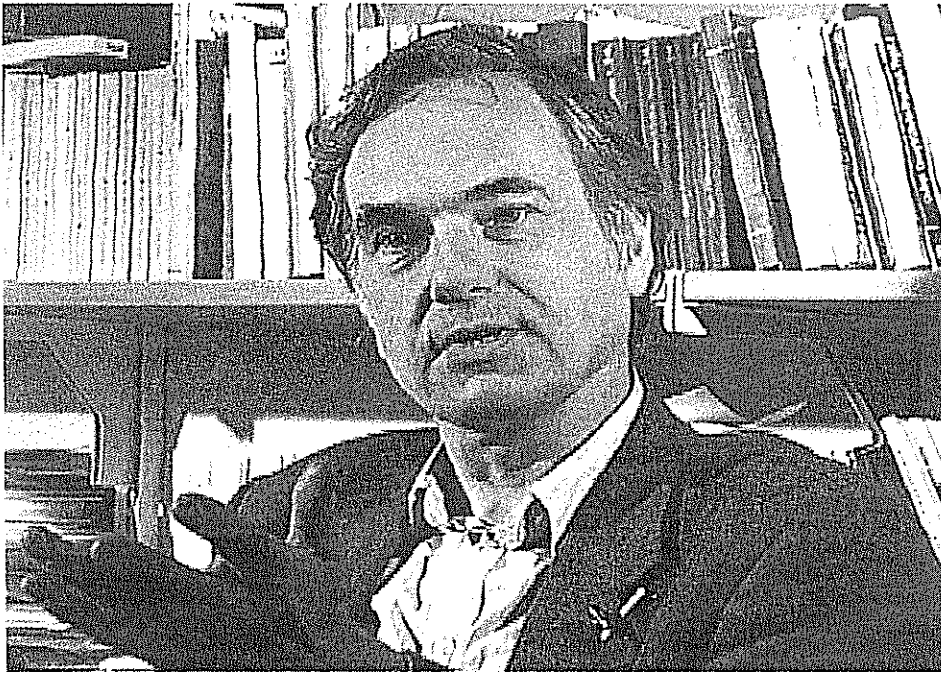


AN DEN GRENZEN DES LEBENS



Dieter Birnbacher wurde 1946 in Dortmund geboren. Er studierte Philosophie, Anglistik und Allgemeine Sprachwissenschaft in Düsseldorf, Cambridge und Hamburg. Von 1993 bis 1995 war er Professor für Philosophie an der Universität Dortmund und ist jetzt Professor für Philosophie an der Universität Düsseldorf. Er arbeitet hauptsächlich auf dem Gebiet der Moralphilosophie und gehört auch Ethik-Kommissionen des Deutschen Bundestages an. Das Gespräch mit ihm fand statt am 9. September 1994 in Leipzig auf dem Kongreß ANALYOMEN 2, veranstaltet von der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP).
Bild: Olaf Brill.

Wann kann man von einem Wesen sagen daß es moralisch relevant ist? Müssen wir zum Beispiel auf Tiere Rücksicht nehmen? Oder auf intelligente Computer? Können oder dürfen wir Frankenstein nacheifern? Birnbacher bringt auf den Punkt, worauf es in der analytischen Ethik ankommt: auf Argumente, Begründungen, Unvoreingenommenheit; kurz: Es geht um den Versuch, auf rationale Weise mit brisanten Fragen und den damit verbundenen Emotionen umzugehen.*

Frage: Herr Birnbacher, was verstehen Sie unter dem Begriff Philosophie? Was machen wir da eigentlich, wenn wir philosophisch tätig sind?

Birnbacher: Das ist eine gute Frage, denn damit ist man schon mitten in der Philosophie. Was Philosophie ist, ist schon eine philosophische Frage. Also, ich würde sagen, es gehört gerade zum Philosophen, daß er ständig darüber nachdenkt, was er eigentlich tut; und daß er das, was er tut, nicht zur Routine werden läßt, zur unbefragten, gleichgültigen Selbstverständlichkeit. Philosophieren, in guter analytischer Tradition, ist hauptsächlich das Bemühen um Klarheit: Klärung von Begriffen, Klärung von Gedanken, Klärung von Argumenten. Aber ich würde sogar noch weiter gehen: Auch Klärung im Sinne von Durchleuchtung der eigenen Reaktionen und auch der fremden Reaktionen auf Begriffe, Argumente, auf sprachliche Verwendungen. Insofern sehe ich, vielleicht anders als manche meiner Kollegen, keine ganz strikte Grenze zwischen Philosophie und empirischen* Wissenschaften vom Menschen – Psychologie, Soziologie, usw.

Frage: Aber es scheint doch eine Abgrenzung zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften zu geben. Wie würden Sie das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften charakterisieren? Kann ein Philosoph etwas von einem Naturwissenschaftler lernen und umgekehrt?

Birnbacher: Herkömmlich sagt man ja, daß die Philosophie von ihrer Methode her a priori* verfährt. Sie kümmert sich nicht gezielt um die Tatsachen. Sie kennt sie natürlich, sie muß sich bemühen um ein Wissen von den Tatsachen, aber ihr Ziel geht weniger auf Erklärung, im Sinne einer wissenschaftlichen Erklärung von Beobachtungen, als vielmehr auf Klärung, das heißt, ein Durchleuchten, ein Transparentmachen, ein Bewußtmachen zum Beispiel von selbstverständlich gemachten Voraussetzungen, Annahmen und Weltbildern. Das ist eine etwas andere Richtung, als sie die Wissenschaft unternimmt, aber ich möchte über-

haupt nicht abstreiten, daß ein großer Teil des Geschäfts der Wissenschaft selbstverständlich auch in der Klärung von Argumenten, Gedanken, Begriffen usw. besteht. Insofern sehe ich hier ein Kontinuum von Bemühungen, wobei der Philosoph eher das Geschäft der reinen Vernunft betreibt, der Wissenschaftler eher – aber keineswegs ausschließlich – das Geschäft der empirischen Überprüfung, der Messung, der Entwicklung von Theorien; der Entwicklung von sehr universalen Theorien* eventuell, die dann wiederum sehr nahe an das herankommen, was der Philosoph macht, nämlich, zum Beispiel als Metaphysiker*, umfassende, integrative Erklärungsansätze¹ zu entwickeln.

Frage: Vielleicht bietet es sich an dieser Stelle an, ein Beispiel philosophischen Arbeitens näher zu betrachten. Nehmen wir den Begriff des Bewußtseins – da scheint es Bestrebungen zu geben, so etwas wie Bewußtsein künstlich zu erzeugen. Aber kann man so ein Unternehmen einfach als technische Frage betrachten? Hier scheint doch ein Anwendungsgebiet für die begrifflichen Instrumentarien des Philosophen vorzuliegen.

Birnbacher: Ja, das ist ein sehr passendes Beispiel. So interessiert den Neurophysiologen*, den Neurowissenschaftler, an dieser Frage etwas ganz anderes als den Philosophen. Der Neurowissenschaftler ist daran interessiert, ein Bild des Funktionierens unseres Gehirns zu entwickeln; auch ein Bild davon, wie Gehirnprozesse mit Bewußtseinsprozessen zusammenhängen, die wir innerlich, introspektiv wahrnehmen. Der Philosoph interessiert sich gewissermaßen vielmehr für ungelegte Eier; für das, was wissenschaftlich noch gar nicht durchschaut ist, für das, was technisch noch gar nicht machbar ist, sondern für das, was rein *gedanklich* möglich ist. So ist meine Fragestellung: Ist es denkbar, daß – kühnerweise – Maschinen, also menschengemachte Dinge, Mechanismen, wie immer sie aussehen, so etwas wie Bewußtsein entwickeln? Das ist die alte Frage nach dem Frankenstein-Problem. Frankenstein, diese Figur von Mary Shelley², war ja ein Mann, der aus Leichenteilen, gewissermaßen als Biotechniker, so etwas wie einen künstlichen Menschen schaffen wollte. Ich gehe noch etwas weiter und frage: Könnten wir auch aus Metall, also aus Chips, so etwas wie ein künstliches Bewußtsein erzeugen? Und da geht es mir überhaupt nicht um die technische Realisierbarkeit, da geht es mir auch nicht um die genaue empirische* Überprüfung der Frage, welche Bedingungen gewährleistet sein müssen, damit so

etwas möglich ist, sondern es geht mir um die grundsätzliche, prinzipielle Frage: Ist so etwas überhaupt denkbar?

Frage: Und wenn jetzt so ein fortgeschrittener Frankenstein daherkommt und uns einen Apparat präsentiert, von dem er behauptet, er habe dieses künstliche Bewußtsein, wie wäre eine solche Hypothese dann aufzufassen? Könnte dieser Mensch das mit Fug und Recht behaupten, solange er noch gar keine philosophische Reflexion über den Begriff des Bewußtseins angestellt hat?

Birnbacher: Nein, wenn er diese Frage beantworten will, dann müßte er notwendig zum Philosophen werden. Er braucht das nicht gelernt zu haben – es kann ja ein Wissenschaftler sein, der diese Frage beantworten will – aber indem er diese grundsätzliche Frage stellt: Reichen diese Indikatoren, diese Anhaltspunkte, die wir haben, aus, um von jemand mit Fug und Recht behaupten zu können, daß da so etwas wie ein Bewußtsein verborgen ist, hat er die Schwelle zum Philosophieren schon überschritten, denn er muß nun seine Gedanken auf eine Frage richten, die er als Wissenschaftler zwar auch, aber nicht zentral stellt: Welche Kriterien lassen wir dafür gelten, daß ein Wesen Bewußtsein hat? Ich erinnere an einen anderen Zusammenhang, in dem das von außerordentlicher praktischer Bedeutung ist: Das ist die Frage, welchen Tieren wir Bewußtsein zuschreiben, zum Beispiel in Form von Leidensfähigkeit, denn damit hängt zusammen, welche Tiere wir für schützenswert halten, mit welchen wir experimentieren dürfen, ohne Narkose oder überhaupt. Da kann der Wissenschaftler zwar etwas sagen, aber nicht nur als Wissenschaftler. Oder er kann als Wissenschaftler zumindest nicht alles sagen, sondern er muß gewissermaßen in eine Reflexion über die Frage eintreten, welche Kriterien wir dafür ansetzen wollen, sollen oder können, daß ein Wesen bewußtseinsfähig oder in bestimmten Hinsichten dem Menschen ähnlich bzw. verwandt ist – und deshalb, zumindest im Ansatz, auch ähnlich wie ein Mensch behandelt zu werden verdient.

Frage: Könnten Sie solche Kriterien kurz umreißen? Wie würden sie aussehen?

Birnbacher: Nun ja, es gibt ja gegenwärtig ein Reihe von hochinteressanten Untersuchungen, die herauszufinden versuchen, wie zum Beispiel Tiere die Behandlung, die man ihnen angedeihen läßt, bewerten. Man versucht also herauszufindern, welche Opfer Tiere auf sich nehmen, um eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu erhalten. Man läßt also gewissermaßen die Tiere selbst entscheiden, was sie in Kauf nehmen wollen, damit sie zum Beispiel eine größere Auslauffläche bekommen, damit sie aus ihrem Käfig befreit werden. Das ist hochinteressant, denn hier werden – und das ist zunächst eine ganz empirische Frage – zunächst Beobachtungen gemacht, die gedeutet werden als Ausdruck

¹ Dabei geht es um philosophische Theorien, die sich zum Ziel setzen, allgemeine Begriffe, die in verschiedenen Einzelwissenschaften verwendet werden (wie z. B. „Erkenntnis“) so zu explizieren, daß sie dann auf einheitliche Weise verstanden und verwendet werden können.

² Shelley, M. W. (1818): *Frankenstein or, The Modern Prometheus*; London; deutsch: *Frankenstein oder Der moderne Prometheus*; Frankfurt/M. 1988.

von so etwas wie Bewertungen, die wieder Aufschlüsse geben sollen über so etwas wie Bedürfnisse, Präferenzen, Vorlieben, Empfindlichkeiten – also das, was uns die mangelnde Sprachfähigkeit der Tiere ersetzen soll. Ich hatte in einem Vortrag gesagt, daß in der Beurteilung von Bewußtseinsfähigkeit, Leidensfähigkeit usw. die neuronalen, also die neurowissenschaftlichen Kriterien eine immer größere Rolle spielen. Und das hängt tatsächlich damit zusammen, daß wir über die neuronalen Bedingungen des Bewußtseins zunehmend mehr wissen, insgesamt zwar noch sehr wenig, aber zunehmend mehr, so daß sich die Perspektive ergibt, daß wir nicht nur auf Verhaltenskriterien angewiesen sind. Das Problem mit den Verhaltenskriterien ist nämlich, daß wir zumeist zwar eine Rangfolge zwischen bestimmten Vorlieben aufbauen können – jemand mag etwas lieber als etwas anderes, lieber Kaffee als Tee oder lieber Tee als Kaffee –, daß wir aber nicht sagen können, „wie dem das tut“, wie der das empfindet, was ihm zugefügt wird. Wir können das nicht in einer absoluten, nicht-relativen Terminologie³ beschreiben. Wenn wir das könnten, könnten wir vielleicht mehr über die Leidensfähigkeit von Tieren herausbekommen als das, was wir auf dem Wege der Analogie zwischen dem, was wir vom Menschen wissen, und dem, was wir bei Tieren neurophysiologisch messen oder in Erfahrung bringen, auf so etwas wie die subjektive Betroffenheit von Tieren zu erschließen in der Lage sind.

Frage: Bei der Frage nach der Empfindungsfähigkeit von Tieren scheint es sich anzubieten, einen kleinen Sprung zur Moralphilosophie zu machen. Und da würde ich gerne wissen, wie der Beitrag des analytischen Philosophen zur Ethik aussieht. Der analytische Ansatz unterscheidet sich ja vielleicht in puncto Moralphilosophie von anderen Ansätzen. Ein Hermeneutiker* würde das vielleicht anders anpacken. Wie würde ein analytischer Philosoph Ethik betreiben? Worauf kommt es ihm da an?

Birnbacher: Charakteristisch für die analytische Philosophie ist zunächst eine gewisse Nüchternheit im Umgang mit ethischen Debatten und ethischen Fragen – auch wenn sie brisant sind und sehr viel Emotionen aufwühlen. Ich denke zum Beispiel an solche Fragen wie Abtreibung, Verhalten an den Grenzen des Lebens, Embryonenforschung, Euthanasie*, Sterbehilfe. Das sind Dinge, die sehr existentiell bedeutsam sind, nahe gehen und zunächst einmal sehr starke gefühlsmäßige Reaktionen auslösen, auch vorschnelle Antworten; Vorurteile. Die Aufgabe des Analytikers besteht darin, hier zunächst einmal eine gewisse Gelassenheit, eine gewisse Rationalität walten zu lassen. Das heißt nicht, daß er nicht selber sehr starke Emotionen hinsichtlich dieser Themen hat, die ihm dann

eventuell sehr in die Quere kommen, daß er vor allen Dingen auch starke moralisierende Ansprüche hat, daß er eben neben seiner Funktion als Analytiker auch noch Prediger ist, auch noch Politiker ist, der ganz bestimmte Dinge befördern und unterstützen will. Als Analytiker ist er zunächst einmal damit befaßt, auch hier die Spreu vom Weizen zu trennen und zu fragen: Was ist eigentlich ein Argument für was? Was ist ein guter Grund für was? Welche Überlegungen kommen ins Spiel? Inwieweit sind empirische, wissenschaftliche Kenntnisse relevant? Philosophen klammern diese Frage leicht aus. Wie würden bestimmte moralische Antworten auf die Gesellschaft zurückwirken? Welche latenten Neigungen, welche latenten Denkweisen würden dadurch, vielleicht ungewollt, befördert? Welche Dammbrüche wären eventuell zu befürchten, wenn bestimmte normative* Grenzen, Tabus, fallen? Er muß zunächst einmal das Feld sondieren, er muß eine logische Geographie der Argumentationen erstellen, die relevant sind. Und er muß neben der logischen Geographie – und das ist eine Besonderheit insbesondere der Ethik, aber auch der politischen Philosophie – auch die soziale Einbettung einer Debatte, einer Praxis, einer sozialen Norm (und dazu gehören die moralischen Normen) im Blick haben. Er darf also nicht so einäugig an die Probleme herangehen, daß er die gesellschaftliche Dimension völlig aus dem Spiel läßt und nur die abstrakte theoretische Frage vor Augen hat.

Frage: Diese Nüchternheit, die Sie eben angesprochen haben, hat ja der analytischen Moralphilosophie auch einiges an Vorwürfen eingebracht, und zwar wird ihr vielfach der Vorwurf gemacht, der Erosion der Moral Vorschub zu leisten. Dazu lassen sich zwei Beispiele anführen: Das eine ist die sogenannte Nonkognitivismusthese*, zum Beispiel von Alfred Ayer vorgebracht, der gesagt hat, Moralphilosophie passe auf eine Postkarte, weil sie nämlich in der Feststellung bestehe, daß moralische Begriffe Pseudobegriffe und daher nicht analysierbar seien.⁴ Eine ähnliche Ansicht ist von Rudolf Carnap vertreten worden.⁵ Die These, die da im Hintergrund steht, lautet ja, es gäbe so etwas wie objektive Werte nicht. Das ist natürlich eine These, die jemandem, der an der moralischen Praxis interessiert ist, gefährlich vorkommen könnte. Ist ein solcher Vorwurf gerechtfertigt?

Birnbacher: Dieser Vorwurf ist einfach lächerlich. Denn so, wie man sagen kann, daß es keine objektiven Werte gibt, könnte man in der Wissenschaftstheorie oder in der Erkenntnistheorie* ebenso sagen, daß es keine objektive Wahrheit gibt. Das macht aber die Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie

³ Vgl. im Glossar den Eintrag „quantitative Begriffe“.

⁴ Ayer, A. J. (1936): *Language, Truth and Logic*; London; deutsch: *Sprache, Wahrheit und Logik*; Stuttgart 1987, S. 148.

⁵ Carnap, R. (1931): „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“; in: *Erkenntnis* 2.

keineswegs kaputt, sondern sie fangen ja gerade an an dem Punkt, wo wir nicht mehr sicher sind, daß es so etwas gibt wie Wahrheiten, die man einfach nur aufrufen muß, die man gewissermaßen einfach nur zitieren muß; man fragt stattdessen: Welche Wahrheiten lassen wir gelten aufgrund bestimmter Kriterien? Vorläufige Wahrheiten, Erkenntnisse, die eben keinen Absolutheitsanspruch stellen, die aber dennoch einen gewissen mittleren Status haben zwischen absoluten Dogmen und so etwas wie bloßen Meinungen, bloßen Anmutungen, persönlichen Auffassungen. Genauso ist es in der Moral. Es gibt durchaus so etwas wie intersubjektiv – ich bin jetzt mal etwas vorsichtiger – allgemein anerkannte Kriterien dafür, was wir für akzeptabel halten und was nicht. Es gibt bestimmte Minimalbedingungen darüber, wie Normen aussehen müssen. Sie müssen zum Beispiel begründbar sein. Sie dürfen nicht nur auf Anmutungen beruhen, auf Gefühlen des Bauches, sondern sie müssen in einem bestimmten systematischen Zusammenhang stehen. Und wenn Sie sich einmal auf solche Kriterien einlassen und einen Bereich von Normen anhand dieser Kriterien prüfen, dann werden Sie sehen, daß gar nicht so schrecklich viele Optionen übrig bleiben. Es gibt natürlich keine durchschlagende und definitive Antwort auf die Frage, was das Richtige, was das Gute ist. Es gibt hier eine Vielfalt von Möglichkeiten, einen gewissen Pluralismus. Aber es lassen sich auch eine ganze Reihe von Möglichkeiten zumindest ausschließen.

Frage: Und wie kann man erklären, daß diese Vorwürfe trotzdem erhoben werden? Ein Kollege von Rudolf Carnap hat ja geschrieben⁶, daß er eigentlich der Meinung wäre, daß Carnap ins Gefängnis müsse für seine Thesen in „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, nur wolle er Carnap deshalb nicht anzeigen, weil er das ja bestimmt selber nicht glauben würde, was er da gesagt hat.⁷ Sie sagen jetzt, das sei lächerlich, aber es kommt ja trotzdem vor.

Birnbacher: Ja, ich erlebe das sehr oft, daß in der Öffentlichkeit, nicht im akademischen Bereich, der akademischen Spielwiese, beklagt wird, wie relativ alle Werte geworden sind. Und dafür wird gerade die Philosophie verantwortlich gemacht. Ich frage mich immer: Wann waren die Werte einmal nicht relativ? Wollen diese Leute, die das beklagen, eigentlich zurück in Zeiten, als die Wahrheit in der Bibel stand, beim Papst? Ganz sicher nicht. Denn was ist denn der Gegenbegriff gegen Relativismus*? Es ist einfach Fundamentalismus*; ein Dogma, über das nicht mehr gesprochen werden kann. Ich meine, der Philosoph

sollte sich hier nicht zu schade sein, dieses Bedürfnis nach absoluter Wahrheit zunächst einmal in Frage zu stellen und zu analysieren. Sind das nicht ganz kindliche Bedürfnisse nach Sicherheit, die hier eine Rolle spielen? Und gehört es nicht vielmehr zu einer angemessenen Vorstellung von reifer Entwicklung und reifem Denken, bestimmte Ambiguitäten, bestimmte Uneindeutigkeiten, bestimmte Spannungen, nicht nur in der Welt, sondern auch in unserem eigenen Denken und Fühlen auszuhalten? Und auf dieser prekären Schiene, auf dieser Gratwanderung weiterzudenken, ohne eine Absicherung links und rechts? Also, ich bewundere jemanden, der diese Spannungen als solche auszuhalten gelernt hat, und der sich auf diesem Drahtseil auch noch wohlfühlt, sehr viel mehr als jemanden, der nichts anderes zu tun hat, als sehr schnell wieder zu dem „alten Wahren“ oder zu selbstfabrizierten Mythen zurückzukehren.

Frage: Da gibt es noch einen anderen Vorwurf, den ich gerne formulieren möchte. Man kann ihn auch als „Rationalitäts-Gefühls-Dichotomie“ bezeichnen. Die analytische Philosophie versucht, Rationalität einzusetzen, um moralische Probleme zu lösen. Dagegen wird dann oft gesagt, daß die moralischen Probleme auf Gefühlsbasis entstehen. Daher sei die Rationalität gar nicht das richtige Instrument zur Behandlung moralischer Probleme – so daß derjenige, der versucht, Rationalität in der Moral einzusetzen, von vornherein auf das falsche Pferd gesetzt hat. Was ist zu einem solchen Vorwurf zu sagen?

Birnbacher: Ja, das ist zweifellos ein Faktum, daß Rationalität und Emotionalität sich in vielen Hinsichten in die Quere kommen; das ist auf keinen Fall abzustreiten. Und es gibt eine ganze Reihe von Themen, wo die Antworten, die man als reiner Rationalist zu geben geneigt ist, einem selber sehr in die Quere kommen, weil man sie emotional kaum verkraften kann. Aber hier würde ich doch sagen, daß man zwei Dinge unterscheiden muß: Erstens das, was man aufgrund rationaler Kriterien für richtig hält, und zweitens das, was man meint, auch leben zu können, oder was man unter pragmatischen, also unter gesellschaftlichen Vorzeichen, in der Gesellschaft durchgesetzt wissen will. Insofern gibt es hier nicht nur einen Konflikt zwischen Emotion und Ratio, sondern auch zwischen Politik und Philosophie. Nicht alles, was wir philosophisch für richtig halten, ist geeignet, ohne weitere Bedenken auch zu einer sozialen Norm gemacht zu werden. Bei einer sozialen Norm müssen wir auch die gefühlsmäßigen Reaktionen bedenken, die wir selber und andere auf die Geltung einer solchen Norm haben. Der Konflikt ist in vielen Fällen da, das gebe ich gerne zu. Ich bin zum Beispiel jemand, der aufgrund rationaler Argumente für eine vollständige Freigabe der Abtreibung eintritt. Ich sehe kein rationales Argument, irgendsoetwas wie Strafe oder sanktionierte Verbote in diesem Gebiet auszusprechen. Aber andererseits kenne ich natürlich auch die gefühlsmäßigen Vorbehalte gegen eine Praxis, in der so etwas gesellschaftlich gelebt würde, und ich

⁶ Rudolf Carnap berichtet über diese Auffassung in einem Brief an Otto Neurath vom 11. 4. 1935. Für das Zitat vgl. Schlick, M. (1930): *Fragen der Ethik*; hrsg. v. R. Hegselmann, Frankfurt/M. 1984, S. 10.

⁷ Vgl. Carnap 1931.

meine, hier muß man als Moralist, als jemand, der in eine Gesellschaft hineinwirkt, eine Art von Kompromiß schließen.

Frage: Könnte denn die Rolle der Rationalität in der Moral unter anderem auch darin bestehen, anzugeben, wie dieser Kompromiß auszusehen hätte?

Birnbacher: Ja, das meine ich schon. Wir müssen nicht die lupenreine Rationalität auf der Ebene der Sachbezogenheit praktizieren, sondern uns in gewisser Weise auch eine soziale Rationalität zu eigen machen, die selber wieder abwägt; zwischen dem, was für das eine Weltauage – sine ira et studio⁸ – in der vollständigen Gelassenheit des emotionslosen Betrachters, also für den Spinozisten* gewissermaßen, die Lösung eines Problems ist, und dem, was man sich als reale Lösung gesellschaftlich vorstellen kann. Wenn Sie übrigens in der Geschichte der Philosophie, etwa bei Spinoza, der ein Extremfall von Rationalitätsfanatiker war, nachsehen, werden Sie solche Argumentationen da sehr wohl finden, zum Beispiel seine Argumentation, daß wir als Menschen zweifellos in keiner Weise eine Willensfreiheit haben – er war strikter Determinist* – daß wir aber aus dieser Tatsache nicht schließen können, daß auch in der sozialen Praxis zum Beispiel der Begriff der Schuld zu tilgen sei, daß dieser Begriff hinfällig wäre. Er ist zwar theoretisch, streng genommen, hinfällig – wenn es keine Freiheit gibt, gibt es auch keine Schuld, da sah er ganz scharf und ganz klar –, aber Spinoza war der Überzeugung, daß wir auf diesen Begriff trotzdem nicht verzichten können, aus bestimmten ethischen Gründen.

Frage: An diesem Punkt könnte man doch sagen, daß der Rationalität doch ein ziemliches Gewicht zukommt: Man kann offenbar auf der einen Seite Argumentationen rational abwägen, und auf der anderen Seite gibt es ein emotionales Verhalten, in dem sich der moralische Alltag abspielt. Aber wenn es darum geht, welche Normen wir haben sollten, dann wären Sie der Meinung, man sollte rationale Argumente entscheiden lassen und nicht die Gefühle.

Birnbacher: Ja, was ist denn das Attraktive an der Rationalität? Fragen wir doch mal so! Weshalb wollen wir denn Rationalität? Das Entscheidende ist doch, daß Rationalität verbindet, während Emotionen vielfach trennen. Das heißt, in Kommunikationen, gerade wo es um emotionsgeladene Themen geht, ist Rationalität ein Katalysator, ein ganz entscheidendes Mittel zur Herstellung eines Konsenses, einer gewissen Basisübereinstimmung in den Antworten. Solange wir emotional sind, sind wir als Subjekte, als individuelle Subjekte, unverwechselbar beteiligt. Sobald wir uns aber auf die Basis der Vernunft stellen, sprechen wir eine Sprache, an die wir zumindest den Anspruch haben, daß sie von jedem

verstanden wird. Und ein Argument, ein rationales, vernunftbestimmtes Argument hat den Anspruch, von jedem anderen, der Vernunft hat, anerkannt zu werden. Daß dieses Argument nicht unbedingt de facto anerkannt wird, ist eine andere Sache. Aber das Entscheidende an der Rationalität ist dieser Anspruch auf Intersubjektivität, also auf eine gewisse allgemeine Gültigkeit. Und damit trifft sich der Anspruch der Rationalität mit dem Anspruch der Moral: Moral ist von ihrem Begriff her ein Anspruch, ein Vorgriff, ein, wie Kant das gesagt hat, „Ansinnen“ von Allgemeinverbindlichkeit. Moral erhebt den Anspruch, nicht nur für einen selbst, sondern für alle, also auch für den jeweiligen Gesprächspartner, verbindlich zu sein. Und insofern, das hat Kant völlig richtig gesehen, besteht eine innere Verwandtschaft zwischen Moral, als Gegenstand der Ethik, und Rationalität.

Frage: Wie stehen Sie vor diesem Hintergrund zu der Behauptung, daß manche moralischen Prinzipien schlechthin undiskutierbar seien? Es gibt ja zum Beispiel Thesen, denen zufolge bereits das Diskutieren des Wertes des Lebens denselben erodiert.

Birnbacher: Davon halte ich überhaupt nichts. Eine solche Tabuisierung kann man nicht durch ein Denkverbot oder ein Diskussionsverbot aufrechterhalten. Ein Tabu, über das man diskutieren kann, und über das bestimmte Leute diskutieren wollen, ist kein Tabu mehr. Es ist nicht mehr so selbstverständlich, daß es nicht diskutiert wird. Nein, das scheint mir eine ganz falsche Strategie zu sein. Denn in dem Bedürfnis, solche Fragen wie die nach den Grenzen des Wertes des Lebens, den Grenzen der Schutzwürdigkeit des Lebens usw. zu diskutieren, zeigen sich ja gewisse latente Unzufriedenheiten mit einer bestimmten Denkweise. Viele halten diese Denkweise in bestimmten Fällen offenbar für nicht mehr tragbar. Und diesem Bedürfnis würde ich, auf eine möglichst nüchterne, möglichst rationale Art, auch begegnen.

Frage: Diese Nüchternheit ist ja leider etwas, das nicht besonders weit verbreitet ist. Die Vermutung ist vielleicht nicht zu gewagt, daß religiöser Fundamentalismus und Fanatismus eine Bedrohung des öffentlichen Lebens darstellen. Was kann ein analytischer Philosoph dazu sagen?

Birnbacher: Es gehört zu unserem allgemein geteilten abendländisch-westlichen Bild von Philosophie, daß sie so etwas wie fundamentalistischem Wortglauben, Gesetzesfrömmigkeit und Autoritätshörigkeit dem Wesen nach entgegengesetzt ist. Der Anspruch der Philosophie ist das ungebundene und insofern nicht vorurteilshafte, auf nicht von vornherein gebundener Basis beruhende freie Gespräch, die freie Diskussion, das, was man heute Diskurs nennt, über

⁸ in aller Ruhe überlegt, frei von Emotionen

bestimmte, allgemein menschliche Probleme. Insofern sehe ich hier einen fundamentalen Gegensatz zum Fundamentalismus.

Frage: Kann denn die Philosophie in irgendeiner Weise praktisch werden, um dieser Bedrohung zu begegnen? Kann sie versuchen, dem Fundamentalisten die Stirn zu bieten?

Birnbacher: Das versuchen wir ja tagtäglich, zum Beispiel in unseren Seminaren, in unseren Vorlesungen, und in der Öffentlichkeitsarbeit, die wir leisten. Hier geht es ja wesentlich um die Auseinandersetzung mit stark emotional besetzten Vormeinungen. Das bereitet vielen starke Schmerzen. Ich selber hatte als junges Philosophiestudent auch diese krisenhaften Perioden, in denen fundamentale Sicherheiten erschüttert wurden. Der Zweifel macht keinen Spaß. Das ist kein Zuckerschlecken, sondern eine ganz tiefe, existentielle Verunsicherung. Meine Auffassung ist, daß demjenigen, der diese Verunsicherung in seinem Leben nicht erfahren hat, zu einem „richtigen“ Philosophen noch etwas fehlt. Denn wenn man von einem „rechten Philosophen“ eine gewisse Leidenschaft für die Philosophie und für seine Idee von philosophischer Wahrheit erwarten kann, in welche Ferne sie auch immer gerückt sein mag, dann kann man meist auch erwarten, daß er in seiner Jugend zunächst einmal ganz bestimmte Bindungen entwickelt hat, im Vorgriff auf eine Wahrheit, die für ihn selbst vielleicht noch nicht letztlich abgesichert ist; Bindungen aber, ohne die er schwerlich auf eigenen Füßen stehen kann; die ihm gewissermaßen den Start ermöglichen ins eigene philosophische Leben, die es ihm erlauben, auf eigenen Füßen zu stehen und ein Stück weit allein weiterzugehen.

Frage: Das ist ein schöner Punkt für meine letzte Frage. Ich würde gerne wissen, was Ihrer Meinung nach der Grund dafür ist, daß es besser ist, Philosophie zu betreiben, als sie nicht zu betreiben.

Birnbacher: Da gibt es hundert Gründe! Epikur war ja der Meinung, daß man gar nicht früh genug anfangen könne, zu philosophieren – ich würde das sehr warm bestätigen, unter anderem aus praktischen Gründen. Es ist so etwas wie ein seltener Genuß, frei zu philosophieren, die Welt gewissermaßen in ihrem Ganzen in den Blick zu nehmen. Es ist etwas Ungebundenes, etwas Freies, man ist ganz bei sich; es ist etwas Kreatives, auch wenn es erhebliche Disziplin und erhebliche Anstrengung erfordert. Aber das ist jetzt die rein hedonistische* Seite, die für viele, die sich an die Philosophie machen, vielleicht nicht so erlebbar wird. Ein Grund ist, daß man auf diese Weise die Fragen, die man als Kind und als Jugendlicher hat, weiterträgt; daß man sich selber treu bleibt. Sie bleiben auf der Linie, die Sie schon in sehr frühen Jahren eingeschlagen hatten. Denn die philosophischen Fragen sind ja, wie man sagen kann, Kinderfragen. Sie sind

von einer Radikalität, von einer Grundsätzlichkeit, wie sie einem später ausgetrieben werden, durch die Anforderungen des Berufs, der Praxis, der Familie – der vielen Zwänge, die uns auch das Fragen austreiben. Ich würde sagen, das Beglückende an der Philosophie ist genau diese Integration von kindlichen Anteilen in uns und den sehr erwachsenen, reifen, rationalen Anteilen; mit der eigentümlichen Spannung, die oft bleibt. Vielleicht ist das etwas einseitig und sehr stark subjektiv geprägt, aber ich sehe das als ein ähnliches Privileg, wie es der Künstler genießt, der ja auch die Quellen seiner Kreativität weitgehend aus seinen nichterwachsenen Anteilen bezieht; aus dem, was in ihm gewissermaßen als Impuls immer weiter drängt, aber gebändigt werden muß, überformt werden muß, diszipliniert werden muß; durch das, was er an Wissen, an Können, einfach an Kompetenz erworben hat, und was ihn dann auch zu einer starken Disziplinierung zwingt.