

## **Gesellschaftlicher Wandel und kulturelle Trägheit.**

### **Impulse zu einer transformativen Philosophie in Zeiten des Umbruchs**

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Festgäste,

wir leben in einer Zeit großer Umbrüche. Anders als bei einem *Aufbruch* ist die Stimmung dabei nicht immer euphorisch und erwartungsvoll, sondern oft gedämpft, abwartend und sorgenvoll. Denn ein Umbruch bedeutet vor allem auch den unfreiwilligen *Bruch* mit dem, was uns vertraut ist und Sicherheit gibt. Wir hissen nicht die Segel, um in See zu stechen und Neuland zu erkunden, sondern werden fortgerissen und hineingezogen in unbekanntes, manchmal auch bedrohliches Terrain. Unversehens finden wir uns in einer virtuell und kulturell radikal entgrenzten Welt wieder. Treffend bringt dies auch Papst Franziskus (2015a, 10) mit seiner Aussage zum Ausdruck, „dass wir heute nicht so sehr eine *Zeit des Wandels* erleben, sondern vielmehr einen *Zeitenwandel*.“ Dieser „Zeitenwandel“ lässt sich an einigen Phänomenen festmachen, die uns gerade sowohl gesellschaftspolitisch als auch persönlich umtreiben. Ich greife vier davon heraus:

(1) Wir erleben einen *Verlust des Vertrauens in die Demokratie* und die *Gefährdung des europäischen Zusammenhalts*. Das identitär-nationalistische Narrativ der Abschottung führt zu Spaltungen im Inneren und zur Ausgrenzung nach außen. Alteingesessene Volksparteien verlieren an Bedeutung und neue politische Bewegungen gewinnen an Momentum. Zugleich erschüttern uns unberechenbare Einschläge nationalistischer sowie extremistischer Gewalt.

(2) Disruptive Entwicklungen im Bereich der *Digitalisierung und der Künstlichen Intelligenz* verwischen die Grenzen zwischen Mensch und Maschine. Sie stellen uns vor neue Herausforderungen, die wir zum Teil noch nicht abschätzen können. Dabei sind wir hin- und hergerissen zwischen den Verheißungen eines digitalen Paradieses mit ungeahnten Möglichkeiten und einer beängstigenden Algorithmen-Apokalypse, die unsere kreativ-menschlichen Spielräume untergräbt. Die Freud'sche „Kränkung“ unserer Zeit ist eine technologische, sie macht den Menschen zu einem Objekt unter Objekten (vgl. Meyer-Drawe 1993, 683).

(3) Der *Klimawandel* und die damit verbundenen Naturkatastrophen rühren an unsere existenziellen Grundfesten. Sie stellen vor allem unseren privilegierten Lebensstil sowie das Wirtschaftswachstum als Messlatte für den Wohlstand radikal in Frage. Die *Fridays for Future* Bewegung zeigt, dass nicht nur das Heute zählt, und die Tatsache, dass gerade die ärmsten Regionen der Erde unter den Folgen des Klimawandels leiden, entzieht jedem Versuch, Probleme vornehmlich lokal zu lösen, den Boden.

Dies zeigt sich (4) auch an weltweiten *Flucht- und Migrationsbewegungen*, deren Ursachen so vielschichtig und global verflochten sind, dass Auffanglager und Ankerzentren sicher keine Lösung darstellen, sondern lediglich Symptome behandeln. Der wachsende kulturelle sowie religiöse Pluralismus und eine zunehmende Vielfalt der Lebensformen überfordert viele. Sie sind nicht in der Lage, Fremdem responsiv, also antwortend, zu begegnen, sondern nur reaktiv, in der Regel mit Flucht, Kampf oder Schock.

Ich möchte mich in meinem Vortrag mit dem Spannungsverhältnis von gesellschaftlichem Wandel und kultureller Trägheit befassen. Denn ich vermute, dass sich darin einige wichtige Hinweise entdecken lassen, wie wir die großen Umbrüche unserer Zeit pro-aktiv gestalten können, anstatt uns überfordert zurückziehen und im Sinne eines „business as usual“ einfach nichts zu tun. Franziskus (2015b, 64) hat Recht, wenn er in seiner Umwelt-Enzyklika *Laudato si* schreibt, das Problem sei, dass wir noch nicht über die *Kultur* verfügen, die es brauche, um der globalen Klimakrise entgegenzutreten. Er spricht mir damit aus dem Herzen, denn ich finde, dass die *kulturelle* Dimension bei der Analyse gesellschaftlicher Umbrüche zu kurz kommt – und wenn sie in den Blick gerät, dann meistens vor dem Hintergrund eines äußerst fragwürdigen Kulturbegriffs.

Es reicht jedoch nicht, nur einen Kultur- oder Bewusstseinswandel zu fordern, ohne die „Roadblocks“ zu verstehen, die auf dem Weg der Veränderung liegen – viele davon haben mit dem Phänomen der kulturellen Trägheit zu tun. Wie sagte bereits Willi Brandt sinngemäß einmal? „Wir wissen so viel wie noch nie, allein es fehlt der politische Wille.“ In dieser Aussage steckt ein uraltes Thema der Philosophie, das bis heute nichts seiner an Brisanz eingebüßt hat. So können wir beispielsweise sämtliche, auch noch so komplexe Ethikkonzeptionen bis ins Detail genau kennen, und sind dennoch nicht in der Lage, im entscheidenden Moment das Richtige zu tun. Genau diese Kluft zwischen „wir wüssten es eigentlich ganz genau und dennoch handeln wir nicht danach“ interessiert mich.

Auf dem Weg, sie etwas besser zu verstehen, verfolge ich einen Ansatz, der Phänomenen den Vorrang vor Begriffen gibt. Das heißt, dass ich bei konkreten Sachfragen anfangen möchte und dabei versuche, die fragliche Sache so wahrzunehmen und zu beschreiben, wie sie sich zeigt. Damit reihe ich mich in eine Linie von Philosophinnen und Philosophen ein, die die Dinge vom Anderen her verstehen möchten und dabei der vorphilosophischen Welterfahrung einen Raum geben. Programmatisch gesprochen könnte man mit Ludwig Feuerbach auch sagen, dass gerade das im Menschen, was in einem klassischen Sinne *nicht* philosophiert, was vielmehr dem abstrakten Denken opponiert, in den Text der Philosophie aufgenommen

werden soll (vgl. Gamm 2009, 16). Gerhard Gamm (ebd.) spricht hier auch von einer „Revolte des Lebens gegen den Begriff“. Diese Revolte artikuliert sich anhand von vier Erfahrungsdimensionen: der Existenz, des Leibes, der Praxis und des Unbewussten. Darüber hinaus müsste man angesichts geschilderter Umbrüche aber auch Grenzerfahrungen wie Fremdheit, den Verlust von Sicherheit und bekannten Ordnungen, Abhängigkeit, Angst oder Tod nennen. Mich interessiert die *Erfahrung*, die hinter unserem Verhalten steht und ich meine mit Ronald Laing (1977), dass sie es ist, die wir ernstnehmen müssen, wenn wir nachhaltig etwas an unserem Verhalten ändern wollen. Verhaltensregeln und -anweisungen allein reichen nicht – ganz im Gegenteil zeigt sich auch hier die Revolte des Lebens gegen den Begriff. Menschen wollen verstanden und nicht nur behandelt werden.

Ich möchte also in der Folge zunächst das Phänomen des gesellschaftlichen Wandels durch die Brille der Kultur beschreiben und dabei insbesondere die dialektische Spannung zwischen diesem Wandel und dem Widerstand dagegen in den Blick nehmen. Von hier aus entwickle ich anschließend einige Ideen, welchen Beitrag die Philosophie leisten könnte, um Transformationsprozesse zu begleiten und positiv zu beeinflussen. Dabei wird sich zeigen, dass sich die Philosophie selbst diesem Prozess aussetzen muss und immer wieder neu aus ihm hervorgeht. Zu meinem ersten Punkt:

## **1. Gesellschaftlicher Wandel und kulturelle Trägheit**

Gesellschaftlicher Wandel ist immer auch *kultureller* Wandel – ohne dass das eine auf das andere reduziert werden könnte. Das hat wichtige Implikationen für den zum Teil besorgniserregenden Umgang mit den Umbruch-Erfahrungen unserer Zeit.

Um das besser zu verstehen, gilt es zwischen der *Kultur* und der *sozialen Struktur* einer Gesellschaft zu unterscheiden. Ich halte mich hier an Clifford Geertz (1983, 99), der erklärt: „*Kultur* ist das Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten. Die *soziale Struktur* ist die Form, in der sich das Handeln manifestiert, das tatsächlich existierende Netz der sozialen Beziehungen“. Kultur ist die Tiefendimension unseres Erlebens, die zudem unentwirrbar mit unserer Persönlichkeitsstruktur verflochten ist. Die soziale Struktur organisiert unser Zusammenleben.

Beide sind „verschiedene Abstraktionen der gleichen Phänomene“ (ebd.). Sie sind zwei Seiten einer Medaille – vielleicht könnte man noch besser sagen, eines *Bimetalls*. Denn wohingegen sich soziale Systeme auf einer eher funktionalen Ebene leichter ändern lassen, bewegt sich das Bedeutungsgewebe, das Menschen kulturell trägt, nur langsam. Wie bei einem Bimetall biegt sich das sozio-kulturelle Gefüge umso mehr, je „heißer“ es wird. Man könnte auch

sagen, die kulturelle Dimension bremst den sozialen Wandel umso mehr, je rasanter er von statten geht, weil er das Orientierungssystem der Kultur gefährdet.

Hinsichtlich des Verständnisses von Kultur schätze ich das Bild des „selbstgesponnenen Bedeutungsgewebes“, das Geertz (1983, 9) geprägt hat. Ähnlich treffend schrieb bereits lang vor ihm Friedrich Nietzsche, dass man den Menschen wohl bewundern dürfe „als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt“. Um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, müsse es ein Bau, „wie aus Spinnfäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht vom Winde auseinander geblasen zu werden“. Dieses Bild des fragilen Netzes liefert eine Erklärung dafür, warum Kulturen angesichts unwälzender Veränderungen träge sind. Denn Brüche gefährden das Netz, auf dem wir leben.

Das eindrucklichste Beispiel dafür erlebte ich bei meiner Forschung in der Arktis Kanadas. Im Zuge der Assimilationspolitik der Regierung wurden indigene Kinder in „Umerziehungsschulen“ gebracht, um den „Indianer im Kind zu töten“. Angriffspunkt waren die zentralen Symbole der Kultur, die man auch als die Knotenpunkte des Gewebes beschreiben kann. Eines der wichtigsten Symbolsysteme von Kultur ist die Sprache. Nirgendwo habe ich so gut verstanden, was Ludwig Wittgenstein (2003, 21) meinte, wenn er sagte: „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“ Nach vielen Jahren im Internat sprachen die Kinder nur noch Englisch, sie kannten die vielen Wörter für „Schnee“ in Inuktitut nicht mehr – damit hatten sie auch die Fähigkeit verloren, sich gefahrlos auf die Jagd in Eis und Schnee zu begeben. Die Folge davon war und ist bis heute eine große Orientierungslosigkeit und existenzielle Not, die sich in Alkoholismus, Gewalt und Selbstmord zeigt.

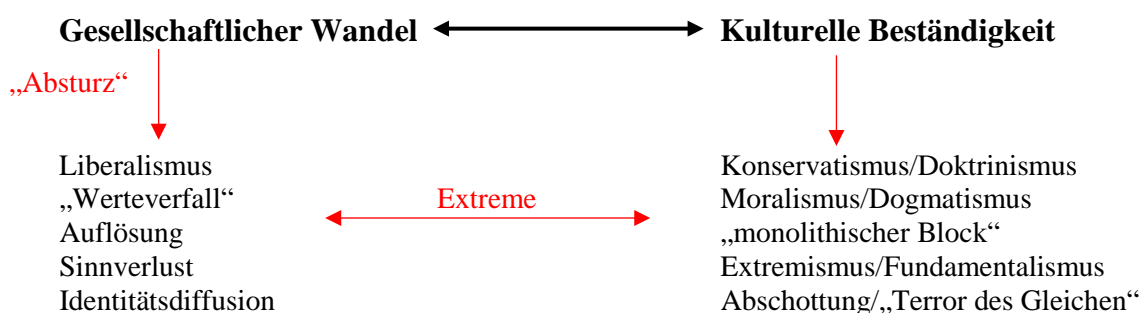
Mit Viktor Frankl könnte man auch sagen, dass Menschen ohne den Halt des sinnstiftenden Bedeutungsgewebes in ein „existenzielles Vakuum“ stürzen. Denn, so schreibt er, „was der Mensch wirklich will, ist letzten Endes nicht das Glückliche an sich, sondern einen *Grund* zum Glücklichen. Sobald nämlich ein Grund zum Glücklichen gegeben ist, stellt sich das Glück [...] von selber ein“ (Frankl 2005, 9). Diesen „Grund“ kann man hier durchaus in einem doppelten Sinne verstehen, nämlich auch als den Grund und Boden, auf dem wir unser Leben aufbauen.

Um zu verstehen, wie wichtig dieser Grund ist, muss man jedoch nicht bis in die Arktis reisen. Ich finde es äußerst bemerkenswert, dass wir derzeit in den ländlichen Regionen Bayerns ein Erstarken traditioneller Praktiken beobachten können. Ich habe eine Studentin, die sich angesichts dieser Entwicklung mit der „Pluralismusfähigkeit“ Jugendlicher in bayerischen

Dörfern beschäftigt. Vor einiger Zeit wurde ich von der *Führungsakademie für Landwirtschaft und Forsten* eingeladen, einen Workshop zur „Demokratie-Bildung“ abzuhalten. Anlass dafür und Kernfrage der Teilnehmenden war: „Wie gehen wir mit demokratie- und menschenfeindlichen Äußerungen in unseren Seminaren um?“

Diese Phänomene zeigen, dass Menschen ihr kulturelles Gefüge vor großen Umwälzungen schützen möchten. Zygmunt Bauman (2016, 28) spricht hier treffend von der „Versicherheitlichung“ als unreflektierte Reaktion auf unsichere Zeiten. Zahlreiche Wahlplakate mit Aufschriften wie „Für Sicherheit und Ordnung“ oder „Deutschland braucht Sicherheit!“ geben ihm Recht. Auch alle „Ismen“, die wir derzeit besorgt wahrnehmen, zeugen von dieser Gegenreaktion aus Angst vor zu großen Rissen und Löchern im prekären Geflecht unserer Kultur. Zur Metapher des Gewebes passt hier der Begriff des Fundamentalismus besonders gut. Ein Fundament aus Stahl und Beton ist unverrückbar und fest. Der israelische Psychologe Dan Bar-On (2001) beschreibt dies mit der Entwicklung einer „monolithischen Identität“, zu der sein eigenes Volk nicht zuletzt aufgrund einer langen Leidensgeschichte von Ablehnung, Vertreibung und Hass in besonderer Weise neige.

Die Rede von einem „Zeitalter der Extreme“ (Gamm 2009) beschreibt die verhängnisvollen Abstürze, die wir erleben, wenn Menschen die Spannung zwischen gesellschaftlichem Wandel auf der einen und kultureller Beständigkeit (einen Stand haben) auf der anderen Seite nicht mehr aushalten. Ich habe versucht, diese Dynamik in folgender Grafik darzustellen:



Gesellschaftlicher Wandel ohne kulturelle Beständigkeit steht in der Gefahr, in eine liberalistische Gleichgültigkeit abzustürzen, die zur Auflösung, zum Sinnverlust und zur Identitätsdiffusion führt. Umgekehrt steht ein kulturelles Gefüge, dass sich gegen jegliche Veränderung wehrt, in der Gefahr, zu einem monolithischen Block zu werden, der sich strikt gegen alles Fremde abschottet, und so einem „Terror des Gleichen“ (Han 2016) anheimfällt.

Mit diesem Bild lassen sich bei aller Gefahr, die hinter stark vereinfachenden Modellen liegt, auch gut die Konflikt- oder Bruchlinien darstellen, die sich durch Gesellschaften ziehen. Die Befürworter des Wandels werfen denjenigen, die sich um ihre Kultur sorgen, konservatives,

rückwärtsgewandtes und nationalistisches Denken vor; diejenigen, die für kulturelle Werte einstehen, warnen vor Sinnverlust und Werteverfall. Die Gefahr einer Blockadehaltung auf beiden Seiten ist groß, wenn kein „echter Dialog“ (Buber) möglich ist.

Gerade dieser wäre jedoch nötig, damit sozial-ökologische Transformationsprozesse gelingen, die nachhaltig und lebensdienlich sind. Sich diesem Dialog auszusetzen, ist jedoch alles andere als einfach – vor allem dann, wenn die Gegenseite eine Haltung einnimmt, die befremdlich ist und das Eigene in Frage stellt. Nicht umsonst beschrieb Fritz Riemann (1978) in seinem bekannten Buch *Die Grundformen der Angst* Dauer und Wechsel als zwei Pole, die nicht erst in ihren Extremen zu Abwehrreaktionen führen. Wie relevant sein Denken nach wie vor auch für gesellschaftliche Phänomene ist, zeigen aktuelle Publikationen wie *Gesellschaft der Angst* (Bude 2014), *Die Angst vor den anderen* (Bauman 2016) oder *Politik mit der Angst* (Wodak 2016).

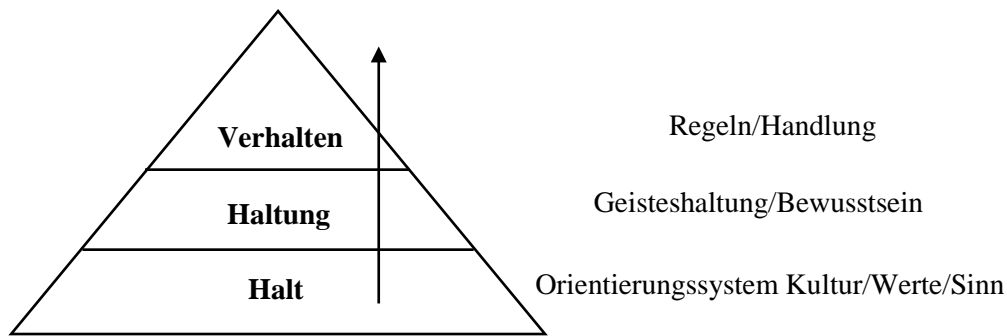
Genau hier könnte eine Philosophie ansetzen, die diese Phänomene dicht zu beschreiben vermag und zu einer Selbstvergewisserung beiträgt, ohne sich dabei selbst außen vor zu lassen. Damit komme ich zu meinem zweiten Punkt:

## **2. Impulse zu einer transformativen Philosophie in Zeiten des Umbruchs**

„Transformative Philosophie“ beinhaltet für mich zweierlei: (1) die Aufgabe der Philosophie, Transformationsprozesse zu begleiten und, vielleicht noch wichtiger, ihnen eine Richtung zu geben sowie sie zu *begründen* – und zwar durch eine kritische Reflexion des *Grundes* auf dem sie sich vollziehen. (2) wird sich die Philosophie selbst den Umbrüchen einer globalisierten Welt nicht entziehen können, wenn sie interkulturell anschlussfähig und vor allem auch glaubwürdig sein will. Auch diese beiden Aspekte bilden ein dialektisches Spannungsfeld, in welchem sich Theorie und Praxis einer transformativen Philosophie vollziehen. Ich möchte zu beiden Punkten, sowie zu erwähntem Spannungsfeld noch ein paar Worte sagen.

Zu (1): Ich bin Mitglied einer wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zu Fragen der Nachhaltigkeit im Licht von *Laudato si*. Eine der Kernfragen, mit der wir uns befassen, ist die Frage, wie man Menschen dazu bewegt, ihr Verhalten zu ändern. Die Vermutung ist: theoretische Ausführungen, Verhaltensregeln und Verbote allein werden nicht reichen. Die Rede war vielmehr von einem Bewusstseins- oder Kulturwandel. Hier kann die Philosophie eine wichtige Rolle spielen, denn ihre Aufgabe ist es, nach der Motivation für unser Handeln zu fragen und schon durch dieses Fragen ein verändertes Bewusstsein zu schaffen, eine neue Einstellung zu erwirken.

Ich möchte dies auch wieder anhand einer heuristischen Grafik verdeutlichen:



Menschen *verhalten* sich aus einer bestimmten *Haltung* heraus, die etwas mit dem *Halt* zu tun hat, in dem sie wurzeln. Interessant ist, dass zu diesem Wortspiel auch der Begriff der *Nachhaltigkeit* passt – was trägt uns und nachfolgende Generationen auch in Zukunft noch?

Ich sehe die Aufgabe einer transformativen Philosophie vor allem darin, nach dem Halt und der Haltung von Menschen zu fragen und hier anzusetzen. Dabei benutze ich das Verb „wurzeln“ hier sehr bewusst. Denn ich beziehe mich damit auf die etymologische Bedeutung des Wortes Kultur als „Beackerung“ und „Urbarmachung“ einer ursprünglich urwüchsigen Natur. Cicero prägte den Begriff der *cultura animi* als Pflege und Bearbeitung der eigenen Seele – bei ihm eine originäre Aufgabe der Philosophie. Francis Bacon sprach sogar von „der Kultur und Düngung der Geister“ (vgl. Eagleton 2001, 7). Aus diesem Verständnis der Selbstkultivierung entwickelte sich in Europa ein komplexer Bildungsbegriff, der dann jedoch zunehmend den Bezug zur Natur verlor bzw. sie überwinden wollte.

Daran war die Philosophie im Anschluss an Platon und in der Aufklärung natürlich nicht ganz unschuldig und ich meine, wir müssen uns daher heute ganz besonders intensiv auch mit dem „Feld dunkler Vorstellungen“ befassen, das Immanuel Kant in seiner Anthropologie zwar als „das größte im Menschen“ bezeichnet, dann aber „doch nur zur physiologischen Anthropologie“ zählt, auf die es ihm nicht ankomme. Deshalb habe ich mich in den letzten Jahren im Zusammenhang der interkulturellen Bildung intensiv mit der Frage der Fremdheitsfähigkeit beschäftigt. Denn alles Wissen über eine andere Kultur und ein „Werkzeugkoffer“ voller Kompetenzen reichen nicht, um Fremdem gut begegnen zu können. Was zählt, um besonnen eine Antwort auf den „Stachel des Fremden“ (eine geniale Bezeichnung von Bernhard Waldenfels) zu finden, ist ein fester Stand – und den erhalten wir vor allem dann, wenn wir auch um unsere *Abgründe* wissen und es wagen, Fremdem in uns selbst zu begegnen.

Transformative Philosophie wendet sich diesen doppelten Fremdheitserfahrungen ebenso zu, wie allem Widerständigen und individuellen sowie gesellschaftlichen Tabus. Dabei plädiert sie aber nicht einfach nur für das Irrationale. Gerade eine Philosophie nach Nietzsche und

Freud weiß, was die Vernunft wert ist (vgl. Böhme/Böhme 1983, 12). Sie wird die Vernunft aber nicht mehr ohne die Angst, die sie zu bannen sucht, ohne den Herrschaftsanspruch, der mit ihr verbunden ist und ohne die Ausgrenzung des Fremden sehen können (ebd.).

Zum Halt und in gewisser Weise auch zum Irrationalen gehört die Spiritualität. Es liegt auf der Hand, dass sich im Anthropozän eine eminent religiöse Kluft auftut, denn wir müssen uns die Frage stellen, was unsere Existenz trägt und ihr Sinn verleiht. Ähnliches gilt für den Bereich der Künstlichen Intelligenz. Es kommt nicht von ungefähr, dass das Thema „Spiritual Care“ in der Altenpflege gerade dann besonders nachgefragt ist, je intensiver die Vorteile der Robotik diskutiert werden. Eine transformative Philosophie scheut sich nicht davor, die Sinnfrage zu stellen – und zwar in einem sehr existenziellen Sinne (Worauf baue ich mein Leben?) und hinsichtlich spezieller Fragen, wie beispielsweise der Suffizienz, d.h. der Frage nach dem, was ich *wirklich* brauche, um glücklich zu sein. Dabei gilt es, keine Form der Weisheit außer Acht zu lassen, auch nicht die religiöse oder die indigener Traditionen (vgl. Franziskus 2015b, 74). Wie wichtig die Fragen des Glaubens beispielsweise für Geldanlagen sind, zeigt die Bewegung des *Faith-Based Investing*, die nach Kriterien für wertorientierte und nachhaltige Finanzgeschäfte gerade in der spirituellen Dimension menschlichen Handelns sucht.

Zum zweiten (2) Aspekt einer transformativen Philosophie: Eine Philosophie, die heute relevant und glaubwürdig sein will, darf die Stürme der Zeit nicht nur von einem sicheren Hafen aus beobachten und analysieren, wie dies Hans Blumenberg (2012) in *Schiffbruch mit Zuschauer* beschreibt. Es gilt vielmehr, sich hinauszuwagen aus dem Elfenbeinturm und sich mit dem Wagnis der „Intererfahrung“ (Laing 1977, 13), also einem unberechenbaren „Zwischen“ in Begegnungen mit der sozialen sowie der natürlichen Umwelt auseinanderzusetzen.

Wie schwer es jedoch ist, sich „auseinandergesetzt“ zu fühlen, hat Sören Kierkegaard (1986) eindrücklich beschrieben. Hier erführe unsere Sehnsucht, das Selbst in Sicherheit zu wissen, als eine Einheit zusammengesetzt zu sein, eine Abfuhr (vgl. ebd., 19). Mir scheint, es ist jedoch gerade dieses „entsicherte, schwache Selbst“, das im Gegensatz zur monolithischen Identität auf Fremdes antworten und aufmerksam auf die Wogen der Zeit eingehen kann. Der Jesuit John Dardis hat im Zuge der Entwicklung ignatianisch-transformativer Prinzipien auch von „sensing the reality“ gesprochen und von einem „In-Beziehung-treten“ mit der „Intelligenz der Straße“, also mit der Wirklichkeit der Menschen an ihren jeweiligen Orten. Ich selbst würde gern gemeinsam mit *Jesuit Worldwide Learning* mein Konzept der transformativen Forschung „from the margins“ weiterentwickeln. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Forschung *für* oder *mit* marginalisierten Menschen, sondern vor allem *von* ihnen.



Transformative Philosophie weiß, dass sie immer schon anderswo beginnt. Deutlich wird dies bereits in der Aussage Platons, dass die Philosophie mit dem Staunen anfängt. Es ist ein Staunen *über* etwas, das mich trifft oder das mir widerfährt. Dieses Etwas gilt es genauso ernstzunehmen, wie mein Staunen darüber. Diese Erfahrung eröffnet uns einen Zwischenraum, aus dem wir verändert hervorgehen. Mit Merleau-Pontys (vgl. 1966, 18) *Phänomenologie der Wahrnehmung* gilt es, sich auf dieses transformative Geschehen einzulassen, in dem wir etwas immer nur vorläufig *in statu nascendi* verstehen. Heinrich Rombach (1980, 332) bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt: „Sich selbst in dieses Geschehen zurücknehmend, gewinnen Individuen ihr ‚Selbst‘ und die Gemeinschaft ihren ‚Geist‘, ohne den sie nicht menschlich, nicht lebenswert sind.“

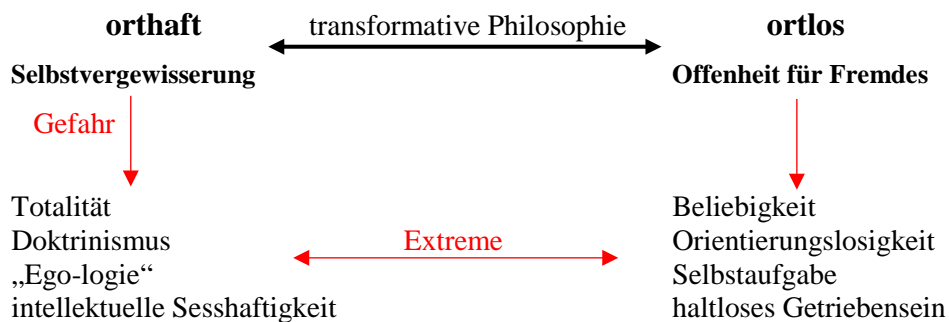
Transformative Philosophie wagt es, dabei auch *leiblich* und *emotional* zu sein und darin unserer Nähe zur Natur nachzuspüren. Sie wagt sich in die Unbegrifflichkeit. Dass man beispielsweise durch Körperkontakt viel mehr über eine andere Kultur erfahren kann, als durch Bücher, habe ich gespürt, als mir eine Inuk meinen erfrorenen Zeh an ihrem Bauch wärmte.

Dass die Globalisierung die westliche Philosophie in ihren Grundfesten erschüttert und zu einem Wandel drängt, zeigen Forschungsprojekte der interkulturellen Philosophie, die durch hohe Summen der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (DFG) finanziert werden. Ich denke hier beispielsweise an ein Projekt, das die Geschichte der Philosophie aus einer globalen Perspektive kritisch hinterfragen und neu denken möchte. Wenn sich die Philosophie den Ansprüchen einer sich wandelnden Welt entzieht oder sie rein „ego-logisch“ (Lévinas) zu lösen versucht, verliert sie ihre Glaubwürdigkeit und bleibt im Bücherregal stehen. Wir müssen, um noch einmal Blumenberg heranzuziehen, immer wieder in die See springen, um einen Neuanfang ohne das Mutterschiff zu wagen und „die Handlungen nachvollziehen, mit denen wir – mitten im Meer des Lebens schwimmend – uns aus bisher unbekanntem, früheren Schiffbrüchen stammenden Materialien ein Floß oder gar ein Schiff erbauen“ (Blumenberg, 2012, 83).

Damit ist klar – und hier schließe ich – transformative Philosophie vollzieht sich an einem Ort *zwischen* dem distanzierten Blick und dem Sprung ins Leben. Sie ist eine Meta-Disziplin, die Orientierung gibt und kritisch nach den Gründen fragt, auf denen wir unser Leben aufbauen. Sie wagt es, Position zu beziehen und für Werte einzustehen. Zugleich lässt sie sich auf den Dialog ein und macht sich weich für andere Argumente. Dabei scheut sie sich nicht, sich selbst immer wieder fremd zu werden.

Ram Adhar Mall (1996, 5) sprach einmal von der „orthaften Ortlosigkeit“ der Philosophie, das bringt ziemlich gut zum Ausdruck, was ich meine. Transformative Philosophie schwingt zwischen diesen Polen der Selbstvergewisserung und der Offenheit für Fremdes.

Hier zeichnet sich ein ähnliches Spannungsfeld ab, wie das zwischen kultureller Beständigkeit und gesellschaftlichem Wandel – was nicht weiter verwunderlich ist, denn die Philosophie steht vor denselben Herausforderungen. Eine Philosophie, die sich nur in ihrem eigenen systematisch-abgeschlossenen Denken bewegt, wird den Umbrüchen unserer Zeit ebenso wenig antworten können, wie eine, die orientierungslos ohne eigene Position beliebig wird.



Damit habe ich das Feld markiert, in dem ich zukünftig arbeiten möchte. Das entspricht auch ganz der „Third Mission“, also der „dritten Mission“ unserer Hochschule neben Forschung und Lehre. Denn ihr geht es darum, sich einzumischen und zugleich immer wieder neu aufgemischt zu werden. Auf beides freue ich mich sehr.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit!

Prof. Dr. Barbara Schellhammer  
München im November 2019

## Literatur

- Bar-On, Dan (2001): *Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*. Hamburg: edition Körber Stiftung.
- Bauman, Zygmunt (2016<sup>3</sup>): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (2012): *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1983): *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bude, Heinz (2014): *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger edition.
- Eagleton, Terry (2001<sup>2</sup>): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. (Übers. Fliessbach, Holger). München: C.H. Beck.
- Frankl, Viktor (2005<sup>3</sup>): *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern: Hans Huber.
- Gamm, Gerhard (2009): *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Primus.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Han, Byung-Chul (2016): *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kierkegaard, Søren (1986<sup>2</sup>): *Die Krankheit zum Tode* (Hrsg. und Übers. Richter, Liselotte). Frankfurt a.M.: Syndikat/EVA.
- Laing, Ronald (1977): *Phänomenologie der Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mall, Ram Adhar (1996): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Primus.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Übers. Boehm, Rudolf). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Meyer-Drawe (1993): *Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“* In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41/4, 681-691.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Kritische Studienausgabe* (Hrsg. Colli, Giorgio/Montinari,azzino). München: dtv (Neuausgabe 1999) und Berlin/New York: Walter de Gruyter (1988<sup>2</sup>).
- Papst Franziskus (2015a): *„Sie muss eine freie Kirche sein, die offen ist für die Herausforderungen der Gegenwart und nie in der Defensive aus Angst, etwas zu verlieren“*. Libreria Editrice Vaticana.
- Papst Franziskus (2015b): *Laudato si. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes*. Freiburg i.B.: Herder.
- Riemann, Fritz (1978<sup>13</sup>): *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*. München: Ernst Reinhardt.
- Rombach, Heinrich (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Wittgenstein, Ludwig (2003): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wodak, Ruth (2016): *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Wien/Hamburg: Edition Konturen.