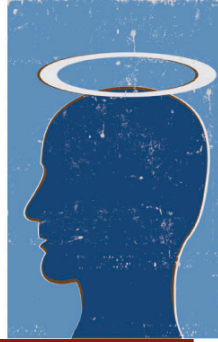


Christoph Ammann, Barbara Bleisch,  
Anna Goppel (Hg.)

# MÜSSEN ETHIKER MORALISCH SEIN?



*Essays über Philosophie und Lebensführung*

campus

Müssen Ethiker moralisch sein?

*Christoph Ammann*, Dr. theol., ist Oberassistent am Ethik-Zentrum der Universität Zürich. *Barbara Bleisch*, Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Bern. Neben ihrer akademischen Tätigkeit arbeitet sie als freischaffende Journalistin und moderiert die Sternstunde Philosophie im Schweizer Fernsehen. *Anna Goppel*, Dr. phil. des., ist Oberassistentin am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

Christoph Ammann, Barbara Bleisch, Anna Goppel (Hg.)

# Müssen Ethiker moralisch sein?

Essays über Philosophie und Lebensführung

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39613-2

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2011 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz und Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: © Ausschnitt aus »Good vs. Evil Profiles«, MaryLB, File # 7421097 istockphoto.com

Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erhältlich.

Besuchen Sie uns im Internet: [www.campus.de](http://www.campus.de)

# Inhalt

Zur Moral der Ethiker	
Einleitende Gedanken . . . . .	9
<i>Christoph Ammann, Barbara Bleisch, Anna Goppel</i>	

## I Ethik und Lebensführung

Müssen Ethiker moralisch sein?	
Ein Gespräch . . . . .	23
<i>Walter Pfannkuche und Ulla Wessels</i>	
Im Sandkasten	
Warum man ruhig Wasser predigen und Wein trinken darf . . . . .	34
<i>Konrad Paul Liessmann</i>	
Geht denn der Wegweiser den Weg, den er zeigt? . . . . .	47
<i>Gernot Böhme</i>	
Müssen professionelle Ethiker moralisch sein? . . . . .	59
<i>Stephan Schlothfeldt</i>	
Müssen wir tun, was wir sagen?	
Zur Glaubwürdigkeit von Ethikern . . . . .	71
<i>Norbert Anwander</i>	
Die gute Ethikerin und der Platz der Moral	
Zwischen Moralismus und Willensschwäche . . . . .	85
<i>Christian Seidel</i>	
Wie ernst muss man seine eigene Ethik nehmen? . . . . .	101
<i>Ludwig Siep</i>	

Ich bin kein Ethiker!	
Philosophie als Lebensführung . . . . .	115
<i>Markus Wild</i>	
Nun sag, wie hast du's mit der Politik? . . . . .	132
<i>Andreas Cassee</i>	

## Stimmen

»Weshalb sollte man sich mit Ethik beschäftigen, wenn sie keinen Einfluss darauf hat, wie wir leben?« . . . . .	147
<i>Interview mit Peter Singer</i>	
»Menschen können wunderbar sein, auch wenn sie nicht vollkommen moralisch sind.« . . . . .	149
<i>Interview mit Susan Wolf</i>	
»Man darf sich die Antworten nicht von der Moral abnehmen lassen.« . . . . .	152
<i>Interview mit Rüdiger Bittner</i>	
»Politische Philosophie ohne jeden Praxisbezug wäre reine Spielerei.« . . . . .	154
<i>Interview mit Julian Nida-Rümelin</i>	
»Ethikprofessoren müssen sich nicht politisch engagieren.« . . . . .	156
<i>Interview mit Michael Ignatieff</i>	

## II Ethik und Wissenschaft

Superman der Moral?	
Zur Frage der moralischen Exzellenz des Ethikers . . . . .	161
<i>Dagmar Borchers</i>	
Wider die ethische Expertokratie	
Eine Polemik in ernsthafter Absicht . . . . .	177
<i>Christoph Ammann</i>	

---

Nüchternheit . . . . .	195
<i>Anton Leist</i>	
Wie man nicht leben soll, um gut zu leben Für eine ethisch-philosophische Selbstkritik des Misslingens . . . . .	210
<i>Arnd Pollmann</i>	
Zuviel des Guten Über Pathologien des Moralischen . . . . .	229
<i>Peter Schneider</i>	
Metamorphosen des Blicks . . . . .	239
<i>Christine Abbt</i>	
Wir leben auf dünnem Eis . . . . .	255
<i>Johannes Fischer</i>	
Freie Rede? Überlegungen zu Pflicht und Selbstverständnis von Ethikern . . . . .	270
<i>Anna Goppel</i>	
Sind ethische Kompromisse kompromittierend? . . . . .	287
<i>Véronique Zanetti</i>	
Warum es für eine Theorie der Gerechtigkeit zählt, ob sie in der Praxis taugt. . . . .	302
<i>Julian Culp</i>	
Bioethik als Beruf Anspruch und Verpflichtung zwischen Akademie und Praxis . . . . .	313
<i>Nikola Biller-Andorno</i>	
Autorinnen und Autoren . . . . .	323





# Zur Moral der Ethiker

## Einleitende Gedanken

*Christoph Ammann, Barbara Bleisch, Anna Goppel*

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*,  
es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.«

Karl Marx: *11. These über Feuerbach*

»Einige sagen, daß die Philosophie Literatur sei, andere,  
daß sie eine Wissenschaft sei, einige sagen, sie sei Ideologie,  
andere, daß es egal ist, was von alledem, wenn überhaupt,  
sie ist. Mir ist es nicht egal, weil es nicht egal ist, daß jede  
dieser Bezeichnungen umstritten ist.«

Stanley Cavell: *Die andere Stimme*

### 1

Am Anfang dieses Buches stand ein Offroadler vor dem Zürcher Ethik-Zentrum – und eine Studierendenzzeitung mit der Kolumne »Autogramm«, in der jeweils der Privatwagen eines Universitätsangehörigen abgebildet war und Mutmaßungen über den Charakter des Lenkers angestellt wurden. Die Auflösung des Rätsels erfolgte dann jeweils in der nächsten Nummer. Im Falle des besagten Offroadlers fielen die Mutmaßungen ziemlich bissig aus: Ein solches »Monster von einem Geländewagen« zu fahren, zeuge von »Arroganz« und »Respektlosigkeit«. Die Tatsache, dass der Fahrer ein Ethiker war, verlieh dem Fall zusätzlich Brisanz. »Ausgerechnet ein Ethiker!«, dürften nicht wenige gedacht haben. Die Frage, was es mit diesem kleinen Wort »ausgerechnet« auf sich habe, bildete den Auftakt zu diesem Buch: Macht es tatsächlich einen Unterschied, dass der Lenker Ethiker und nicht Professor für Wirtschaftsrecht war? Diese Frage löste alsbald eine ganze Flut weiterer Fragen aus: Gelten für professionelle Ethikerinnen andere oder strengere moralische Maßstäbe? Oder geht es auch bei ihrer Lebensführung in erster Linie um Konsistenz von Theorie und eigenem Leben? Ist es ein Problem, Wasser zu predigen, aber privat lieber Wein zu trinken? Geht es überhaupt irgendjemanden etwas an, welches Auto eine Umweltethikerin fährt? Was macht Ethiker glaubwürdig, und ist ›Glaubwürdigkeit‹ überhaupt eine relevante

Kategorie für die Beurteilung von Ethikerinnen und deren Tätigkeit? Haben Ethiker eine besondere politische und gesellschaftliche Verantwortung? Oder gibt es vielmehr eine unauflösbare Spannung zwischen unparteilicher ethischer Analyse und dem konkreten politischen Engagement für eine bestimmte Sache? Damit waren wir bei Fragen angelangt, die mit dem Offroadler und den möglichen privaten Lastern von Ethikern nicht mehr viel zu tun hatten. Vielmehr betrafen sie grundsätzliche Aspekte des Selbstverständnisses von Ethikerinnen: Was ist die Aufgabe eines Ethikers? Was macht eine *gute* Ethikerin aus? Ist Ethik eine Wissenschaft wie andere Wissenschaftsdisziplinen auch? Welchen moralischen Anforderungen müssen Ethiker in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit gerecht werden? Welche Rolle spielen persönliche Überzeugungen und Werthaltungen für das akademisch-ethische Nachdenken? Solchen Fragen haben sich die Autorinnen und Autoren in diesem Band gestellt. Ihre Antworten in essayistischer Form machen das Gros des vorliegenden Buches aus. Komplettiert wird es durch Interviews mit einer Philosophin und vier Philosophen, deren philosophische Positionierung zu diesen Fragen das Thema des eigenen Lebenswandels ins Spiel bringt, oder deren eigener Lebensplan neugierig macht, wie sie solche Fragen philosophisch beantworten.

## 2

Was den auf den ersten Blick recht disparaten Strauß von Fragen, die in diesem Band versammelt sind, eint, ist der Fokus auf die *Person* der Ethikerin und des Ethikers. Sei es bei den Fragen nach dem Privatleben der Ethikerin, sei es bei den Fragen nach der politischen Verantwortung oder dem beruflichen Selbstverständnis – es steht im vorliegenden Band die Person des Ethikers auf eine Weise im Fokus, wie das für die ethische Fachliteratur eher ungewöhnlich ist. Diese ist in aller Regel mit Problemen befasst, bei der der Bezug des Schreibenden zu dem behandelten Problem kaum je explizit zum Thema wird. Dabei gilt dies keineswegs nur für metaethische Themen wie etwa die Fragen nach der Objektivität der Moral oder nach der Beschaffenheit von Handlungsgründen. Interessanterweise gilt dies ebenso für angewandt-ethische Problemstellungen: Geht etwa eine Ethikerin der Fragestellungen nach, ob es moralisch legitim sei, Fleisch zu essen, so wird sie in aller Regel weder mit den Beweggründen befasst sein, die sie dazu gebracht ha-

ben, sich gerade diesem Thema zuzuwenden, noch stellt ihr eigenes Leben einen besonderen Fokus ihrer Reflexion oder der fachethischen Diskussion dar. Die wissenschaftliche Diskussion dreht sich vielmehr und ausschließlich um die normative Bewertung des Phänomens. Hierfür scheint es offenbar irrelevant, ob die Ethikerin, die zum Schluss kommt, dass man vegetarisch leben sollte, jeden Tag ein Steak isst oder nicht. Allein auf die vertretenen Thesen komme es an, so die vorherrschende Meinung; und sind die Thesen plausibel begründet und gerechtfertigt, mag die Lebensweise der Ethikerin Anlass für hämische Bemerkungen oder allerhand Klatsch und Tratsch sein – von genuin wissenschaftlichem Interesse ist sie nicht. Die Person der Forscherin in den Blick zu nehmen und sie etwa dafür zu kritisieren, dass sie ja selber gar nicht lebe, was sie vertrete, erschiene als unsachlich und käme gefährlich in die Nähe eines Angriffs *ad hominem*. Und solche Angriffe, die auf die Person zielen, und nicht nur auf das, was sie vertritt, gehören in der Wissenschaft nicht zum guten Ton, ja sie sind selber aus moralischen Gründen verpönt. Nicht umsonst gehört es zur Initiation in die Kunst wissenschaftlichen Argumentierens, Studierenden beizubringen, dass Argumente *ad hominem* zu unterlassen sind und sich die Kritik ausschließlich auf das Gesagte beziehen soll.

Sieht man diese Zusammenhänge, so wird deutlicher, inwiefern der Fokus dieses Bands auf die *Person* des Ethikers ungewöhnlich ist – zumindest für die neuzeitliche Philosophie. Dass in der Antike Philosophie und eigene Lebensführung viel enger verknüpft waren, ja dass Philosophieren eine bestimmte Lebensform war, wird immer wieder und zu Recht betont. Gerade die Analysen des französischen Philosophiehistorikers Pierre Hadot, auf die Markus Wild in seinem Beitrag in diesem Band Bezug nimmt, zeigen dies beispielhaft. Philosophieren, so Hadot, sei nach antikem Verständnis »eine Methode der Menschenformung, die auf eine neue Lebensweise und ein neues Weltverständnis abzielt« (*Philosophie als Lebensform*, Frankfurt a.M. 1991, 45), also ein wesentlich praktisches Unterfangen. Dabei geht es nicht nur um die Formung anderer, sondern auch und gerade um die Formung der *eigenen* Existenz: »Das also ist die Lehre der antiken Philosophie: Sie ist eine Aufforderung an jeden Menschen, sich selbst umzuformen. Die Philosophie bedeutet Umkehr, Transformation der Seinsweise und der Lebensweise, Suche nach Weisheit.« (ebd., 176) War Philosophie früher also primär dies, eine Aktivität auf der Suche nach Weisheit, so ist sie heute – etwas pauschal gesagt – eine akademisch-wissenschaftliche Disziplin auf der Suche nach Erkenntnis, nach systematisch kohärenten Theorien und überzeugenden Argumenten. Schon

bei keinem Geringeren als Immanuel Kant findet man die Klage, dass man »in den neueren Zeiten [...] den Philosophen als einen Vernunft Künstler antrifft« (*Philosophische Enzyklopädie* [1775], Akademieausgabe Bd. 19, Berlin 1980, 9). Sokrates – so Kant – »gebrauchte seine Philosophie nicht, um unsere Wißbegierde, oder Bewunderung etc. zu beschäftigen, sondern uns die Weisheit zu lehren« (ebd.). »Jetziger Zeit« fordere man vom Philosophen aber anderes, nämlich Philosophie als »speculative Wissenschaft«, »deren Geschäfte es nicht ist uns beßer zu machen, sondern beßer Urtheilen zu lehren.« (ebd., 10) Kant geht daraufhin das ganze Feld der Philosophie durch, kommt schließlich zur »Practischen Philosophie« und stellt fest, diese könne – gerade weil die Philosophie »von der speculation« anfangen und sich dann als »Führerin der Vernunft« zu ihrer wahren Bestimmung« erhebe – »in lauter speculation« ausarten (ebd., 12). Und Kant endet diesen bemerkenswerten Abschnitt mit dem Satz: »Wann willst du anfangen Tugendhaft zu leben, sagte Plato zu einem alten Mann, der ihm erzählte, daß er die Vorlesungen über die Tugend anhörte. – Man muß doch nicht immer speculiren, sondern auch einmal an die Ausübung denken. Allein heut zu Tage hält man den für einen Schwärmer, der so lebt, wie er lehrt.« (ebd.)

Wie auch immer man zu Kants durchaus polemischer Analyse steht, so wirft sie doch ein Licht auf das Verhältnis von Philosophie und eigenem Leben, um das die Texte dieses Bandes kreisen, das aber für weite Teile der gegenwärtigen Ethik kein explizites Thema mehr ist. Dass die Frage nach der Moral der Ethikerinnen und Ethiker in der ethischen Literatur ein stiefmütterliches Dasein fristet, erstaunt umso mehr, als die angefragten Autorinnen und Autoren, aber auch Personen aus unserem Kollegenkreis auf unser Ansinnen, eine Essaysammlung zu Philosophie und Lebensführung zusammenzustellen, durchwegs begeistert reagierten. Viele betonten geradezu, dass es wichtig sei, sich dieses Themas endlich einmal anzunehmen. Eine Rolle dürfte dabei auch spielen, dass viele Ethikerinnen und Ethiker im Laufe ihrer wissenschaftlichen Karriere mit entsprechenden Vorwürfen selbst schon konfrontiert wurden. Zumindest kennt wohl jeder Aussagen wie: »Gerade von euch als Ethikern hätte ich anderes erwartet.«

Fielen die Reaktionen auf die Idee des Buches also durchwegs positiv aus, stellte es sich aber – wie viele Autorinnen und Autoren betonten – bald heraus, dass es nicht einfach ist, über dieses Thema zu schreiben. Ein Grund dafür dürfte darin liegen, dass es der gleichsam »subjektive« Fokus des Bands mit sich bringt, dass man sich als Schreibende stärker exponiert fühlt als bei einer gängigen Fachpublikation. Die Schwierigkeit dürfte nicht primär darin

bestehen, den Fokus auf das eigene Tun zu richten und über das eigene Leben nachzudenken – wir hoffen, dass Ethikerinnen und Ethiker darin nicht ungeübt sind –, sondern spezifischer, dies ›vor anderen‹ und vor allem im wissenschaftlichen Kontext zu tun, wo Auskünfte über das eigene Selbstverständnis mit ihrer unhintergebar persönlichen Dimension ungewöhnlich sind.

Gleichsam die Kehrseite davon ist, dass nicht nur das Preisgeben des eigenen Selbstverständnisses, sondern auch die damit zumindest implizit verbundene Kritik am Selbstverständnis anderer von Hemmungen begleitet sein kann. Es ist eines, die Thesen und Argumente, die andere vertreten, einer Kritik zu unterziehen. Etwas anderes ist es, ihr Selbstverständnis als Ethiker in Frage zu stellen. Die Frage, was das richtige Selbstverständnis von Ethikerinnen ist, ist keine rein technische Frage, sondern für viele Menschen – und gerade für jene, die *ernsthaft* Philosophie und Ethik betreiben – eine, die für die eigene Identität konstitutiv ist. Dass man deshalb Hemmungen hat, andere für ihr ›defizitäres‹ oder sonstwie problematisches Selbstverständnis von Ethik zu kritisieren oder ihnen (implizit oder explizit) gar vorzuwerfen, sie seien keine ›richtigen‹ Ethiker, scheint also verständlich: Man greift damit eben nicht nur eine wissenschaftliche Position, sondern das Bild an, das der andere von sich hat.

### 3

Wenn wir hier den Fokus auf die Ethikerin als Person – sei es als Privatperson, sei es bei ihrem wissenschaftlich-ethischen Tun – als einen Aspekt herausstellen, der die verschiedenen Beiträge dieses Bandes vereint, so soll dadurch nicht der Blick auf die thematische Vielfalt der hier versammelten Texte verstellt werden. Die Beiträge lassen sich zunächst den beiden inhaltlichen Blöcken ›*Ethik und Lebensführung*‹ und ›*Ethik und Wissenschaft*‹ zuordnen. Der erste Block fokussiert dabei auf Fragen, die das Verhältnis von eigener Lebensführung und wissenschaftlicher Arbeit betreffen, also auf das *lebensweltliche* Selbstverständnis des Ethikers. Der zweite Block versammelt dagegen Beiträge, die sich spezifischer dem *wissenschaftlichen* Selbstverständnis bzw. dem Berufsethos von Ethikerinnen und Ethikern zurechnen lassen. Diese Fragen greifen natürlich ineinander, was sich allein schon daraus ergibt, dass die Person der Ethikerin in beiden thematischen Blöcken im Zentrum der Diskussion steht. Die unter dem Titel ›*Stimmen*‹ vereinten Inter-

views, die die beiden Themenschwerpunkte der Essays verbinden, nehmen den Fokus auf die Person noch einmal auf eine ganz besondere Art ernst: Befragt wurden eine Philosophin und vier Philosophen, die sich nicht allein durch ihre wissenschaftlichen Publikationen einen Namen gemacht haben, sondern gerade auch durch ihre Lebenspraxis, durch ihre Einmischung in die Politik oder durch ihre pointierte Meinung, dass Wissenschaft und Lebensstil eben zwei paar Schuhe seien.

Im Rahmen des ersten Teils des Buches (*›Ethik und Lebensführung‹*) befasst sich ein erster Themenstrang mit der Frage, ob Ethiker gute Menschen sein müssen. Anders gefragt: Müssen Ethikerinnen moralisch sein? Es mag sein, dass dies eine Frage ist, die wie im Fall des Ethikers, der einen Offroadler fährt, eher von anderen an Ethikerinnen und Ethiker herangetragen wird, als dass diese sie selbst stellen würden. Aber selbst wenn dies so wäre, wäre dies ein bemerkenswertes Faktum, hatte doch Aristoteles, der gemeinhin als Begründer der Ethik als Wissenschaft gilt, in seiner *Nikomachischen Ethik* den *praktischen* Zweck seiner Untersuchung herausgestellt: Es gehe in der Ethik nicht um »bloße Erkenntnis [...]«, denn »wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden.« (Buch II, Kapitel 2) Betrachtet man die oben genannte Erwartung an professionelle Ethikerinnen in diesem Licht, so erscheint die Frage durchaus verständlich, wie es um die Tugendhaftigkeit oder allgemeiner das moralische Leben jener steht, die ethische Traktate verfassen. »Müssen Ethiker moralisch sein?« kann dabei nach zwei Typen von Gründen fragen, moralisch zu sein: einerseits nach allgemeinen Gründen, die Ethikerinnen als Menschen (wie alle anderen auch) haben; andererseits nach speziellen Gründen, die Ethiker als Ethiker haben. Diesen Fragen gehen Ulla Wessels und Walter Pfannkuche auf den Grund. Markus Wild erweitert diese Überlegungen um die These, dass die Philosophie – verstanden als eine bestimmte Weise der Lebensführung – spezifische moralische Anforderungen an das Leben jener mit sich bringe, die sich selbst als Philosophinnen verstünden. Er knüpft damit in interessanter Weise an die (nicht nur) antike Idee von Philosophie als Lebensform an.

Wenn Philosophieren darauf zielt, sich selbst und den Anderen weiser zu machen, und wenn – wie Platons Sokrates formulierte – die Tugend in einer bestimmten Form von Wissen besteht, dann ergibt sich von daher eine ganz natürliche Verbindung von Lebenspraxis und ethischer Theorie. Wenn wir Ethik studieren, um gut oder zumindest besser zu leben, dann muss sich jene Lehrerin des guten Lebens, die selber *schlecht* lebt, auch einige Rückfragen hinsichtlich ihrer Theorie gefallen lassen. Sie wird dann nicht einfach be-

haupten können, ihre Moraltheorie sei schon richtig, nur ihr Fleisch sei leider schwach. Die Frage ist, ob dies für die neuzeitliche akademische Ethik in ähnlicher Weise gilt.

Hier sind wir beim zweiten thematischen Strang angelangt, der eben gerade das wissenschaftlich Geäußerte und das Leben des sich Äußernden zueinander in Verbindung setzt. Müssen Ethikerinnen danach leben, was sie theoretisch vertreten? Hinter dieser Frage verbergen sich eine Reihe weiterer Fragen: Lassen sich, wenn Ethiker nicht ihren Thesen entsprechend leben, daraus Rückschlüsse auf die Falschheit ihrer Theorie ziehen? Ergibt sich aus dem Umstand, dass sie die Forderungen, die sie in ihrem eigenen Leben in den Wind schlagen, selbst formuliert haben, eine besondere Berechtigung, sie für ihren Lebensstil zu kritisieren? Büßen Ethiker, die ihren eigenen theoretischen Überzeugungen nicht folgen, an Glaubwürdigkeit ein? Oder handelt es sich hierbei bloß um einen Fall von Willensschwäche, der vielleicht sogar entschuldigbar ist? Von Max Scheler wird berichtet, er habe die Kritik an seinem angeblich unmoralischen Lebenswandel lapidar mit den Worten zurückgewiesen: »Geht denn der Wegweiser in die Richtung, in die er zeigt?« Die Frage ist aber, ob Schelers Antwort wirklich das letzte Wort in dieser Sache ist. Immerhin sehen es einige Ethiker, wie auch Peter Singer in dem Interview in diesem Band hervorhebt, als Aufgabe der Ethik an, die Welt zu einem besseren Ort zu machen. Hält sich der Ethiker selbst nicht an seine ethischen Forderungen, die hierzu beitragen sollen, so würden das wohl nicht nur weite Teile der Öffentlichkeit störend finden, sondern es würde auch Zweifel nähren, dass es ihm mit seinem Wunsch, die Welt zu einem besseren Ort zu machen, nicht ernst sei.

Wie Singer und Scheler vertreten auch die Autorinnen und Autoren dieses Bands in dieser Frage unterschiedliche Positionen. So sieht Konrad Paul Liessmann in der Diskrepanz zwischen dem Anspruch ethischer Theorien und deren mangelnder praktischer Relevanz kein beklagenswertes Faktum. Sicher, philosophische Reflexionen glichen oft eher Sandkastenspielen, aber das mache sie weder folgen- noch sinnlos. Und wenn ein Moraltheoretiker sich nicht an seine Theorie halte, sage dies nichts über deren Qualität aus. Stefan Schlothfeldt sieht in dem Umstand, dass Lebenspraxis und Theorie auseinanderklaffen können, ebenfalls kein Problem für die vertretene Theorie. Vielmehr handle es sich um einen alltäglichen Fehler, der vielen immer wieder unterlaufe. Dieser wiege jedoch für Ethikerinnen und Ethiker besonders schwer. Norbert Anwander argumentiert dafür, dass es nicht primär auf die »Glaubwürdigkeit« von Ethikerinnen ankomme, sondern auf die Qualität



ihrer Argumente sowie darauf, dass moralisches Argumentieren nicht mit Predigen verwechselt werde. Dagmar Borchers stellt Ethik als Wissenschaft vor, deren Aufgabe es sei, alltägliche Gewissheiten radikal zu hinterfragen und tief verwurzelte Intuitionen auf deren Angemessenheit zu überprüfen. Sie zeigt die Spannung auf, die sich zwischen diesem Verständnis von Ethik und der Forderung ergebe, gemäß den eigenen theoretischen Überzeugungen zu leben. In eine andere Richtung weisen die Überlegungen Gernot Böhmes, der im Anschluss an Kierkegaard die These vertritt, dass sich am Faktum, ob jemand auch wirklich als Person für das, was er vertritt, einstehe, zeige, wie ernst es ihm mit seiner ethischen Lehre sei. Für Böhme ist dabei der Begriff des Ernstes der entscheidende Begriff der Ethik.

Ein eng verwandtes, aber doch zu unterscheidendes Thema bilden jene Fragen, die sich allgemeiner um den Stellenwert ranken, den Ethiker der Moral in ihrem Leben einräumen sollten. Wer ein moralisches Urteil fällt und etwa eine bestimmte Praxis für moralisch falsch erklärt, macht eine Aussage, die in aller Regel deshalb »starker Tobak« ist, weil für moralische Gesichtspunkte ein *entscheidender* Stellenwert behauptet wird. Moralische Gründe sind eben, so die weit verbreitete Idee, nicht irgendwelche Gründe wie individuelle Präferenzen, Klugheitserwägungen oder ästhetische Vorlieben. Doch diese Vorrangstellung moralischer Gründe wurde auch kritisiert. Diese Kritik ist in jüngerer Zeit eng mit den Namen Bernard Williams (*Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999) und Harry Frankfurt (*The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988) verbunden. Sie weist den allzeit bindenden, alle anderen Gesichtspunkte übertrumpfenden Charakter der Moral als problematisch zurück. Die Debatte um den Stellenwert der Moral für das menschliche Leben und Handeln hält auch in diesem Buch nach, etwa in dem Beitrag von Ludwig Siep. Er vertritt, dass Ethiker ihre eigene Theorie ernst nehmen müssten und die generelle Bereitschaft, den moralischen Standpunkt einzunehmen, nicht aufgeben dürften. Gleichzeitig sieht er aber auch für Ethiker Raum für Abweichungen von einem jederzeit strikt moralischen Leben. Auch Susan Wolf stellt in dem hier abgedruckten Interview die Vorrangstellung der Moral hinsichtlich der Bewertung von Menschen insofern in Frage, als sie der Ansicht ist, dass Menschen »wunderbar« sein können, »auch wenn sie nicht vollkommen moralisch sind«. Rüdiger Bittner geht in seinem Interview noch einen Schritt weiter: Er stellt die Bedeutung der Moral für zwischenmenschliche (Nah-)Beziehungen nicht nur in Frage, sondern hält sie dort für deplatziert. Unter dem Topos des Stellenwerts der Moral greift auch Christian Seidel in seinem Bei-

trag die Frage danach auf, was unter ›Moralismus‹ zu verstehen ist: Moralismus nehme die Moral zu ernst – ein Fehlverhalten, das bei Ethikerinnen besonders zu kritisieren sei.

Die Frage nach einer spezifisch *politischen* Verantwortung von Ethikern ist ein weiterer Aspekt, der die Verbindung von Ethik und Lebensführung betrifft. Das Spannungsfeld, das sich hier auftut, lässt sich mit der eingangszitierten Kritik von Marx an Feuerbach formulieren. In Anlehnung daran könnte man sagen, dass nicht wenige Menschen – vor allem außerhalb akademischer Ethik-Institutionen – gerade an Ethikerinnen und Ethiker die Erwartung herantragen, sie sollten nicht nur komplexe und sich notorisch widersprechende Analysen des Begriffs ›Gerechtigkeit‹ vorlegen, sondern vielmehr mit ihrer Arbeit auch dazu beitragen, die Welt ›gerechter‹ zu machen. Wie konkret entsprechende Erwartungen aber sein können, wurde etwa an einer Weiterbildung in ›Migrationsethik‹ in Zürich deutlich. Zahlreiche Teilnehmende monierten, dass sich die Ethikerinnen und Ethiker zu wenig in die öffentliche Debatte einmischen würden. Es genüge nicht, die Missstände in der gängigen Asyl- und Ausländerpolitik in Weiterbildungskursen und Vorlesungen ›darzustellen‹; es gehe vielmehr darum, die Missstände anzuprangern und dazu beizutragen, sie schließlich auch zu beheben. Dagegen argumentierten die anwesenden Ethikerinnen und Ethiker, ihre Aufgabe sei es ausschließlich, unbehelligt vom politischen Tagesgeschäft, frei von Sachzwängen und ohne Maulkörbe denken und schreiben zu können. Bestenfalls bestünde ihre Aufgabe darin, Argumente zu liefern, die geltendes Recht hinterfragen und zur Veränderung der bestehenden Praxis anregen könnten. Zu mehr seien Philosophen keinesfalls verpflichtet. Dieses Beispiel zeigt, wie unterschiedlich die Sichtweisen bezüglich der Aufgabe von Ethikern zuweilen sein können. Michael Ignatieff und Julian Nida-Rümelin, die selbst von der Wissenschaft in die Politik und wieder zurück gewechselt sind, nehmen in ihren Interviews beide keine Verpflichtung seitens Ethikern an, politisch aktiv zu werden. Sie setzen aber insofern unterschiedliche Akzente, als Nida-Rümelin die gesellschaftspolitische Verantwortung *aller* Wissenschaftler hervorhebt, während Ignatieff betont, dass sich akademische Ethiker nur dann in die Politik einmischen sollten, wenn sie das Talent dazu und das entsprechende Naturell hätten. Mit dem Beitrag von Andreas Cassee findet sich eine Stellungnahme, die nicht nur die Vereinbarkeit politischer und philosophischer Arbeit hervorhebt, sondern darüber hinaus für öffentliche Stellungnahmen und politisches Engagement seitens von Ethikerinnen und Ethikern plädiert.

Der zweite Teil des Buches (*›Ethik und Wissenschaft‹*) beginnt mit Fragen zum Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität. Peter Schneider nimmt mit dem scharfen Blick des Psychoanalytikers ethische Gedankenexperimente wie das berühmte *›Trolley-Beispiel‹* aufs Korn und sieht darin eine Hyperrationalität am Werk, die den Grübeleien von Zwangsneurotikern nicht unähnlich sei. Eine reife, erwachsen gewordene Vernunft wäre demgegenüber eine, die selbstreflexiv und dadurch gemäßigt geworden ist. Eine andere Form von Vernunftkritik findet sich im Beitrag von Johannes Fischer, der die Wichtigkeit biographischer und persönlicher Komponenten auch und gerade für die ethische Theoriebildung herausstreicht. Fischer kritisiert dabei die Überzeugung, ethische Argumentation müsse allein auf Gründen der Vernunft basieren, und fordert den Einbezug von Bildern, Intuitionen, Geschichten und persönlichen Erlebnissen. Christine Abbt schildert den Weg, den eine Ethikerin in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit geht, als eine Serie von *›Metamorphosen des Blicks‹*, bei der die Perspektiven auf ethische Fragen stetig erweitert und angereichert werden.

Eine zweite Frage aus dem Themenfeld *›Ethik und Wissenschaft‹* ist, was mit *›ethischer Expertise‹* gemeint sein könnte. Zwar geht in diesem Band niemand so weit wie etwa Christopher Cowley, der in seinem Text *A New Rejection of Moral Expertise* (in: *Medicine, Healthcare and Philosophy*, 8[3]/2005, 273–279) vorschlägt, auf den Begriff *›Ethiker‹* ganz zu verzichten, weil er die irreführende Assoziation nahelege, Ethikerinnen seien in ähnlicher Weise Expertinnen wie Physikerinnen. Christoph Ammann schlägt in seinem Beitrag aber insofern eine ähnliche Richtung ein, als er sich kritisch mit einem Verständnis von Ethik als weltanschaulich neutraler Wissenschaft auseinandersetzt und bestreitet, dass Ethikerinnen aufgrund ihrer akademischen Ausbildung in der Lage seien, adäquatere moralische Urteile abzugeben als sogenannte *›Laien‹*.

Der Beitrag von Arnd Pollmann ist einem dritten Thema verpflichtet, das die Verbindung von Ethik und Wissenschaft in den Blick nimmt: der Frage nämlich, was die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Ethik mit dem eigenen Leben macht. Er fragt kritisch, warum Ethiker, die doch eigentlich wissen sollten, wie man gut und glücklich lebt, nur allzu oft unzufrieden seien. Eine der Ursachen dafür findet er in den *›Risiken und Nebenwirkungen‹* philosophischen Arbeitens. Anton Leist stellt in seinem Beitrag anhand der Figuren des *›wissenschaftlichen‹* Ethikers einerseits und der *›pragmatischen‹* Ethikerin andererseits paradigmatisch zwei Typen von Ethik vor. Im Hinblick auf ersteren sei die Frage nach der privat gelebten Moral uninteres-

sant, weil die Erkenntnis des moralisch Richtigen als vom eigenen Handeln strikt unabhängig gedacht sei. Für die pragmatistische Ethikerin sei die Sache hingegen komplizierter, da sie ihr eigenes Fühlen und Handeln beim moralischen Erkennen nicht ausklammern könne.

Ein viertes Thema greifen jene Beiträge auf, die eine konkrete Frage zur Berufspraxis von Ethikerinnen und Ethikern abhandeln. Véronique Zanetti geht der Frage nach, wie das Schließen von Kompromissen ethisch zu bewerten sei, und formuliert Kriterien, um ›moralische‹ von ›faulen‹ Kompromissen zu unterscheiden. Kompromissbereitschaft sei zwar nicht in jedem Fall eine Tugend, könne aber in vielen Fällen als ein »Akt der Toleranz« verstanden werden. Anna Goppel diskutiert, inwiefern Ethikerinnen und Ethiker spezifischen Einschränkungen der Redefreiheit unterliegen. Sie verteidigt die Redefreiheit und argumentiert, dass sich für Ethiker hinsichtlich ihrer Äußerungen zwar Sorgfaltspflichten begründen lassen, dass aber die Frage nach dem Selbstverständnis von Ethikern hier die eigentlich entscheidende sei. Nikola Biller-Andorno widmet sich in ihrem Beitrag unter anderem der Frage, inwiefern Thesen vertreten werden dürfen alleine um des Zweckes willen, sich selber besonders interessant zu machen. Julian Culp schließlich nimmt eine Frage auf, die bereits im ersten Teil des Bandes angeklungen ist: nämlich jene nach der ›Politikfähigkeit‹ der Ethik. Er wendet sich gegen Gerechtigkeitstheorien, die Gerechtigkeitsprinzipien mit kontextunabhängigem Geltungsanspruch formulieren, und fordert, dass der Anwendungskontext bereits bei der Formulierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen berücksichtigt werde.

Als Herausgeberinnen und Herausgeber sind wir in vielfältiger Weise zu Dank verpflichtet: in erster Linie unseren Autorinnen und Autoren, die sich nicht nur den Fallstricken der Thematik, sondern auch den Tücken essayistischen Schreibens gestellt haben. Ihnen ist es zu verdanken, dass dieser Band zu einer vielseitigen und vielstimmigen Auseinandersetzung mit der Moral der Ethiker geworden ist. Ein besonderer Dank gebührt auch Rüdiger Bittner, Michael Ignatieff, Julian Nida-Rümelin, Peter Singer und Susan Wolf, die zu Interviews bereit waren und in teilweise sehr persönlichen Voten verdeutlicht haben, wie eng das individuelle Philosophieverständnis und die persönliche Lebensführung verknüpft sein können. Dorothea Frangopoulos-Blank vom Campus-Verlag danken wir für ihre Geduld und ihre umsichtige Betreuung des Bandes. Dem Universitären Forschungsschwerpunkt Ethik (UFSPE) der Universität Zürich schließlich danken wir für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung.



# I Ethik und Lebensführung



# Müssen Ethiker moralisch sein?

Ein Gespräch

*Walter Pfannkuche und Ulla Wessels*

*Ulla Wessels:* Die Philosophen Eric Schwitzgebel und Joshua Rust haben im Jahr 2007 unter den Teilnehmern einer philosophischen Konferenz eine Umfrage zur Einschätzung des moralischen Verhaltens von Philosophen im Allgemeinen und von Ethikern im Besonderen gemacht. Dabei kam, wie in dem Artikel »The Moral Behaviour of Ethicists« (*Mind* 2009, 1043–59) nachzulesen ist, heraus, dass eine leichte Mehrheit der Philosophen der Meinung war, Philosophen verhielten sich moralisch besser als Nicht-Philosophen mit einem ähnlichen sozialen Hintergrund. Die Ethiker unter den Philosophen waren darüber hinaus mit ebenfalls leichter Mehrheit davon überzeugt, sie selbst verhielten sich moralisch besser als andere Philosophen. Dagegen neigten die nicht-philosophischen Teilnehmer der Konferenz, also Journalisten, Verlagsmitarbeiter usw., nicht zu der Ansicht, Philosophen, seien sie nun Ethiker oder nicht, verhielten sich anders als Nicht-Philosophen.

*Walter Pfannkuche:* Bei der Umfrage ging es ja nur um eine Selbsteinschätzung. Interessanter wären empirische Daten über das faktische Verhalten von Philosophen und soziologisch vergleichbaren Mitgliedern anderer Berufsgruppen. Also darüber, ob Zahnärzte oder Lektoren seltener Steuern hinterziehen oder Sexualdelikte begehen als Philosophen. Oder ob Philosophen sich im Kampf gegen den Welthunger stärker engagieren als Ingenieure. Die Selbsteinschätzung der Philosophen scheint mir zunächst nur ein Indiz für ihre Selbstbevorzugung zu sein.

*Ulla Wessels:* Ja, vielleicht. Aber zumindest Ethiker sind doch Menschen, die das Nachdenken und das Lehren von Ethik zu ihrem Beruf gemacht haben – in vielen Fällen vermutlich auch deshalb, weil ihnen an diesem Nachdenken und Lehren über Ethik etwas liegt. Und über die Jahre haben die meisten von ihnen es auch zu einer gewissen Expertise gebracht. Sollte man nicht



annehmen, dass sich diese Expertise und diese Affinität auch in ihrem Verhalten niederschlagen?

*Walter Pfannkuche:* Ob man es annehmen sollte, sei dahin gestellt. Aber selbst wenn man es annehmen würde, so hätte man höchstens eine Erklärung dafür, warum sich Ethiker so moralisch verhalten, wie sie sich verhalten. Man hätte noch keine Antwort auf die normative Frage, ob Ethiker moralisch sein *müssen*. Und ich schlage vor, dass wir uns nun dieser Frage zuwenden.

*Ulla Wessels:* Einverstanden. Zunächst sollten wir uns darüber verständigen, wonach die Frage überhaupt fragt. Ich glaube, sie ist eine spezielle Variante einer allgemeineren Frage, nämlich der Frage »Warum moralisch sein?«. Diese allgemeinere Frage fragt, ob es rational oder vernünftig ist, moralisch zu sein – sie fragt mit anderen Worten nach *Gründen* dafür. Entsprechend zielt die Frage, ob Ethiker moralisch sein müssen, entweder auf *allgemeine* Gründe für das Moralischsein ab, das heißt auf Gründe, die alle vernünftigen Lebewesen haben (könnten); oder sie zielt auf *spezielle* Gründe ab, die Ethiker *als Ethiker* haben (könnten).

Woraus könnten sich solche Gründe ergeben? Sie könnten sich aus bestimmten *Interessen* ergeben – im Fall der Ethiker etwa aus dem Interesse, von anderen Philosophen zumindest nicht für moralisch schlechter gehalten zu werden als Metaphysiker oder Erkenntnistheoretiker. Vielleicht könnten sie sich auch aus moralischen Überzeugungen als solchen ergeben. Voraussetzung dafür wäre allerdings, dass Ethiker moralische Überzeugungen haben. Nur müssen sie diese nicht haben – sie könnten ja moralische Skeptiker sein. Und selbst wenn sie keine moralischen Skeptiker sind, wäre eine weitere Voraussetzung, dass ihre moralischen Überzeugungen auch motivational wirksam werden. Doch wenn wir David Hume glauben dürfen, dann können Überzeugungen als solche nicht motivational wirksam werden.

*Walter Pfannkuche:* Ich finde, die moralischen Skeptiker können wir für heute außen vor lassen. Wenn moralische Skeptiker Leute sind, die bezweifeln, dass es moralische Wahrheiten gibt, dann wird es für sie auch keine wie auch immer gearteten Gründe geben können, sich moralisch zu verhalten. Sie könnten höchstens Gründe haben, sich so zu verhalten, wie andere Leute irrtümlicherweise meinen, dass es moralisch richtig ist.

*Ulla Wessels:* Konzentrieren uns also auf Ethiker, die moralische Überzeugungen oder, wie wir vielleicht allgemeiner sagen sollten, moralische Einstellungen haben.

*Walter Pfannkuche:* Auch über diese Gruppe kann man, denke ich, nichts Allgemeingültiges sagen; weil eben verschiedene Ethiker verschiedene Auffassungen davon haben, wie solche Einstellungen mit Gründen für Handlungen zusammenhängen. Ich will deshalb nur zu erläutern versuchen, wie sich dieser Zusammenhang für mich darstellt. Und da würde ich mit der These beginnen, dass moralisches Denken eine spezifische Disziplin darstellt, ein Denken, das einer eigenen Logik folgt. Und zu dieser Logik gehören zwei Elemente. Wer eine moralische Einstellung hat, der erhebt für bestimmte Handlungsvorschriften einen allgemeinen Geltungsanspruch. Er meint, dass alle moralfähigen Subjekte entsprechend diesen Vorschriften handeln sollen. Und zweitens: Man kommt zu einem solchen Geltungsanspruch durch unparteiisches Nachdenken. Man muss sich beim moralischen Denken in die Position aller Handlungsbetroffenen hineinversetzen und dann überlegen, welche Handlungsweise man insgesamt und aus allen Perspektiven am ehesten gutheißen könnte. Wie dieser Rollentausch und die darauf basierende Abwägung genau aussehen, darüber gibt es philosophischen Streit. Aber welche der möglichen Konkretisierungen des moralischen Standpunkts man auch immer befürwortet, eines scheint mir für alle Konkretisierungen zu gelten: Das entsprechend der jeweiligen Konkretisierung favorisierte Moralprinzip bestimmt das, was moralisch gesollt oder Pflicht ist. Die Rede von ›sollen‹ oder von ›Pflicht‹ heißt folglich zunächst nicht mehr, als dass man eine Handlung als Resultat einer solchen Abwägung befürwortet.

Durch all dies ist aber die Frage, ob es vernünftig oder rational ist, sich nach einem Prinzip zu richten, das den moralischen Überlegungsprozess besteht – ob es mit anderen Worten dem Gelingen des Lebens förderlich ist – noch gar nicht entschieden. Hierfür braucht man Gründe, die dem moralischen Überlegungsprozess extern sind, die mit dem zu tun haben, was eine Person als wichtig für ihr Leben begreift. Und da muss die Moral nicht unbedingt einen zentralen Platz einnehmen. Es ist nicht für jeden irrational, unmoralisch zu sein. Und gegebenenfalls auch nicht für einen Ethiker.

*Ulla Wessels:* In der Tat hängt vieles davon ab, was Ethiker als wichtig für ihr Leben begreifen – kurz: von ihren Interessen. Doch was sind das für Interes-

sen? Gibt es tatsächlich allgemeine oder spezielle Interessen, aus denen sich für Ethiker Gründe ergeben könnten, moralisch zu sein?

Ich denke, solche Interessen gibt es. Fangen wir mit allgemeinen Interessen an. Zu nennen wären hier zunächst handfest egoistische. Auch Ethiker sind Menschen, und als solche wollen sie nicht von anderen ausgenutzt, hintergangen, beraubt oder gar um ihr Leben gebracht werden; ja, unter Umständen wollen sie sogar die Hilfe anderer in Anspruch nehmen. Auf Sicherheit und Hilfe können sie aber nur hoffen, wenn sie sich zumindest in gewissem Umfang moralisch verhalten: wenn sie selbst andere nicht schädigen und unter Umständen auch bereit sind, Hilfe zu leisten.

*Walter Pfannkuche:* Natürlich, egoistische Interessen haben wir alle. Aber die führen nicht notwendig zu einer moralischen Haltung. Denn es bleibt ja immer noch abzuwägen, wie wichtig einem Sicherheit und ruhiger Schlaf sind. Die Moral kann uns beides geben, aber dafür muss man dann auch auf anderes verzichten – etwa auf die Ausbeutung anderer. Und wenn jemand bereit ist, um der Ausbeutung willen Sicherheit und ruhigen Schlaf zu opfern, was soll man ihm dann entgegenhalten? Ein solches Leben mag anstrengend sein. Aber, so schon die Gegner des Sokrates, nichts Großes sei eben leicht. (Platon, *Der Staat*, 365)

*Ulla Wessels:* Vielleicht liefern egoistische Interessen nicht genügend Gründe, moralisch zu sein. Doch glaube ich, dass sie immerhin mehr liefern, als Du denkst. Dies zeigen die Überlegungen, die verschiedene Ethiker in den letzten Jahren, aufbauend auf der Spieltheorie, angestellt haben – zum Beispiel David Gauthier. Die Botschaft ist: Kooperation mit anderen zahlt sich aus; sie führt langfristig zu einer größeren Befriedigung egoistischer Interessen, als etwa die Ausbeutung oder der Versuch der Ausbeutung es tun würden.

In die gleiche Richtung weisen auch die Gedanken, die sich Richard Hare in seinem Buch *Moralisches Denken* (Frankfurt a.M. 1992 [engl. Original 1981]) über die Erziehung von Kindern gemacht hat. Welche Prinzipien sollten wir Kindern »einimpfen«, wenn es uns allein um deren egoistische Interessen zu tun wäre? Seine These lautet: nicht nur prudentielle, d.h. Prinzipien der Klugheit, sondern auch moralische. Denn, so Hare, um erfolgreiche unmoralische Egoisten zu sein, bräuchten die Kinder Fähigkeiten, die jenseits der Reichweite normalbegabter Menschen liegen. »Wie man gottähnlich sein müsste, um das Praktizieren von Prinzipien durchzustehen, die extreme Heiligmäßigkeit verlangen, genauso müsste man, um das Praktizie-

ren von Prinzipien durchzustehen, die extreme Kriminalität verlangen, ein außergewöhnlich begabter Teufel sein. Und zum Glück geht den Leuten diese Anti-Tugend ab.« (ebd., Abschnitt 11.4)

*Walter Pfannkuche:* Na ja, der Hare. Das scheint mir so eine typische Philosophenperspektive auf die Welt des menschlich Möglichen. Das interessante und in der Antike auch ernst genommene Gegenbild zum moralischen Gutmenschen ist aber nicht der Kriminelle, sondern der Tyrann oder das Mitglied einer Oligarchenclique. Also Personen, die nicht heimlich das Gesetz brechen, sondern in der Lage sind, den rechtlichen Rahmen einer Gesellschaft zu bestimmen. Und zwar so, dass die *Anwendung* der Gesetze dazu führt, dass sie selbst am meisten profitieren, während andere in Armut oder im Gefängnis darben. Um diesen Lebensentwurf zu kritisieren, müsste man schon ein bisschen mehr aufbieten als Behauptungen über das Fehlen von Anti-Tugenden oder diese Szenarien spieltheoretischer Harmlosigkeit.

*Ulla Wessels:* Da ist schon was dran, aber es gibt ja neben den egoistischen Interessen noch andere. Fremdes Wohl und Wehe lässt uns nicht vollständig kalt, ja, kann uns, so wir vernünftig sind, gar nicht vollständig kalt lassen. Wenn du leidest und ich sehe, dass du leidest, dann leide ich auch, nämlich mit. Und da ich zweifellos einen Grund habe, gegen mein Leid vorzugehen, mein Leid im vorliegenden Fall aber auf dein Leid zurück geht, habe ich auch einen Grund, gegen dein Leid vorzugehen.

*Walter Pfannkuche:* Diese Identifikation mit anderen erscheint mir schon ergiebiger. Und solche Interessen gehören auch zu dem, was eine Person als wichtig für ihr Leben begreift. Das Wohl ihrer Kinder hat ganz sicher einen zentralen Stellenwert für das Wohl vieler Eltern. Mein Punkt ist nur: Das reicht nicht aus zur Begründung desjenigen Verhaltens, das die Moral von uns verlangt. Denn diese verlangt ja, dass wir uns auch dort rücksichtsvoll verhalten, wo wir für unser Gegenüber gerade keine Anteilnahme aufbringen, wo wir den anderen nervig oder sogar abstoßend finden. Und zudem verlangt eine Unparteilichkeitsmoral nicht nur rücksichtsvolles Verhalten, sondern eventuell auch die aktive Unterstützung von Notleidenden, die sich selbst nicht helfen können. Den Hungernden in Afrika soll ich, moralisch gesehen, helfen. Aber dass ich mit allen Hungernden spürbares Mitleid hätte, trifft nicht zu und wäre vielleicht nicht einmal wünschenswert.

*Ulla Wessels:* In der Tat wäre es, selbst wenn möglich, nicht wünschenswert, das Leid in der Welt zunächst durch das Mitleid zu vergrößern, um durch das Mitleid dann Gründe zu gewinnen, gegen das Leid vorzugehen. Die Idee ist eine andere – Christoph Fehige hat sie in seinem Buch *Soll ich?* (Stuttgart 2004) im Detail entwickelt. Im Zentrum stehen eine These, nämlich die so genannte Repräsentationsthese, und ein bestimmter Begriff des Wünschens. Die Repräsentationsthese besagt in etwa: Sich einen elementaren Zustand von Glück oder Leid vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen zu führen, heißt, in diesem Zustand zu sein. Und der Begriff des Wünschens ist so gestrickt, dass grob gilt: Eine Person wünscht, dass etwas der Fall ist, genau dann, wenn sie, würde sie sich dieses Etwas vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen führen, froh wäre. Entsprechend gilt umgekehrt: Eine Person wünscht, dass etwas *nicht* der Fall ist, genau dann, wenn sie, würde sie sich dieses Etwas vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen führen, *unfroh* wäre. Aus der Repräsentationsthese folgt in unserem Fall, dass ich, wenn ich mir vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen führen würde, dass du leidest, ebenso litte. Und dass ich, wenn ich mir vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen führen würde, dass du leidest, ebenso litte, das wiederum konstituiert, gegeben, wie der Wunschbegriff gestrickt ist, meinen Wunsch oder mein Interesse, dass Du nicht leidest – und mit diesem Interesse auch einen Grund, gegen dein Leid vorzugehen, und zwar ganz unabhängig davon, ob ich tatsächlich (mit-)leide oder nicht.

*Walter Pfannkuche:* Das Interesse, von dem Du hier redest, ist ein implizites. Und es stimmt schon, für rationales Handeln ist es zumeist wichtig, auch auf seine impliziten Interessen zu achten, also auf die, die man hätte, wenn man sich eine Situation angemessen vorstellen würde. Die Rationalität erfordert aber nicht, dass man auf Situationen anders reagiert, als man es faktisch tut.

Nehmen wir einen Plantagenbetreiber, der überlegt, ob er seine Sklaven wegen zu geringer Arbeitsleistung bestrafen soll. Dann gebietet ihm die Rationalität, sich die Folgen seines Handelns deutlich zu machen. Werden die Sklaven danach wirklich mehr arbeiten oder im Gegenteil noch mehr zu Obstruktion und Revolte geneigt sein? Was werden die anderen Plantagenbesitzer dazu sagen, und was hängt wiederum davon ab? Eine der bedenkenwerten Folgen ist sicher auch das Leiden der Sklaven selbst. Hier sollte der Sklavenhalter sich vorzustellen versuchen, ob ihm das etwas ausmachen wird. So weit reicht das Argument zur Berücksichtigung der impliziten Interessen. Aber angenommen, er meint, dass ihn das Leiden der Sklaven nicht weiter

belasten wird, und es belastet ihn dann auch tatsächlich nicht. Welche rationale Kraft kann dann der Hinweis haben, dass es da einen Prozess, genannt »vollständige, lebhaft und korrekte Repräsentation« gibt, der, wenn er nur abliefe, ihn dazu bringen würde, mit den misshandelten Sklaven mitzuleiden? Der Sklavenhalter wird doch fragen, weshalb es rational sein soll, sein Handeln an einem Prozess auszurichten, der bei ihm gar nicht abläuft. Natürlich, er hat sich dann *per definitionem* die Situation nicht vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen geführt. Die entscheidende Frage ist aber, was an der unvollkommenen Form der Vorstellung für die Belange der praktischen Rationalität unzureichend sein soll. Und da kann ich erst mal nichts finden.

*Ulla Wessels:* Es gibt viele Gründe, weshalb uns die Vernunft heißt, unser Handeln, sofern überhaupt an unseren Interessen, dann auch an unseren impliziten auszurichten. Einen Grund deutest Du selbst an: Wir führen uns viele mögliche Sachverhalte nie vollständig, lebhaft und korrekt vor Augen, sondern bestenfalls ungefähr. Wir haben mithin vielleicht kaum explizite Interessen – mit der Konsequenz, dass wir kaum etwas tun, was vernünftig wäre, so die Vernunft uns heißen würde, unser Handeln nur an unseren expliziten Interessen auszurichten. Ein zweiter Grund ist, dass es oft Lappalien sind, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen: rote Ampeln, missmutige Verkäufer, summende Mücken, überquellende Mülleimer, streikende Kopierer etc. Hieße uns die Vernunft, nur unsere expliziten Interessen zu berücksichtigen, wögen einige unserer stärksten Interessen leicht, einige schwache dagegen, weil sie fortwährend in unser Bewusstsein drängen, schwer.

Wenn aus diesen und anderen Gründen die These stimmt, dass uns die Vernunft heißt, unser Handeln, sofern überhaupt an unseren Interessen, dann auch an unseren impliziten auszurichten, dann stimmt auch die These, dass uns die Vernunft heißt, unser Handeln auch an jenen impliziten Interessen auszurichten, deren explizite Form Mitleid wäre. Der Sklavenhalter, der dies nicht tut, ist also in der Tat unvernünftig.

Nur: Er wird, neben den impliziten Interessen, deren explizite Form Mitleid wäre, noch andere haben – zum Beispiel das Interesse, es mit seinen Sklaven möglichst schnell zu möglichst viel Reichtum zu bringen. Alles in allem hat der Sklavenhalter also vielleicht keinen Grund, seinen Sklaven Leid zu ersparen. Aber er hat immerhin *einen* Grund. Die Moral hat bei der Vernunft sozusagen einen Fuß zwischen der Tür, auch wenn sie nicht immer über die Schwelle kommt.