. existieren nationale und transnationale Vereine und Gesellschaften für Philosophische Praxis. Mittlerweile kann von einer lebendigen internationalen *community* gesprochen werden, die seit 1994 alle zwei Jahre an stets wechselnden Orten auf einem Weltkongress (*International conference on philosophical practice, ICPP*) zusammenkommt. Die letzten Weltkongresse haben z. B. in Belgrad, in Bern und in Mexico City stattgefunden; der nächste wird 2020 in Moskau abgehalten werden. Auch gibt es für den theoretischen Austausch unter Praktiker*innen etablierte *peer-reviewed journals*, wie z.B. *HACER* oder die *Journal of the American Philosophical Practitioners Association* sowie die Jahrbücher der *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis*. Die internationale Webseite *The Philo-Practice Agora* bietet ebenfalls einen Raum für den Austausch der Philosophie-Praktiker*innen weltweit, sowie einen guten Einblick über die Vielfalt ihrer Ansätze und Tätigkeiten.

„Schulen“ in der Philosophischen Praxis

Ein klares Zeichen dafür, dass sich die Philosophische Praxis als Disziplin etabliert, ist die Entstehung von „Schulen“ – ähnlich wie z.B. in der Psychotherapie. Rund um eine bekannte Persönlichkeit bildet sich eine Gruppe, die nach einer spezifischen, erkennbaren Methode arbeitet, und die ein Gefühl der Zugehörigkeit entwickelt. Die Schule tendiert dann

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

dazu, den Anspruch zu erheben, die „echte“ Philosophische Praxis anzubieten – was in der meistens offenen und dialogorientierten *community* der Philosophie-Praktiker*innen mit Skepsis begegnet wird und ohnehin zu Streiten zwischen Schulen führt. Eine kurze Beschreibung von zwei Hauptschulen mag jedenfalls zeigen, wie breit das Spektrum der Auffassungen der Philosophischen Praxis ist.

Eine Schule ist jene des französischen Philosophie-Praktikers Oscar Brenifier. In seiner Philosophieauffassung kommt dem Philosophieren als Tätigkeit eine absolute Priorität gegenüber der Philosophie als Theorie und Tradition zu. Das Philosophieren besteht hierbei im Üben bestimmter Fähigkeiten im Blick auf die Entwicklung einer philosophischen Haltung und Lebensform. Die Fähigkeiten, die trainiert werden, sind hauptsächlich logische, argumentative, analytische, kritische und selbstkritische: Brenifier knüpft auf seine Weise an die sokratische Tradition des Überprüfens der Meinung an und führt sehr eng getaktete Gespräche, in denen die Behauptungen des Gegenübers "gnadenlos" und fern von jeglichem Versuch eines hermeneutischen Verstehens oder einer empathischen Teilhabe auf ihre argumentative Konsistenz und Klarheit geprüft werden. Der spezifische Inhalt des Gesprächs wird dabei meistens nebensächlich. Die Inhalte und die Fragen bieten vielmehr bloß die Materie, an der das Denken und die Haltung geübt werden - wobei die Art und Weise, wie die Gesprächspartner auf seine Überprüfung reagieren, von Brenifier im existentiellen Sinne gedeutet wird. Brenifier hat lange vor allem mit Kindern und Jugendlichen gearbeitet und in diesem Bereich viele Bücher publiziert, die in viele Sprachen übersetzt wurden und weltweit bekannt sind. Seit einiger Zeit haben er und seine Schüler*innen das Tätigkeitsfeld des Philosophierens in Unternehmen für sich entdeckt und sind auch in diesem (finanziell ergiebigeren) Bereich tätig.

Eine weitere, gut identifizierbare Schule ist jene des israelisch-amerikanischen Philosophie-Praktikers Ran Lahav, der zusammen mit der peruanischen Praktikerin Carmen

Zavala die schon erwähnte Webseite *The Philo-Practice Agora* pflegt. Lahav war unter den ersten Philosophen, die den Impuls von Achenbach rezipierten, und er organisierte gemeinsam mit Lou Marinoff den ersten Weltkongress für Philosophische Praxis (1994, University of British Columbia, Vancouver). Lahav ist auch einer der ersten Philosophen, die eine eigene, originelle Theorie (und Praxis) der philosophischen Beratung entwickelt haben. Seit einiger Zeit hat er sich aber weg von der philosophischen Beratung hin zu einer Praxis des Philosophierens in Gruppen (*philosophical companionships*) bewegt. Grund dafür ist eine Philosophieauffassung, die als wesentlichen Zug der Philosophie den Ruf nach einer radikalen Änderung der Weltanschauung und der Lebensform sieht. Dementsprechend kann es in der Philosophischen Praxis laut Lahav nicht um die banalen, alltäglichen Probleme gehen, mit denen Menschen üblicherweise in die Beratung kommen. Die Philosophie kann ihre einzigartige „transformative Kraft“ am besten entfalten, wenn wir sie selbst – und zwar in Form philosophischer Texte – als Ausgangspunkt nehmen und uns ansprechen lassen. Folglich haben Lahav und seine Schüler*innen strukturierte Arbeitsweisen an Texten erarbeitet, die ermöglichen sollen, philosophische Texte in einer Gruppe zu meditieren, sprechen zu lassen und schließlich mit der eigenen Erfahrung in Resonanz zu bringen – wobei diese konzentrierte, gemeinsame Arbeit im Idealfall auch eine Resonanz unter den Teilnehmer*innen der Gruppe bewirken soll.

„Richtungen“ in der Philosophischen Praxis

Neben regelrechten Schulen sind auch allgemeine Richtungen in der Philosophischen Praxis identifizierbar (die keineswegs Schulen sind), innerhalb derer verschiedene Praktiker*innen unterschiedlich und unabhängig voneinander arbeiten.

Eine Richtung könnte man als „paideutisch“ bezeichnen. Es geht um die Idee der (Selbst)Bildung des Menschen durch die philosophische Arbeit. Da der Mensch dabei ho-

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

listisch betrachtet wird, liegt dieser Philosophieauffassung ein Vernunftbegriff zugrunde, der weit über das logisch-argumentative Vermögen hinausgeht. Ein solcher wurde und wird z.B. vom spanischen Philosophie-Praktiker und Philosophieprofessor an der Universität Sevilla, José Barrientos-Rastrojo, entwickelt. Barrientos arbeitet wiederum viel auch mit Philosophie-Praktiker*innen aus Lateinamerika. Hier ist die Philosophische Praxis weit verbreitet und nimmt meistens pädagogische Züge an, denn Philosoph*innen leisten teilweise harte Arbeit im Zusammenhang mit der Bildung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen aus schwierigen sozialen Milieus.

Nicht pädagogisch, aber wohl im Sinne der Philosophie als (Selbst)Bildung arbeiten andere Philosophie-Praktiker*innen wie Lydia Amir, Heidemarie Bennent-Vahle, Thomas Gutknecht, Guro Hansen Helskog und Michael Noah Weiss – um einige Beispiele zu nennen.

Auch eine "phänomenologische" Richtung kann identifiziert werden, bei der das (auch leibliche) Erleben und die vortheoretische Erfahrung einen zentralen Bezugspunkt der Philosophischen Praxis bilden. Anders Lindseth und Ute Gahlings sind in diesem Rahmen unbedingt zu erwähnen, da sie im Zusammenhang mit ihren praktischen Ansätzen auch eine sehr solide theoretische Arbeit vorgelegt haben.

Jenseits von Schulen und Richtungen ist die Arbeitsweise der Philosophie-Praktiker*innen vielfältig wie die Philosophie selbst, denn jede/r geht vom eigenen philosophischen Hintergrund aus. Auffällig ist, dass in der letzten Zeit immer mehr Frauen die Arbeit in und an der Philosophischen Praxis weiterentwickeln (die erste Generation der Philosophie-Praktiker war sehr stark von Männern dominiert): Neben den schon erwähnten Philosophie-Praktikerinnen muss man mit Bezug auf den deutschsprachigen Raum zumindest noch Cornelia Bruell, Lisz Hirn, Natalie Knapp, Katharina Lacina, Dietlinde Schmalfuß-Plicht und Ina Schmidt als Beispiele von Philoso-

phinnen erwähnen, die die Philosophische Praxis in Schrift und Tat kräftig vorantreiben.

Philosophische Praxis im deutschsprachigen Raum

Im deutschsprachigen Raum gibt es inzwischen mehrere solide Institutionen, die die Sorge um die zukünftige Entwicklung der Philosophischen Praxis tragen. In Deutschland befindet sich der Sitz der *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis* (IGPP), die gerade eine Phase der schwingvollen Erneuerung durchlebt – wie nicht zuletzt ihre neue Webseite veranschaulicht. Außerdem gibt es seit einigen Jahren einen *Berufsverband für Philosophische Praxis* (BV-PP), der nicht nur einen Bildungsgang und eine Akademie zur Philosophischen Praxis anbietet, sondern auch eine wertvolle Arbeit in Hinblick auf die Klärung des Berufsprofils und des Berufsethos leistet. Nicht zu vergessen ist, dass Gerd Achenbach selbst nach wie vor sehr aktiv ist, auch im Rahmen der von ihm geleiteten *Gesellschaft für Philosophische Praxis*.

In Österreich bietet seit 2014 die Universität Wien (die größte Hochschule im deutschsprachigen Raum) unter der wissenschaftlichen Leitung von Konrad P. Liessmann einen Universitätslehrgang als (Aus)Bildung zur Philosophischen Praxis an - in Kooperation mit dem ältesten österreichischen Verein der Philosophie-Praktiker, der *Gesellschaft für angewandte Philosophie* (mehr dazu unten). Einige Alumni des Universitätslehrgangs haben außerdem den *Kreis akademisch philosophischer Praktiker/innen* gegründet, dessen Namen auf ihr Alleinstellungsmerkmal (die akademische (Aus)Bildung) verweist.

In der Schweiz ist das Netzwerk *philo praxis.ch* ein überwiegend deutschsprachiger Verein mit Mitgliedern aus der Deutschschweiz, der Romandie, dem Tessin und Deutschland. Mit der Mehrsprachigkeit des Landes ringen die Schweizer Philosophie-Praktiker*innen einerseits; andererseits kann dieses Merkmal wohl auch eine Ressource

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

bilden – wie der gelungene Weltkongress in Bern 2016 gezeigt hat.

Probleme in der Philosophischen Praxis

Im deutschsprachigen Raum und generell sind Philosophie-Praktiker*innen mit einigen Problemen und Herausforderungen konfrontiert.

Das erste gravierende Problem besteht in den vielen pseudophilosophischen Tätigkeiten, Angeboten und Initiativen, die zwar als Philosophische Praxis, Philosophieren in der Öffentlichkeit oder philosophische Beratung präsentiert werden, allerdings keine genuin philosophische Qualität besitzen. Einige sind einfach schlecht. Andere sind nicht unbedingt schlecht, haben aber mit Philosophie wenig zu tun. Es gibt sicherlich viele Menschen, die ein hilfreiches Gespräch mit anderen Menschen führen können, ohne dass dieses Gespräch ein philosophisches wäre. Es gibt auch Menschen, die anhand einer mehr oder weniger philosophischen Frage ein lebendig diskutierendes Publikum wunderbar unterhalten können und dabei jeglicher genuin philosophischen Qualität entbehren. Wenn solche Tätigkeiten als „philosophisch“ bezeichnet werden, verliert das Konzept der Philosophischen Praxis an Glaubwürdigkeit – *in primis* in den Augen der Philosoph*innen.

Einige Philosophie-Praktiker der ersten Generation teilten die Hoffnung, dass der Markt selbst für die Qualität der Philosophischen Praxis sorgen wird, indem „Pseudo-Philosophie-Praktiker*innen“ aufgrund der mangelnden Qualität ihrer Arbeit schnell wieder vom Markt verschwinden würden. Dies scheint aber nicht unbedingt der Fall zu sein. Auch jemand, der keine philosophische Qualität anbietet, kann Klient*innen finden, wenn diese meinen, das Angebot hätte ihre Bedürfnisse gut erfüllt: Ob die Praxis nun genuin philosophisch war, können Nicht-Philosoph*innen ohnehin schwer einschätzen. Ebenso wenig gilt, dass Philosophie-Praktiker*innen, die gute philosophische Arbeit leisten, auf dem Markt unbedingt reüssieren. Es sind zusätzlich gute unternehmerische Fähigkeiten notwendig, um z.B. der Konkurrenz von großen

Philosophiefestivals, Fernsehsendungen und anderen großen Veranstaltungen und Unternehmen nicht zu unterliegen. Zwar boomt zurzeit die „Philosophie für jedermann“, aber weder handelt es sich immer wirklich um (gute) Philosophie noch sind gute Philosophie-Praktiker*innen unbedingt daran mitbeteiligt.

Das Problem der Qualitätssicherung

Das Problem der „Qualitätssicherung“ lässt sich nicht dadurch lösen, dass die guten Philosophie-Praktiker*innen sich darüber einigen, was als „genuin philosophisch“ gelten soll. Abgesehen von der Zirkularität, die sich ergäbe, wenn man entscheiden müsste, wer die „guten“ Philosophie-Praktiker*innen sind (denn das Qualitätskriterium müssten sie erst dann liefern), ist gerade die Frage, was „genuin philosophisch“ sei, eine der umstrittensten in der *community*. Vor allem denken nicht wenige Philosophie-Praktiker*innen, dass es höchst unphilosophisch wäre, diesbezüglich einen Konsens erzwingen zu wollen.

Es gibt aber andere Möglichkeiten, dem Problem zu begegnen. Ich möchte hier zwei nennen; beide gehen davon aus, dass ein philosophisches Arbeiten nur unter der Voraussetzung der Kenntnis philosophischer Traditionen (Wissen und Methoden) möglich ist. Das ist nicht selbstverständlich, denn es gibt auch Philosophie-Praktiker*innen, die von einer spezifischen Philosophieauffassung ausgehen, auf dieser Basis lernbare Ansätze und Methoden entwickeln und schließlich meinen, dass auch Nicht-Philosoph*innen damit als Philosophie-Praktiker*innen arbeiten können – selbst in Unkenntnis der (restlichen) philosophischen Tradition.

Die erste Möglichkeit, um für philosophische Tiefe zu sorgen, entspricht einem Vorschlag von Leon de Haas [1, 14-15]: Ein*e Philosophie-Praktiker*in arbeitet erst dann genuin philosophisch, wenn er/sie auf eine für andere Philosoph*innen nachvollziehbare Weise zeigen kann, wie sein/ihr Ansatz an die philosophische Tradition anknüpft. Das entspricht dem klassischen philosophischen Gestus des

PHILOSOPHISCHE PRAXIS



Donata Romizi

„Rechenschaft-Gebens“, oder der *justification*. Es ist üblich und verständlich, dass ein*e Philosophie-Praktiker*in nur an bestimmte Autor*innen, Richtungen oder Methoden der Philosophie anknüpft. Den Anspruch der *justification* wird er/sie aber nur mittels einer soliden und umfangreichen philosophischen Kompetenz erfüllen können. Wenn nun andere Menschen ohne eine ähnliche philosophische Kompetenz den selben Ansatz bloß als Technik lernen und ihrerseits anwenden, sind sie damit noch lange keine Philosophie-Praktiker*innen, denn ohne solide Philosophiekenntnisse kann man wohl keine Philosophie „praktizieren“.

Die andere Möglichkeit, um für philosophische Qualität zu sorgen, betrifft die (Aus)Bildung der Philosophie-Praktiker*innen. Eine gute und umfassende philosophische (Aus)Bildung scheint eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung zu sein, um „genuin philosophisch“ arbeiten zu können. In der Regel kann gegenwärtig nur an Universitäten eine umfassende philosophische (Aus)Bildung erworben werden. Zwar ist ein akademisches Philosophiestudium noch mangelhaft in Bezug auf die Philosophische Praxis - zumal die akademische Philosophie die Philosophie nur als Wissenschaft pflegt [2, 14]: Es bleibt aber unwahrscheinlich, dass ein*e Philosophie-Praktiker*in ohne Philosophiestudium genuin philosophisch und gut im Sinne der Philosophie arbeiten kann (es gibt natürlich Ausnahmen, die aber - eben - solche sind). Die Tatsache, dass es immer noch viele Philosophie-Praktiker*innen ohne akademische philosophische (Aus)Bildung gibt, zeigt auch einen immer noch bestehenden Mangel in der Professionalisierung der Philosophischen Praxis (immerhin entstand die Philosophische Praxis auch als Anspruch, Philosophie als freien Beruf pflegen zu können). Es gibt wohl keine Anwälte, die kein Jurastudium oder Ärzte, die kein Medizinstudium haben. Ich habe oft Mediziner*innen gehört, die darüber klagten, dass ihr Medizinstudium sie nicht gut auf die ärztliche Praxis vorbereitet habe. Niemand von ihnen hat aber je behauptet, er/sie könne auch ohne Medizinstudium Arzt/Ärztin sein. Ähnlich ist ein Philosophiestudium notwendig, um als Philosoph*in freiberuflich gut arbeiten zu können, auch wenn es meistens keine hinreichende Vorbereitung auf die Praxis bietet. Eine zusätzliche spezifische (Aus)Bildung wäre dann vonnöten: Eine solche bieten derzeit im deutschsprachigen Raum die Universität Wien, der Berufsverband für Philosophische Praxis und Gerd Achenbach.

Die Ablehnung im akademischen Kontext

Ein weiteres großes Problem, das mit dem Thema (Aus)Bildung zusammenhängt und im deutschsprachigen Raum besonders ausgeprägt ist, ist die zugleich unbegründete und

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

verbreitete Ablehnung der Philosophischen Praxis im akademischen Kontext. Während es z.B. in Italien zwei etablierte universitäre postgraduale (Aus)Bildungsprogramme gibt, die auf der Kooperation zwischen Universität und Philosophie-Praktiker*innen basieren (Universität Venezia, Universität Roma Tre), ist die Philosophische Praxis an deutschsprachigen Universitäten sehr wenig präsent, und die Universitäten zeigen sich an einer Kooperation mit Philosophie-Praktiker*innen nicht interessiert - nicht einmal, wenn sie im Bereich der Philosophie praxisorientierte Curricula aufbauen (Philosophie und Management, Ethik für Mediziner usw.). Das überrascht nicht, besteht doch gegenüber der Philosophischen Praxis im deutschsprachigen universitären Milieu oft eine gewisse Geringschätzung. Nun mag der Grund in der vorhin erwähnten Problematik des verbreiteten Dilettantismus liegen, aber es kam bisher von akademischer Seite auch kaum eine ausformulierte Kritik am Konzept der Philosophischen Praxis, eine, die im philosophischen Sinne dieses Namens würdig wäre, eine, die Möglichkeiten und Grenzen des Konzeptes gründlich reflektiert und auch über den Tellerrand der empirischen aktuellen Realität zu sehen imstande ist. Somit entsteht ein Teufelskreis, denn das aktuelle Problem des Dilettantismus kann ohne den Beitrag der Universitäten noch weniger gelöst werden.

Die meisten Universitätsprofessor*innen der Philosophie scheinen im Unterschied zu ihren Kolleg*innen aus anderen Disziplinen nicht zu glauben, dass ihre Studierenden mit dem gelernten Wissen und mit den gelernten Kompetenzen auch außerhalb des akademischen Kontextes etwas anfangen können - nämlich beruflich. Sie scheinen nicht zu glauben, dass jemand, der Philosophie studiert hat, anderen Menschen etwas anzubieten hat. Eine *self-fulfilling prophecy*? Auch kommen sie nicht auf die Idee, sich mit Philosophie-Praktiker*innen auszutauschen, wenn sie akademisch über lebensnahe Themen arbeiten, z.B. um zu erfahren, was sich in philosophischen Gesprächen über Tod, Verlust, Liebe, Arbeit zeigt. Hier scheint die empirische Realität für sie wieder uninteressant zu werden.

Philosophische Praxis trifft auf akademische Philosophie: der Wiener Universitätslehrgang

Seit 2014 existiert an der Universität Wien der Universitätslehrgang "Philosophische Praxis" als einzige akademische (Aus)Bildung zur Philosophischen Praxis im deutschsprachigen Raum. Die Gründung und erfolgreiche Entwicklung des Universitätslehrgangs ist das Resultat einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Universität und Philosophie-Praktiker*innen, insbesondere den österreichischen Praktiker*innen der *Gesellschaft für angewandte Philosophie*, mit der die Universität Wien einen Kooperationsvertrag geschlossen hat. Geleitet, koordiniert und begleitet wird der Universitätslehrgang von Konrad P. Liessmann (wissenschaftliche Leitung), Donata Romizi (wissenschaftliche Koordination) und einem wissenschaftlichen Beirat, zu dem u.a. Gerd Achenbach und Thomas Macho gehören. Der Universitätslehrgang ist ein 2-jähriges, berufs begleitendes, postgraduales Bildungsprogramm, das i.d.R. ein schon abgeschlossenes Philosophiestudium voraussetzt. Ausnahmen sind nur dann möglich, wenn der/die Bewerber*in über genügend Philosophiekenntnisse verfügt (z.B. durch ein anderes geisteswissenschaftliches Studium) und sich dazu verpflichtet, ein zusätzliches philosophisches Programm (samt entsprechenden Prüfungen) parallel zum Universitätslehrgang und vor dessen Ende zu absolvieren. Im Universitätslehrgang unterrichten sowohl akademische Philosoph*innen als auch (österreichische und internationale) Philosophie-Praktiker*innen - manchmal im Teamteaching.

Hinter der Gründung des Universitätslehrgangs standen drei hauptsächliche Absichten: Erstens soll er als Qualitätssicherungsmaßnahme dem Dilettantismus im Berufsfeld Philosophische Praxis entgegenwirken. Zweitens wird der Universitätslehrgang als Chance gesehen, um den Austausch zwischen Philosophischer Praxis und akademischer Philosophie zu fördern. Drittens soll ausgebildeten Philosoph*innen die Möglichkeit geboten werden, ihre Berufschancen und Arbeitsweisen zu erweitern.

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

Angesichts des geringen Ansehens, das die Philosophische Praxis im deutschsprachigen akademischen Milieu genießt, war die Entscheidung der Universität Wien mutig, dieses Projekt und die entsprechende Pionierarbeit zu unterstützen - und sich dabei auf eine Kooperation mit den Philosophie-Praktiker*innen einzulassen. Zugleich war diese Entscheidung in Hinblick auf die Sorge um die Erweiterung der Berufschancen der akademischen Philosoph*innen verantwortungsvoll sowie mit der Selbstverpflichtung der Universität Wien zur so genannten "Third mission" kohärent. Mit diesem Ausdruck wird das Bemühen von Hochschulen bezeichnet, die hier gewonnenen und gepflegten Erkenntnisse auch für Gesellschaft und Öffentlichkeit zugänglich und fruchtbar zu machen - was auch ein Hauptanliegen der Philosophischen Praxis ist.

Die Zusammenarbeit zwischen Universität und Philosophie-Praktiker*innen war (und ist immer noch) eine Herausforderung für beide Seiten: Sie verlangt Mut, Geduld, Anpassungsfähigkeit und die Bemühung darum, dem jeweils Anderen verständnisvoll und neugierig zu begegnen. Allein die Planung des Universitätslehrgangs hat zwei Jahre in Anspruch genommen. Diese Arbeit trägt jetzt aber Früchte: Der Universitätslehrgang ist inzwischen weltweit bekannt, in der *international community* der Philosophie-Praktiker*innen eingebettet, und mit einigen internationalen Kooperationspartnern (der *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis*, der Universität Sevilla, der Universität Rom, der Universität Strathclyde / Glasgow) im Hinblick auf gemeinsame Projekte vernetzt. Er wird von Menschen aus dem ganzen deutschsprachigen Raum besucht, die nach dem Abschluss entweder eine eigene Philosophische Praxis gründen oder das Gelernte in die eigenen beruflichen Tätigkeiten einfließen lassen. Die Bewerbungen für den aktuellen (3.) Zyklus sind im Vergleich zum vorigen um 50 % gestiegen und einige Alumnae und Alumni sind in der Philosophischen Praxis sehr erfolgreich unterwegs. Gewiss ist es immer noch ein gewagtes Unternehmen, eine Philosophische Praxis zu gründen und nur von dieser leben zu wollen. Aber die Fälle, in

denen das gelingt, nehmen stetig zu - und diese Entwicklung hängt mit dem Thema der Qualitätssicherung sicherlich eng zusammen.

Die österreichische „Lebens- und Sozialberatung“

Abschließend, eine folkloristische und kafkaeske Note aus Österreich. In Österreich hat die eigentümliche Berufsgruppe der „Lebens- und Sozialberater*innen“ das Monopol über das philosophische Gespräch bezüglich lebensrelevanter Themen. Nur wer eine Ausbildung zur Lebens- und Sozialberatung abgeschlossen hat, darf ein solches philosophische Gespräch anbieten - nicht aber Philosoph*innen! Das verlangt die österreichische Gewerbeordnung. Die Ausbildung zur Lebens- und Sozialberatung setzt freilich weder eine philosophische (Aus)Bildung voraus noch enthält sie etwas Vergleichbares. Trotzdem ist das „philosophische Gespräch“ (genau so bezeichnet) eine der offiziellen Methoden der Lebens- und Sozialberater*innen. Diese Lage ist nicht nur grotesk, sondern ein aussagekräftiges Phänomen der Gegenwart: Jenes dialogische Nachdenken über die menschliche Erfahrung, das Leben, die Gesellschaft und die Welt, das jahrtausendlang Sache der Philosophie war, wird von „Lebensberater*innen“ (!?) und Psychotherapeut*innen für sich reklamiert. Somit ändern sich die Voraussetzungen und das Menschenbild, die einem solchen Nachdenken zugrunde liegen, völlig - mit Folgen, die aus philosophischer Perspektive zugleich interessant und unheimlich sind. Die akademische Philosophie schweigt übrigens auch dazu.

UNSERE AUTORIN:

Donata Romizi arbeitet an der Universität Wien als Senior Lecturer am Institut für Philosophie und als wissenschaftliche Koordinatorin des postgradualen Universitätslehrgangs „Philosophischen Praxis“.

Im Text genannte Literatur

(1) De Haas, L.: „An Essay on the Justification of Philosophical Practice“, in: De Haas,

Skeptical Interventions. A Critical View of Philosophical Practice, digital booklet 2018.

(2) Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft, Suhrkamp 1994

Tristan Garcias Suche nach dem intensiven Leben

Seit unserer Geburt suchen wir unaufhörlich nach starken Empfindungen. Es bildet sich in jedem von uns ein zunächst rudimentäres und dann verfeinertes Messinstrument unserer Lebensintensität heraus, deren Variation in unsere Interessenabwägung eingeht: Wir sind unter der Bedingung vernünftig, dass wir zunächst regelmäßig und mehr oder weniger gesteuert eine Intensität empfinden, die ausreicht, um uns lebendig zu fühlen.

In der Steigerung dieser Intensität sieht der junge französische Philosoph Tristan Garcia in seinem Buch

Garcia, Tristan: Das intensive Leben. Eine moderne Obsession. 216 S., 2017, Ln., € 24.— Suhrkamp, Berlin

die eigentliche Verheißung der Moderne, sei es eine Intensivierung der Produktion, des Verbrauchs, der Kommunikation, unserer Wahrnehmung oder unserer Emanzipation. Schon in frühester Jugend lernen wir, von derselben Sache mehr zu wollen und mehr zu wünschen. Die Werbung ist nichts anderes als die artikulierte Sprache dieses Wünschens. Die Intensität gehört zum Hauptwortschatz der Warenwelt. Das Erstaunliche an diesem Begriff sieht Garcia darin, dass er von allen Lagern gemeinsam gebraucht wird: von Liberalen, Hedonisten, Revolutionären und Fundamentalisten, auch wenn sie entgegengesetzte Ansichten über den Sinn dieser von unserer Existenz benötigten Intensität vertreten. Was ist die Intensität meiner Empfindung? Für Garcia das, was ich den anderen nicht erklären kann, was mich jedoch gerade aus diesem Grund überzeugt, dass zumindest mein Gefühl mir gehört. Dieses irreduzible Wesen

der Intensität gibt ihr die ganze ihr zukommende Bedeutung: Unter Intensität versteht man das Maß dessen, was sich nicht messen lässt, und wenn wir doch alle möglichen Intensitäten in unserer täglichen Existenz messen, wollen wir nur die Quantität des eigenen Selbst bewerten. Das tiefste Ideal ist ein inhaltsleeres Ideal, ein rein formales Ideal: Intensiv zu sein. Was immer die Motivationen und Handlungen eines Menschen waren, man fragt sich am Ende seines Lebens, ob er „gründlich“ gelebt hat.

Begonnen hat die Entwicklung mit den Verheißungen der Elektrizität – nicht als Energiequelle, sondern als Idee oder besser als ein Bild, ein Bild der Intensität. Das Zeitalter des Rationalismus an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert hatte die Perspektive einer universellen Berechnung zu einer Rationalisierung von Raum, Bewegung, Materie und Energie geführt. Die Folge war eine allgemeine Depression des Seins. Dieses Zeitalter war unfähig, der Einbildungskraft ein mitreißendes und erregendes Bild der Realität zu bieten.

Das 19. Jahrhundert kennt Intensität als das Maß des Einzigartigen und seiner inneren Variationen. Die Wissenschaft hingegen widmet sich der Erkenntnis und der Modellierung all dessen, was mehr als einmal erscheint, was sich wiederholt. So erscheint die Intensität als die Ausnahme schlechthin. Was intensiv ist, das nimmt die Vernunft von der Rationalisierung der Welt aus und wird der intimen und einzigartigen Wahrnehmung überlassen. Die intensive Größe wird dabei zu so etwas wie einem inneren Gradmesser der subjektiven Erfahrung, der den Erscheinungsgrad dessen, was ist, unmittelbar angibt.

Das Bild des elektrischen Stroms mit seiner begehrenswerten Intensität rettete den vom Marasmus der Vernunft bedrohten europäischen Geist. Die Elektrizität war das Anzeichen einer verdrängten Potenz der Natur und damit auch unserer Natur. Und damit, dass Elektrizität für ein neues Bild der Intensität sorgte, rettete sie den modernen Menschen aus der ihn bedrohenden Depression, aus der

Angst, in einer Welt leben zu müssen, der jede Seinsintensität fehlte. Es bahnte sich im modernen Geist ein sonderbares heimliches Bedürfnis an zwischen einem Bild, dem eine Idee fehlte und einer Idee, der ein Bild fehlte: Die vom klassischen Rationalismus in Misskredit gebrachte Idee der reinen Intensität verbündete sich mit dem Bild der Intensität des elektrischen Stroms. Ohne jede Absprache ist das Bild der Elektrizität in die Idee der Intensität übergegangen und hat sich im elektrischen Bild verkörpert. Erst bei näherem Hinschauen entdeckt man, dass dieses Ideal, das unsere Existenz leitet, das Kind der miteinander verschmolzenen abstrakten Idee der Intensität und des absolut konkreten Bildes der Elektrizität ist. Aus dieser Verbindung ist ein ganz neues Konzept entstanden.

In dem Maße, wie die Elektrizität im modernen Leben an Bedeutung gewann, entstand ein neuer moralischer Typus: der elektrisierte Mensch. Es ist ein Wesen, das nicht mehr für die Verheißungen der Gnade, für das Streben nach dem Heil oder der Wahrheit empfänglich ist, das nicht von einem anderen Leben erwartet, es vom jetzigen Leben zu erleichtern. Der elektrische Mensch ist der Mensch der westlichen Moderne. Sein nervöser Charakter ist ein Zeichen dafür, dass ein Strom den menschlichen Körper durchzieht. Er ist der Libertin, der Romantiker, der die Städte und Salons verlässt und außerhalb seines Körpers eine Art von Nervosität der ganzen Natur entdeckt, die sich durch ein Gewitter offenbart. Die Lebensidentität wird zu einem neuartigen Nervengefühl. „Eine größere Lebensintensität ist stets eine Steigerung des Glücks“, schreibt Madame de Staël. Die Elektrifizierung hat das Ideal der Intensität verändert. Garcia nennt als Beispiel die Gitarre. Die elektrische Gitarre wurde nach dem Romantiker und dem Libertin zum Emblem der bislang letzten Verkörperung des intensiven Menschen: des jugendlichen Rockers.

Insofern es nur eine einzige unermessliche Intensität gibt, kann diese – die sich mit nichts anderem vergleichen lässt – weder wachsen noch abnehmen. Das ist das Brevier Nietz-

sches. Die Sichtbarmachung dieser universellen Intensität und ewigen Intensität – das ist der Ansatz von Whitehead – erfolgt durch einen Prozess, der selber intensiv und schöpferisch ist und der unablässig Neues erschafft. Bei Deleuze, der dritten Sichtweise von Intensität, ist die Intensität die „reine Differenz“, die Differenz zwischen zwei Gliedern, die selber nur die Differenz zwischen zwei Gliedern sind, die selber nur... usw.

In jeder dieser drei Sichtweisen (Nietzsche, Whitehead, Deleuze) hängt die Krönung der Intensität als erste Qualität des Seins von einer geschickten Umkehrung ab. Während man früher die Ansicht vertrat, dass die Intensität eine Wirkung der Wahrnehmung der ausgedehnten, quantifizier- und messbaren Welt sei, urteilt man nun, dass dieser extensive Schein der Dinge nur eine Wirkung ihrer grundsätzlichen intensiven Realität sei. Um diese Illusion zu überwinden, muss man, wie es Deleuzes Programm verkündet, „alles als Intensitäten interpretieren“.

Garcia sieht die Krise der Klassifizierungskategorien unserer Wissensbereiche als eine direkte Folge dieser metaphysischen Intensivierung. Aus diesem Grund hat die Moderne in den Biowissenschaften zunehmend dazu geführt, auf eine jeweilige Einteilung der Organismen zu verzichten, als gehörten sie zu festen Arten. Die organische Realität wird nun nicht mehr als stabile Identitäten, sondern als Intensitäten und Variationen gesehen und interpretiert. Der Mensch selber wird nicht mehr als durch eine unüberwindliche Artlinie von den anderen Tieren getrennt, er selber ist eine Variationslinie. Ebenso wie die Art den Spezifikationsprozessen weichen musste, musste Gender oder Geschlecht Genderifizierungsprozessen weichen. Die Geschlechter sind keine Nomen mehr, sondern Verben, weil sie Akten entsprechen. Mit dieser Konzentration auf die Intensitäten wird eine Dekonstruktion der klassischen Identitäten vorgenommen.



Tristan Garcia

Paradoxerweise hat dieser Sieg des Konzepts der Intensität deren Niederlage zur Folge. Denn wenn eine Intensität erst einmal identifiziert ist, hört sie bald auf, als Intensität anerkannt zu werden. Je intensiver alles ist, desto weniger kann es diese Intensivität selber sein. Sie wird zum genauen Gegenteil: zu einer Regel, einer Norm, einem allgemeingültigen Mess- und Einteilungsprinzip.

Da eine wahrgenommene Intensität sich nicht durch sich selbst aufrechterhalten kann, muss ein Subjekt eingreifen, jemand, der sie konkret wahrnimmt, um sie zu verlängern. Für den modernen Geist hatte das Intensitätskonzept den verführerischen Aspekt, dass es die Subjektivität wieder notwendig machte.

Thomas Kriza stellt die Frage nach dem Sinn des Lebens

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine zentrale Frage, die in der heutigen Philosophie nicht als ein lösbares und zu lösendes Rätsel interpretiert, sondern als Bemühungen um ein Verständnis für die jeweils eigene, individuelle Existenz aufgefasst. Gegenwärtig

ges philosophisches Denken mache es, so Thomas Kriza in seinem Buch

Kriza, Thomas: Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Das zwiespaltene Verhältnis des modernen Denkens zu den Sinnentwürfen der Vergangenheit. 336 S., kt., € 22.90, E-Book € 17.99, 2018, Meiner, Hamburg

prinzipiell schwierig, ein Verständnis für die Sinnhaftigkeit des Lebens zu gewinnen, das die Tiefe der menschlichen Existenz nicht verflacht und zugleich den Maßstäben des Denkens gerecht wird. Doch das Denken der Gegenwart steht unter dem Einfluss einer reichen kulturellen Tradition, die es in weiten Teilen als eine zentrale philosophische Aufgabe betrachtete, die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz zu artikulieren. Dazu gehörte auch die Forderung, zu einer Unterscheidung zwischen einem guten und einem schlechten Leben zu gelangen.

Über lange Jahrhunderte hatte ein umgreifender kosmischer Sinnhorizont den Menschen ihren Lebenssinn artikuliert und mit einem Anspruch auf Wahrheit verbunden. Heute vermag das nicht mehr zu überzeugen. Unser Verhältnis zur kulturellen Überlieferung ist durch eine gebrochene Kontinuität bestimmt. Heute geht man davon aus, dass der Sinn des Lebens autonom vom Menschen selbst, unabhängig von der Beschaffenheit der Welt, gewonnen werden muss. Für Kriza stellt die Sinnleere, die durch die Abkoppelung existentieller Sinnhaftigkeit von den Zusammenhängen der Welt entsteht, eine nach wie vor unbewältigte Herausforderung dar. Dabei geht es nicht zuletzt um die Frage, was über das Gelingen oder Scheitern der Existenz entscheidet.

Was ist unter Lebenssinn zu verstehen? Frühe explizite Verwendungen finden sich bei Wilhelm Dilthey und Friedrich Nietzsche. Aber der moderne Begriff verweist auf Fragen, die auch schon in der Antike gestellt wurden: auf Fragen nach dem Warum und Wozu des menschlichen Existierens. Das Leben des Menschen verläuft nicht in sich von sich selbst ergebenden, festgelegten Bahnen; der

PHILOSOPHISCHE PRAXIS

Mensch muss sich um sein Leben kümmern, weil sein Leben gelingen oder scheitern kann. Damit der Mensch auf sein Leben Bezug nehmen kann, muss er für seine Existenz ein Verständnis entwickeln; ein Verständnis für seine Wünsche und Bedürfnisse, für seine Ziele und Fähigkeiten, für seine Präferenzen, Ängste und Abneigungen. Bei alledem ist er auf seine Welt bezogen, denn sein Leben vollzieht sich in der Welt, und alle seine Wünsche, Bedürfnisse, Ziele, Fähigkeiten, Ängste und Abneigungen beziehen sich in irgendeiner Weise auf die Welt. Ein Verständnis für das eigene Leben erfordert daher wesentlich auch ein Verständnis für die Zusammenhänge der Welt. Erst auf dieser Grundlage kann der Mensch eine Unterscheidung zwischen dem guten und dem schlechten Leben herausbilden.

Wichtig ist dabei eine klare Unterscheidung zwischen dem *guten Leben* und dem *Sinn des Lebens*. Beim guten Leben geht es um die Art und Weise der Lebensführung in der Welt, beim sinnvollen Leben geht es um den Zusammenhang des guten Lebens mit der Welt. Anhand dieser Diskrepanz formuliert Thomas Nagel das spezifisch philosophische Problem der Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens: Aus der Außenbetrachtung des Menschen heute ist seine kosmische Bedeutungslosigkeit unübersehbar. Aus der existentiellen Innensicht kann das jeweilige menschliche Leben jedoch nicht ohne Selbstachtung und damit ohne ein Bewusstsein für seine unübersehbare Wichtigkeit geführt werden. Beide Perspektiven sind aber miteinander unvereinbar, zwischen der Außen- und der Innenperspektive besteht eine unübersehbare Kluft, aus der nach Nagel die Frage nach dem Sinn des Lebens als ein prinzipielles philosophisches Problem jenseits lebensinterner Schwierigkeiten erwächst. Je nachdem, aus welcher Perspektive der Mensch sein Leben reflektiert, kann ihm dieses Leben als etwas Sinnvolles oder als etwas Sinnloses erscheinen. Passen die Vorstellungen, die ein Mensch über das gute Leben hat, mit seinen Vorstellungen über die Welt zusammen, so erfährt er sein Leben als etwas Sinnvolles. Grobe Widersprüche oder Unvereinbarkeiten

hingegen bewirken ein Gefühl der Sinnlosigkeit. Durch Sinnvorstellungen bringt der Mensch zum Ausdruck, in welcher Weise seine Vorstellungen vom guten Leben in der Welt verortet sind.

Sinn über Transzendenzbezug

In der Antike entspringt eine Traditionslinie des Denkens, die existentielle Sinnhaftigkeit über einen Transzendenzbezug artikuliert. Zu dieser Tradition gehören weite Teile der antiken metaphysischen Philosophie und der christlichen Religiosität. Heute stehen dieser Überlieferung starke Kräfte entgegen. Hierzu gehören die radikalisierte Idee individueller Selbstbestimmung und die Denkweise der neuzeitlichen Wissenschaft, die in vielfältiger Weise das heutige Denken und auch die heutigen Vorstellungen über den Sinn des Lebens bestimmt. Doch die Sinngelänge der umgreifenden, aus der Antike überlieferten Absetzbewegungen von dieser Traditionslinie entfalten sich ihrerseits bereits seit Jahrhunderten und bilden dabei eigene Überlieferungen.

Der überwiegende Teil der vormodernen Sinnentwürfe interpretiert den Menschen als Teil einer sinnvoll geordneten Wirklichkeit. Diese Vorstellung gehört zu den wirkungsmächtigsten Sinnvorstellungen der kulturellen Überlieferung und bildet insbesondere auch die Grundlage des Denkens von Platon und Aristoteles. Platon entwirft im *Timaios* eine Weltsicht, die den Menschen in einem geordneten Kosmos verortet, dessen Ordnungsprinzip mit dem ordnenden Prinzip der menschlichen Existenz übereinstimmt. In diesem Sinn ist der Mensch bei Platon Teil einer sinnerfüllenden Wirklichkeit.

Die Aufwertung des Beständigen bei gleichzeitiger Abwertung des Vergänglichen ist eine entscheidende Wertung, die in der Traditionslinie der Sinnentwürfe mit Transzendenzbezug allgegenwärtig und bestimmend ist. Bei Platon erfährt das Seiende in der Welt durch das Göttliche eine Geordnetheit, und diese Ordnung entspringt aus der Vernünftigkeit. Der Mensch ist in eine Welt eingebunden, die in einer vernünftigen Weise geordnet ist, wobei diese Ordnung dem menschlichen



Thomas Kriza

Erkenntnisvermögen zugänglich ist und den Weg für eine gelingende Existenz vorzeichnet. Damit bestimmen bei Platon die Fundamente der Welt über das Gelingen der menschlichen Existenz bzw. diese hat sich an der Geordnetheit des Kosmos zu orientieren. Der Mensch muss sich am Göttlichen orientieren, um ein gelingendes Leben zu führen bzw. Glückseligkeit zu erlangen. Dabei wird der Ausgangszustand des Menschen - das unreflektierte Leben, das sich primär an der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung orientiert - als ein defizienter Zustand betrachtet. Eine derartige Existenz ist für Platon von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sie das verfehlt, was als Kern des Menschseins angesehen wird. Um das drohende Scheitern abzuwenden, muss sich der Mensch an höheren Zielen orientieren.

Auch bei Aristoteles ist das Leben des Menschen von einem Sinn durchzogen. Die menschliche Existenz gründet sich auf ein Fundament, das den Menschen als eine geordnete Einheit ins Leben ruft und der Bewegtheit des Lebens eine Richtung gibt; und dieses Fundament befindet sich in der Reichweite des menschlichen Denkens. Nur wenn der Mensch den Zweck seines Lebens sehend vor Augen hat, kann er den Verlauf seines Lebens so steuern, dass er sich in die richtige Richtung entwickelt. Dies kann er nur tun, wenn er erkennt, worin das gute Leben besteht. Dieses ist im natürlichen Wesen des Menschen verankert und steht in einer direkten Beziehung zum ordnenden Prinzip der Welt. Hier sieht

Kriza die grundlegende Differenz zum gegenwärtigen Denken: Der Mensch bei Aristoteles erschafft den Sinn seines Lebens gerade nicht aus sich selbst heraus. Der Mensch besitzt mit dem *Nous* ein Vermögen, mit dem er die existentiell entscheidende Wahrheit ungetrübt erkennen kann. Mit Hilfe seiner Vernunft kann er die Frage, wie er leben soll, so beantworten, dass die Antwort den Charakter einer Wahrheit besitzt. Die Ethik weist ihm den Weg, mit Hilfe seiner Vernunft das in ihm angelegte Ziel von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen.

Die wahre Natur, der wahre Zweck des Menschen kann nur durch die konsequente Kultivierung von Tugenden und Unterdrückung von Lastern realisiert werden. Dabei stehen diese Tugenden in einem umfassenden Sinnentwurf, bei dem die Vorstellungen über das gute Leben mit den Vorstellungen über Natur, Welt und Mensch eine innere Einheit bilden. Allerdings ist eine solche Lebensweise für Aristoteles nur die zweitbeste Lebensweise, die beste sieht er in einer theoretisch-kontemplativen Lebensweise, die sich am Göttlichen orientiert. Es gibt denn auch bei Aristoteles einen starken immanenten Zusammenhang zwischen Wahrheit, Göttlichkeit und Glückseligkeit. Je mehr sich der Mensch der Beschäftigung mit dem wesenhaften Sein hingibt, je mehr er das Göttliche in sich selbst entfaltet, desto wirksamer ist die Wahrheit in ihm und desto glückseliger wird er. Die Göttlichkeit äußert sich in der Geordnetheit des Weltzusammenhangs. Echtes Wissen ist existentiell relevant, es bewirkt die Entfaltung der im Menschen angelegten *Entelechie* und bildet damit die Grundlage der Glückseligkeit.

Die Vorstellung, die Erfüllung des menschlichen Lebens in der theoretischen Kontemplation zu suchen, ist uns heute fremd geworden. Hier sieht Kriza den großen Abstand, den Menschen heute empfinden können, wenn sie sich den Sinngehalten der Vergangenheit zuwenden. In deren Weltsicht sieht sich der Mensch mit einer anderen Wirklichkeit konfrontiert: Dem Diesseits steht eine transzendente Sphäre des Jenseits gegenüber, die auch im Diesseitigen präsent ist – eine Vorstellung,

die vielen heutigen Menschen fremd geworden ist. Die Vorstellung einer jenseitigen Wirklichkeit bildet jedoch eine Sinnvorstellung, insofern sie dem Menschen eine artikulierbare Perspektive auf das Gelingen seiner Existenz eröffnet und dies mit einer Sichtweise auf die Welt verbindet, die alles Seiende umschließt. Die umfassenden metaphysischen Sinnentwürfe verorten den Menschen in einer sinnvoll geordneten Welt, in der die Weltordnung einen göttlichen Charakter besitzt.

In der Antike sind die metaphysischen Sinnentwürfe als geistige Übungen konzipiert, die das Ziel haben, das Leben des Menschen umfassend zu verändern. Bezeichnend für diese Sinnentwürfe mit Transzendenzbezug ist das Verschmelzen der theoretisch-deskriptiven Aussagen über die Welt mit den praktisch-normativen Aussagen über das gute Leben.

20. Jahrhundert

Heidegger sieht eine strukturelle Bindung zwischen dem guten Leben und dem Sein, aus dem dieses entspringt, verortet aber dennoch die gelingende Existenz in der radikal individuellen. Dabei versucht er, moderne Positionen mit einigen zentralen Positionen der antiken Sinnentwürfe zu verbinden. Für Kriza zeigt Heideggers Denken, dass der moderne Versuch, sich an die Sinnentwürfe der Überlieferung anzulehnen und sich zugleich von ihnen abzugrenzen, zu einem inhaltsleeren und tautologischen Charakter der Aussagen führen kann.

Foucault zufolge ist die Wahrheit im antiken Denken nur durch eine wesenhafte Transformation des menschlichen Selbst zu erreichen, die Wahrheit im modernen Denken stellt sich als Ergebnis eines Erkenntnisprozesses dar. Das, was dem Menschen nunmehr den Zugang zur Wahrheit verschafft, ist alleine die Erkenntnis. Eine wesenhafte Transformation des Menschseins, so wie es noch die antiken geistigen Übungen erfordert haben, ist in der Moderne für das Erkennen der Wahrheit nicht vonnöten. Als Kehrseite entfaltet die moderne wissenschaftliche Wahrheit keine existen-

tielle Wirkung mehr auf den Menschen. Weder kann die Einsicht in die Wahrheit den Menschen vor dem Scheitern seiner Existenz bewahren, noch kann sie das Gelingen seiner Existenz strukturell begünstigen oder gar herbeiführen. Nach Foucault ist der alleinige Verdienst des Erkennens nunmehr die Erkenntnis selbst, und ob sie überhaupt irgendwelche positiven Früchte abwirft, entwickelt sich anhand von kontingenten äußeren Umständen.

Bereits die Antike kannte die Aufforderung des „Erkenne dich selbst“. Diese Forderung an den Menschen bildete jedoch keinen Selbstzweck, nach Foucault stand sie vielmehr in einem unmittelbaren Zusammenhang zur Sorge mit sich selbst. Auch im Zeitalter der Moderne kennt der Mensch das Bedürfnis, sich aktiv, überlegt und gezielt um sein Leben zu bemühen; darin besteht die ungebrochene Nähe zu den überlieferten metaphysischen Sinnbezügen. Doch an die Stelle der geistigen Übungen der Antike ist nicht etwas Neues und genuin Modernes getreten. Sie haben eine Leerstelle hinterlassen, die bisher nicht angemessen gefüllt werden konnte.

Peter Sloterdijk entwirft in seinem Werk *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* eine Sicht auf die menschliche Existenz, die die Rolle des Übens stark in den Vordergrund rückt. Dabei unterscheidet Sloterdijk grundlegend zwei Möglichkeiten der Ausrichtung der menschlichen Existenz. Die Lebensführung kann zum einen durch ein Streben nach etwas Höherem als das faktische Ich bestimmt sein. Zum anderen kann sich der Mensch in seinem Leben darauf fokussieren, sich von seinen Mitmenschen so deutlich wie möglich abzugrenzen. Während sich die metaphysischen Sinnentwürfe der antiken Traditionslinie durch Vertikalität auszeichnen, bestimmt sich nach Sloterdijk heutiges Denken durch einen Hang zur Horizontalität. Bei der Vertikalität wird das Sein des Menschen durch die Begegnung mit dem Höheren in etwas Höherwertiges verwandelt und erfährt eine Zielgerichtetheit – in diesem Sinne hat das Höhere eine ontologische oder sinngebende Kraft. Die damit einhergehende Sinn-

gebung eröffnet dem Menschen eine existentiell relevante Wahrheit. In der Moderne kann die Natur diese Rolle nicht mehr übernehmen, weil sie vom Menschen wissenschaftlich entzaubert und technisch überboten wurde. Dem Menschen bleibt nunmehr nur noch das Kunstwerk als Möglichkeit für ein privilegiertes Seiendes, aus dem die ontologische Autorität einer Vertikalspannung entspringen kann. Der wunde Punkt dabei ist, dass in der Moderne jede Übungsbewegung des Menschen und jede Gerichtetheit des menschlichen Lebens durch Beliebigkeit bedroht ist. Um eine Übungsbewegung zu vollziehen, braucht es aber eine Verbindlichkeit. Vertikalspannungen stellen unbedingte Forderungen an den Menschen und setzen so Übungsprozesse in Gang. In den antiken Sinnentwürfen bot die sinnvolle Ordnung des Kosmos diese Grundlage, in der Moderne vermag dies allenfalls noch die Kunst zu leisten.

Sloterdijk bestimmt das Üben als das Wesen des Menschlichen: Der Mensch ist ein Lebewesen, „das nicht nicht üben kann“. Kultur ist für ihn nichts anderes als ein Mittel zur Artikulation und Reproduktion von Vertikalspannungen. Die Fokussierung auf die Herausbildung einer individuellen oder kollektiven Identität sieht er als das genaue Gegenteil des Strebens nach Höherem. Damit zeigt sich für Kriza: Die Position, dass nur eine vertikal auf das Höhere gerichtete Übungsbewegung ein Üben im eigentlichen Sinne darstellt, ist nicht richtig und wird der Situation in der Moderne nicht gerecht. Mit Heidegger und mit Foucault kann man die Arbeit am eigenen Selbst in der Moderne als die Bemühung auffassen, das wahre Selbst von sozialen und kulturellen Verdunkelungen und Entfremdungen zu befreien und auf diese Weise zur Entfaltung kommen zu lassen.

Für Sloterdijk ist das übende Existieren in der Moderne ein entspiritualisiertes Tätigsein in der Welt und geht vollständig im diesseitigen Werden auf. Sport wird dabei zu einer Feier der Körperlichkeit und ist gerade kein Übungsprogramm zu ihrer Überwindung. Unter den Bedingungen der Moderne wirkt der Mensch nicht mehr nur direkt auf sich selbst

ein, um sich selbst zu transformieren, sondern damit er die Welt um sich herum verändert, wobei die Änderungen dann wieder auf ihn zurückwirken. Sloterdijk sieht im gezielten Geformtwerden durch andere ein Kennzeichen der Moderne. Es gibt in der Horizontalität einen Anfangszustand, der überwunden werden muss, und einen Endzustand, dem sich der Mensch zielgerichtet und übend annähert. Wenn das Ziel des Übens auch nicht mehr im Göttlichen liegt, so vollzieht der moderne Asket eine Sezessionsbewegung, durch die er sich von der Alltäglichkeit seiner Mitmenschen löst. Was fehlt, ist die Vorstellung einer in ihrer Seinsweise andersartigen Sphäre, die den Menschen durch ihre Andersartigkeit erschüttern und ihm die Möglichkeit einer grundverschiedenen Seinsweise vor Augen führen könnte. Er vollzieht jedoch eine Abgrenzung von seinen Mitmenschen und steigert dabei seine physischen und psychischen Fähigkeiten. Aber eine wesenhafte Verwandlung kann er nicht vollziehen, wenn er keine Vorstellung einer wesenhaften Andersartigkeit besitzt. Dafür, wo früher das Göttliche zuständig war, hat der Mensch selbst zu übernehmen. Was fehlt, ist ein gleichartiges modernes Fundament, und es ist unklar, wie eine Übungsbewegung ohne ein neues Fundament vollzogen werden könnte. Sloterdijk sieht einen modernen Schwebezustand zwischen einer Sehnsucht nach und einer Ablehnung der verlorengegangenen Vergangenheit.

Moderne Wissenschaft und Sinnentwürfe

Genauso wie das wissenschaftliche Denken die Vorstellung einer transzendenten Gegenwirklichkeit prinzipiell ausschließt, verwirft es auch von vornherein die Vorstellung einer Zielgerichtetheit des Werdens. Überhaupt fehlt im wissenschaftlichen Denken die Vorstellung, dass ein Seiendes in der Welt und außerhalb des Menschen den Weg zu einer gelingenden Existenz aufzeigen könnte. Menschen in der heutigen Situation können unterschiedliche normative Vorstellungen über sich selbst und ihre Situation in der Welt haben, und diese können miteinander konfliktieren. Der existentiell irrelevanten wissenschaftlichen Wahrheit wird in der Moderne

keine existentiell relevante nichtwissenschaftliche Wahrheit gegenübergestellt. Damit verschiebt sich das Fundament der Sinnvorstellungen von der Wahrheit zur Wahl. Die so wegfallenden Sinnvorstellungen werden nicht durch etwas Gleichwertiges ersetzt.

Nietzsche sieht im Glauben an die Wissenschaft den im Prinzip gleichen Glauben, der bereits das Christentum und auch schon das Denken Platons befeuert hat. Er sieht die Vorstellungen des guten Lebens in der Moderne rückhaltlos im diesseitigen Werden, in der wechselhaften und unbeständigen sinnlich gegebenen Welt verankert. Nietzsche sieht im modernen Denken ein Ringen um die Artikulation von existentieller Sinnhaftigkeit, und in diesem Rahmen ringt es um die Sinngehalte der kulturellen Überlieferung und schwankt dabei zwischen Ablehnung und Befürwortung. Bewahren will Nietzsche die Vorstellung einer Aufwärtsbewegung des Menschen, verwirft aber zugleich die tragenden Säulen der tradierten Sinnentwürfe. Die Bewegung des Menschen hin zum Höheren bezieht er nicht nur auf kollektive geschichtliche Prozesse, sondern in erster Linie auch auf die individuelle menschliche Existenz. Er hält an einer wesenhaften Abgrenzung des Menschen vom bloß Kreatürlichen und Instinktiven fest, und in dieser Abgrenzung will er die existentiellen Zielvorstellungen des Menschen verankern. Nach Nietzsche gehört zu einer gelingenden menschlichen Existenz ein Mehr, das über die kreatürlichen Grundlagen menschlichen Lebens hinausgeht.

Im heutigen philosophischen Umgang mit der Sinnfrage sieht Kriza einen immensen Druck, diese Frage als eine nicht objektiv diskutierbare Privatangelegenheit von einzelnen Individuen aufzufassen. Es entsteht ein Zustand, den er als das Gegenteil des aufklärerischen Ideals charakterisiert: Der Mensch kann sich über die leitenden Ideale und existentiell entscheidenden Ziele seines Lebens keine reflektierte Rechenschaft mehr ablegen. Doch mit diesem Zustand finden sich viele Menschen in der Moderne nicht einfach ab. Hieraus leitet sich eine inhaltliche Sinnvorstellung her, die Tetens in Form einer Maxime formuliert hat: „Lebe, um die Welt so zu verändern, dass im-

mer mehr menschliche Bedürfnisse realisiert und immer mehr Übel beseitigt werden können.“ Für Kriza gibt dies Anlass zu Fragen. Schafft die Sinn konstituierende Fokussierung auf eine stetig intensivere Befriedigung von Bedürfnissen in der Konsequenz nicht unannehmbare Übel, insbesondere was die Kapazität des Planeten als menschliche Umwelt angeht? Droht diese inhaltliche Sinnsetzung zum Ausgangspunkt für sinnlose Prozesse zu werden, indem sie immer neue und tendenziell überflüssige Kreisläufe der Bedürfniserzeugung und Bedürfnisbefriedigung erzeugt?

Gewonnene Jahre **Otfried Höffes Kunst des Alterns**

Die Kunst des Alterns ist ein bis heute vernachlässigter Teil der Philosophie des guten Lebens. Dies nachzuholen unternimmt Otfried Höffe in seinem Buch

Höffe, Otfried: Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens. 188 S., Ln, € 18.—, 2018, C.H. Beck

Zwar verursachen die Hälfte aller Gesundheitskosten die über 65jährigen, doch ist deren Risiko, pflegebedürftig zu werden, in den letzten Jahren trotz zunehmender Lebensdauer kaum gestiegen, das, an Demenz zu erkranken, sogar gefallen. Es ergibt sich ein neues Bild, das die Wirklichkeit weit besser abbildet als die bisherige Rede von „alternder Gesellschaft“. Höffe gibt ihm den Titel „Gewonnene Jahre“. Die Zeit des Lebens, die die Menschen ohne altersbedingte Krankheiten verbringen, ihre „Gesundheitsspanne“, hat sich deutlich verlängert. Dabei findet statt einer Überalterung ein „Gewinn an Lebensqualität“ statt. Allerdings rechtfertigt eine höhere Lebenserwartung noch nicht die Diagnose „Gewonnene Jahre“. Hinzu kommt, dass die Menschen sowohl körperlich als auch geistig, zusätzlich emotional und sozial länger fit bleiben. Höffe hält es deshalb für fragwürdig, in Krankenblättern dem Alter eine so überragende Bedeutung zuzuschreiben, wie dies noch immer der Fall ist. Er plädiert dafür, die



Otfried Höffe

Altersangabe wegzulassen und sich nur am biologischen Zustand zu orientieren oder noch besser, sich zusätzlich am kognitiven und sozialen Zustand auszurichten.

Die Themen einer Philosophie des Alterns

Höffe unterscheidet in der Philosophie des Alterns zwischen einem Innendiskurs, der Fragen der Lebensklugheit beinhaltet, und einem Diskurs der Sozialphilosophie, in dem es um Fragen der älteren Generation in der Gesellschaft geht. Bei beiden geht es um normative Fragen. Der erste Diskurs gehört vornehmlich zur Ethik. Er untersucht, wie man auf eine gute, glücklich-gelungene Weise altert. Der zweite Diskurs befasst sich mit der Frage, wie ältere Menschen von anderen behandelt werden sollen und wie eine dem Alter freundliche Gesellschaft und Politik aussieht. Zum Altersdiskurs gehört aber auch die Kritik primär negativer Altersbilder.

Im Mittelpunkt einer Philosophie des Alterns steht die Frage, wie man in Würde und möglichst gut und glücklich alt werden kann. Das muss gelernt werden und gelingt auch nicht jedem. Allzu viele Menschen werden im Alter mürrisch und verbittert und verhärten sich, wohinter sich oft Ängste verbergen: dass die Zeit davonläuft, dass man in Einsamkeit vor sich hin altert, bestenfalls in einem Pflegeheim. Die Gelassenheit des Alters stellt sich nicht von alleine ein. Die Kunst des Alterns lernt man lebenspraktisch, durch Üben und

Einüben, also auf die Weise, wie man ein Musikinstrument lernt. Altersfreundliche Diskurse richten sich auf das Gedeihen altersgerechter Interessen und Beziehungen. Sie überlegen, wie man trotz der Beschwerlichkeiten des Alters die bleibenden Potenziale und Chancen wahrzunehmen vermag. Altersfreundliche Diskurse zielen auf die Fähigkeit, bis ins hohe Alter mit dem Leben zufrieden zu sein, um dabei das „Glück der späten Jahre“ zu genießen.

Dazu gehört für Höffe auch die Zusammenarbeit zwischen Medizin und Philosophie. Höffe nennt sie *Arist-o-crates*. Dabei steht „Arist“ für Aristoteles, „crates“ für Hippokrates und das „o“, das bei beiden gemeinsam ist, dafür, dass beide gleichgewichtig miteinander verbunden werden. Die Medizin mitsamt der Geriatrie braucht für Höffe die Kooperation mit einer vornehmlich philosophischen Ethik. Denn die neuen Möglichkeiten etwa zum Verlängern und zum Ende menschlichen Lebens schaffen bislang unbekanntes Entscheidungsaufgaben.

Ratschläge der Lebensklugheit

Ratschläge der Lebensklugheit des Alters bewegen sich in vier Dimensionen (Höffe nennt sie die vier L): Laufen (Leib), Lernen, Lieben und Lachen. Die Menschen haben einen Bewegungsapparat, den viele vernachlässigt haben. Sie haben einen Geist, der nicht einrosten darf, sind Sozialwesen und haben, als Inbegriff von Gefühlen verstanden, eine Seele, die sich lieber freut als ärgert. Der Weise wendet sich allen diesen Dimensionen zu, allerdings nicht alternativ, sondern in enger Verzahnung. Er bemüht sich um eine gemeinsame Förderung, also um eine integrative Förderung statt einer singulären Maximierung. Er sorgt für die angemessene Aktivierung sowohl der körperlichen und geistigen Fähigkeiten als auch der emotionalen und sozialen. Höffes vier Ls arbeiten der Altersschwäche entgegen, indem sie diese in die fernere Zukunft verschieben. Man findet die dem Alter entgegenwirkenden Kräfte zu einem erheblichen Teil bei und in sich.

Das Altersbild

Das Bild des Alters ist in den verschiedenen Kulturen stets zweipolig. Auf der negativen Seite beklagt man sich über Gebrechlichkeit, Krankheit oder Vereinsamung oder tadelt die Alten, auf der positiven Seite sieht man Vorzüge und spendet ihnen Lob. Eine Kunst des Alterns versucht das Gewicht der altersfeindlichen Bilder zu schwächen, das der altersfreundlichen hingegen zu stärken. Im Alter ist man zwar weniger kräftig und handelt weniger reaktionsschnell, verfügt aber über ein Mehr an Erfahrungen und an Alltagskompetenz. Das früher vorherrschende Altersbild, das Defizitbild von Einbußen und Beeinträchtigungen, ist durch ein Kompetenzbild von Erfahrung und bleibender Frische abzulösen. Eine deutliche Mehrheit der Rentner hält sich für finanziell gut versorgt und beurteilt ihren Gesundheitszustand als uneingeschränkt positiv. Früher bestand Seniorenpolitik in Pflegepolitik. Heute wird dieser vornehmlich fürsorgliche Blick der Vielfalt des Alters nicht annähernd gerecht.

Das hat Folgen. Für Höffe ist die erst im 20. Jahrhundert entstandene strenge Trennung zwischen Erwerbs- und Rentenphase zu verflüssigen, um die drei Dimensionen Lernen, Arbeit und Muße innerhalb aller Phasen des Erwachsenseins in ein lebenswertes Gleichgewicht zu bringen. Insbesondere ist dafür zu sorgen, dass die ältere Generation nicht zu rasch in abgetrennte Lebensräume abgeschoben wird. Denn das Schlimmste beim Altern ist nicht, dass man selbst vergesslich wird, sondern dass man von den anderen vergessen wird. Man fühlt sich dann an Dantes Motto beim Eingang in die Hölle erinnert: „Lasset, die ihr hier eingeht, alle Hoffnung fahren.“ Anstatt in Altersheime abgeschoben zu werden, möchten die Menschen auch im hohen Alter in vertrauter Umgebung, also zu Hause bleiben. Höffe sieht für sie zudem ein weites Feld ehrenamtlicher Tätigkeiten, die es zu nutzen gilt. Auch sollte das Bildungssystem so eingerichtet werden, dass es nach einer Phase des Erwachsenenlebens wieder genutzt werden kann.

Die drei Stufen des Alterns

Höffe sieht drei Stufen des Alterns. In der ersten nimmt man das Schwinden der Kräfte und sozialen Beziehungen, also vor allem Einbußen wahr. Mit dem Alter verhält es sich dabei wie mit einem Infekt, den man zunächst nicht anerkennt, sich daher nicht schont und auch keine Medikamente einnimmt. In der zweiten Phase kann man, ohne sich etwas vorzulügen, den inneren Verlustdiskurs in einen altersfreundlichen Diskurs umwandeln. Man wendet sich nun altersgerechten Interessen und Beziehungen zu, die den eigenen Wünschen und Möglichkeiten entsprechen. Den Zwängen von Konkurrenz und Karriere enthoben, wird man gegen die Frage nach mehr oder weniger gleichgültig. Man erkennt, dass man sich niemandem mehr beweisen muss und fühlt sich genau deshalb jung. Jetzt treten Unbestechlichkeit, Selbstachtung, Güte und Humor in den Vordergrund. In der dritten Phase, im „kreativen Alter“, erreicht man eine gewisse Vollendung. Man lässt der neuen Lebensphase ihre Eigenart, sieht sogar einen gewissen Gewinn und nimmt das Unausweichliche: dass die Tage gezählt sind, klaglos hin.

Veto gegen die Ökonomisierung des Alters

Höffe beginnt den sozialphilosophischen Diskurs gleich mit einem Veto gegen eine drohende Engführung: gegen eine zunehmende Ökonomisierung in der Welt von Alten- und Pflegeheimen, die sich darin zeigt, dass in der Leitung solcher Heime kaufmännische Direktoren mehr und mehr Gewicht bekommen. In der Folge werden Altersheime und Krankenhäuser als Betriebe gesehen, die es nicht mehr mit Heimbewohnern oder Patienten zu tun haben, sondern als Kunden. Die öffentliche Betreuung wird ausgeschrieben, als ob es sich um den Bau einer Straße oder eines Gebäudes handelt. In der Folge verschlechtert der Spardruck, was in der Geriatrie besonders wichtig ist, die persönliche Zuwendung. Fragen der Wirtschaftlichkeit sind zwar notwendig, rechtfertigen aber nicht deren Übermacht. Für Höffe braucht es gegen diese Ökonomisierung, die Kultur der Rentabilität, eine Gegen-

kultur, die dem wirtschaftlichen Denken das Recht auf den Vorrang abstreitet.

Höffe sieht verschiedene Pflichten der Gesellschaft hinsichtlich des Alters. Die erste und zugleich grundlegende gerontologische Pflicht ist es, das Alter zu ehren. Dieses Gebot ist im Westen zunehmend gefährdet. Man ist rücksichtslos gegen Ältere, lässt es an Hilfsbereitschaft fehlen und neigt dazu, sie zu entmündigen. Kinder wie Alte haben ein Interesse, in ihrer jeweiligen Schwäche nicht ausgenutzt zu werden. Daraus folgt das zweite gerontologische Gebot: So wie man als Kind seine körperliche, auch seelische und geistige Schwäche nicht ausgenutzt sehen will, so darf man als Erwachsener die physischen, emotionalen und kognitiven Schwächen der Älteren nicht ausnutzen. Das dritte Gebot besteht darin, eine sichere Basis für die Alten zu schaffen, was durch entsprechende leistungsfähige Institutionen wie Sozialversicherungen, häusliche Pflege und Senioren- und Pflegeheimen. Das vierte Gebot lautet, dass die am Lebensbeginn erfahrene Hilfe durch eine Hilfe gegen Ältere zu erwidern ist. Das fünfte Gebot schließlich ist das einer altenzentrierten Gerontologie.

Dahinter steht eine „Goldene Regel einer Sozialethik des Alters“: „Was du als Kind nicht willst, das man dir tu, das füg‘ auch keinem Älteren zu!“ Wie man Spielplätze, Schulen und Sportanlagen altersgerecht gestaltet, so sind auch für die Älteren altersgemäße Räume zu schaffen, etwa Nachbarschaftseinrichtungen und „Selbsthilfe-Treffs“ bis hin zu Senioren-Universitäten. Umgekehrt, so das sechste gerontologische Gebot, dürfen weder die Gesellschaft noch die Stadt von morgen lediglich „möglichst altengerecht“ gestaltet werden, sie müssen auch für die Bedürfnisse der Kinder und Interessen der anderen Generation offen bleiben. Das siebte gerontologische Gebot lautet schließlich: „Anonyme Geräte dürfen nicht die persönliche Zuwendung ersetzen“.

Bad Liebenzell: Philosophischer Themenpark

Als erster philosophischer Themenpark ist in Bad Liebenzell der „Sophi-Park“ eingerichtet worden. „Sophi“ steht wahlweise für „Soft-Philosophie“ oder „Sophia“ (Weisheit) und soll philosophische Weisheiten auf leichte Weise vermitteln. Verteilt auf zehn Themenfelder sind aus einem Zeitraum von 2500 Jahren philosophische Gedanken zu entdecken, die bis heute nichts an ihrer Bedeutung verloren haben. Rund 100 Weisheiten sind auf witterungsbeständigen Acrylglasscheiben verewigt. Zitate klassischer Philosophen wurden per Lasertechnik in das fluoreszierende Glas eingefräst und den jeweiligen Themenbereichen in Form und Farbe angepasst. Einzelne Weisheiten sind von Künstlern in Schau- und Staunobjekten materialisiert worden.

Zu jeder der dargestellten Epochen wurden im Park Gewächse passend nach Farben ausgewählt. Insgesamt wurden 14 Pflanzflächen mit 4300 Stauden, Gräsern und Rosen gepflanzt.

Kaiserslautern: Philosophie vor Ort

An drei ausgewählten Samstagen setzten sich Mitglieder des Institutes für Philosophie der Technischen Universität Kaiserslautern in der Reihe „Philosophie vor Ort. Mit einem Philosophen im Gespräch“ jeweils vor einem breiten Publikum in der Pfalzbibliothek mit einem philosophischen Thema auseinander. Themen waren dabei Technik und Ethik, Wahrheit und Notwendigkeit sowie Philosophie und Psychologie. Dabei wurde das zur Diskussion stehende Thema kurz vorgestellt, um dann im gemeinsamen Gespräch mit Interessierten gedanklich unterwegs zu sein. Organisiert wurde die Veranstaltung sie von Karen Joisten und ihrem Team vom Institut für Philosophie.

Freiheitsdialoge

Fünfzehn „philosophische Gespräche über wahre und falsche Freunde der Freiheit“ haben Rolf Gröschner, emeritierter Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an

der Universität Jena, und Wolfgang Mölkner, pensionierter Gymnasiallehrer, sowohl als Video- und Audio-Datei sowie als Mitschnitt auf ihrer Homepage www.freiheitsdialog.de präsent. „Wir wollten die Philosophie ernsthaft, aber in einer anderen Form präsentieren. Sokrates goes online, sozusagen“, erläutert Rolf Gröschner. Freiheitskonzepte von Aristoteles, Sokrates, Rousseau, Hegel und vielen anderen werden in den jeweils rund zehn Minuten langen Kapiteln diskutiert, zur Sprache kommen aber auch Ferdinand von Schirachs Stück „Terror“ und Heinrich Bölls „Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral“. Im Prolog geht es um die Gefahren des Internets. Als Sprecher für ihre Texte haben Gröschner und Mölkner gleich drei Schauspieler des Nürnberger Staatstheaters und damit Vollprofis engagiert.

Philosophische Cafés

Ein etwas sehr streitbarer Jurist hatte in einem Düsseldorfer Philosophischen Café Hausverbot bekommen und wollte nun seinen Anspruch auf das Philosophieren gerichtlich durchsetzen. Er habe, so argumentierte er laut *RP online* bei einer Veranstaltung ein eigenes Thema zur philosophischen Diskussion stellen wollen. Doch sein Vorschlag sei ignoriert worden. Als er sich bei der Folgeveranstaltung Ende Mai 2018 darüber pikiert zeigte, von „hinterfotziger Zensur“ sprach, reagierten die Teilnehmer pikiert. Ein Vorstandsmitglied verhängte dann das Hausverbot gegen den Juristen, gültig für alle künftigen Veranstaltungen des Clubs. Das Amtsgericht hat dessen Klage bereits abgewiesen. Auch das Landgericht machte ihm in der Berufung wenig Hoffnung. Entscheidend sei nicht, was er damals gesagt hatte, sondern dass er die Veranstaltung gestört habe, so eine erste Einschätzung der Richter. Was den Juristen und seinen Anwalt wiederum zu neuen Diskussionen anregte – auch darüber, ob ein Vorstandsmitglied überhaupt zum Rauswurf berechtigt war.

NEUE LITERATUR

Augé, Marc: *Das Glück des Augenblicks. Liebeserklärung an den Moment.* 144 S., Ln., € 16.—, 2019, C.H. Beck, München. Marc Augé erzählt von zarten Glücksmomenten, flüchtigen Sinneseindrücken und zerbrechlichen Erinnerungen.

Böhme, Gernot: *Philosophieren. Für meine Enkelkinder.* 140 S., Ln., € 18.—, 2018, Königshausen und Neumann, Würzburg. Eine Verführung zur Philosophie.

Gödde, Günter (Hrsg.) *Kritische Lebenskunst. Analysen – Orientierungen – Strategien.* 490 S., Ln., € 49.99, 2019, Metzler, Stuttgart. Die Philosophie der Lebenskunst gehört seit Ende des 20. Jahrhunderts zu den aktuellen Denkrichtungen, die nicht nur in Lehre und Forschung vertreten, sondern auch von einem breiteren Publikum wahrgenommen werden. In ihr geht es um ein gelungenes, schönes und glückliches Leben.

Klein, Peter: *Der Gegensatz im Kreis und das Spiel der Lebensmöglichkeiten.* 252 S., kt., € 29.90, 2018, Text und Dialog, Dresden. Dieser Essay fragt nach Möglichkeiten zur Orientierung: Woran können wir uns im Leben orientieren? Inwiefern erweist sich der Gegensatz als ein fundamentales Strukturelement des Lebens? Und könnte uns daher der aufmerksame Blick auf den Gegensatz, wie er uns konkret im Leben begegnet, Anhaltspunkte zur gesuchten Orientierung geben?

Korczak, Dieter (Hrsg.): *Freundschaft. Von Aristoteles bis Facebook.* 168 S., kt., € 19.—, 2019, Asanger. Neun AutorInnen haben sich in diesem Band mit dem Phänomen der Freundschaft auseinandergesetzt. Sie beantworten in ihren Beiträgen zentrale Fragen, die an Freundschaft gestellt werden. – Wie kann man Freunde gewinnen? – Charakteristika einer tiefen und gelungenen Freundschaft – Unterschiede zwischen Männer- und Frauenfreundschaften?