Erscheint in *Altruismus. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. von Dagmar Kiesel, Sebastian Schmidt und Thomas Smettan, J. B. Metzler: Stuttgart.

Ist es erlaubt zu philosophieren?

Altruismus, Philosophie und das gute Leben

Sebastian Schmidt

**Zusammenfassung**

Wenn wir Peter Singers Konklusion in „Famine, Affluence, and Morality“ (1972) akzeptieren, dann handeln wir im Alltag sehr viel häufiger falsch, als es uns lieb ist. Anstatt über die Natur von Altruismus zu philosophieren, könnten wir auch möglichst effektiv Hungerleidenden helfen. Ist es daher etwa moralisch verwerflich – weil egoistisch – zu philosophieren? In diesem Beitrag beleuchte ich die Gründe, die wir haben, Philosophie in den Mittelpunkt unseres Lebens zu stellen. Ich argumentiere, dass Philosophieren – genauso wie die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft – nur dann gerechtfertigt sein kann, wenn es praktische Gründe jenseits von Gründen des persönlichen Nutzens und der Moral gibt. Dabei schliesse ich an Susan Wolfs Idee an, dass diese Tätigkeiten ein Leben mit Sinn erfüllen können. Es bleibt jedoch offen, ob in einer Welt voller Ungerechtigkeit die moralischen Gründe gegen das Philosophieren (und für andere Handlungsoptionen) nicht dennoch überwiegen.

**Keywords**: Peter Singer, Susan Wolf, Wert der Philosophie, Das gute Leben, Philosophie als Lebenskunst

# Einleitung

„Mama – meinst du nicht, daß es seltsam ist, zu leben?“ fing sie an.

Die Mutter war so verblüfft, daß ihr keine Antwort einfiel. Sonst saß Sofie immer über ihren Hausaufgaben, wenn sie nach Hause kam.

„Tja“, sagte sie. „Manchmal schon.“

„Manchmal? Ich meine – findest du es nicht seltsam, daß es überhaupt eine Welt gibt?“

„Aber Sofie, was redest du denn da?“

„Ich frage dich was. Aber du findest die Welt wahrscheinlich ganz normal?“

„Ja. Das ist sie doch auch. Meistens.“

Sofie begriff, daß der Philosoph recht hatte. Die Erwachsenen fanden die Welt selbstverständlich. Ein für allemal schliefen sie den Dornröschenschlaf des Alltagslebens. […]

Ein bekümmerter Ausdruck huschte über das Gesicht der Mutter. […]

„Du hast doch wohl kein Rauschgift in die Finger bekommen, Kind?“

(Gaarder 1991, S. 28–29)

Diese Reaktion der Mutter in Jostein Gaarders *Sofies Welt* spiegelt eine weit verbreitete Haltung zur Philosophie wider: Wer aufgrund von aufrichtiger philosophischer Verwunderung grundlegende Fragen aufwirft, ist ein besorgniserregender Sonderling; Philosophieren ist nicht Zeichen eines gesunden Geistes, sondern ein Fall für die Psychiatrie. Die Idee, dass Philosophie *selbst* eine Form der Therapie ist, hat ihre Wurzeln in der Antiken Philosophie, wo Philosophie als Lebenskunst aufgefasst wurde (vgl. Ernst 2016; Kiesel und Schmidt 2019). Im Unterschied zur Haltung, die durch Sofies Mutter repräsentiert wird, sieht diese Tradition in der Philosophie ein Heilmittel statt (nur) eine Krankheit: die Philosophie kann uns helfen, mit den Beunruhigungen, die unser Leben aufwirft, einen Umgang zu finden und ein erfülltes Leben zu führen. Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht daher die Frage, die sich aus dem Spannungsverhältnis dieser beiden Haltungen zur Philosophie ergibt: Sollten wir das Philosophieren wie eine Krankheit überwinden, um uns wieder wichtigeren Dingen im Leben widmen zu können, oder darf das Philosophieren als Lebenskunst im Mittelpunkt eines guten Lebens stehen? Ist es erlaubt zu philosophieren?

Um diese Frage etwas genauer zu fassen, müssen wir zwei Lesarten unterscheiden. Nach der *ersten* Lesart stellt uns die Frage vor eine Herausforderung, die gegenwärtig von einigen renommierten Wissenschaftlern geltend gemacht wird. Der Physiker Stephen Hawking verkündete den „Tod der Philosophie“ (Hawking und Mlodinow 2010, S. 13). Hawkings Kritik rührt aus der Überzeugung, dass alle Fragen der Philosophie früher oder später so formuliert werden können, dass die empirischen Wissenschaften sie beantworten können. Physikerinnen und Physiker beschäftigen sich heute mit dem Ursprung der Welt und den fundamentalen Bausteinen der Wirklichkeit, Biologinnen und Biologen mit der Entstehung des Lebens, Neuro- und Kognitionsforschende mit der Funktion des Bewusstseins. Deswegen sind die Fragen, die für uns Philosophinnen und Philosophen noch übrigbleiben, auch in den Augen des Astrophysikers Neil deGrasse Tyson lediglich ein Streit um Worte (vgl. Levine 2014). Sie stünden echtem wissenschaftlichen Fortschritt nur im Wege, da sie uns von den eigentlich interessanten Themen ablenkten. Philosophieren ist nicht erlaubt, weil Philosophie eine Pseudowissenschaft und die Beschäftigung mit ihr daher reine Zeitverschwendung ist.

Die Beschäftigung mit dieser Herausforderung erfordert es, über die Natur der Philosophie nachzudenken und ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften zu klären. Doch wir können die Frage ‚Ist es erlaubt zu philosophieren?‘ auch anders verstehen, indem wir sie weiter fassen. In diesem weiteren Sinne steht und fällt die Antwort auch damit, ob es erlaubt ist, Wissenschaft zu betreiben. Denn was nützt uns beispielsweise *noch weiterer* technischer Fortschritt? Worin besteht der Wert, Menschen auf den Mars zu schicken? Wozu müssen wir den Ursprung des Universums besser verstehen? Gibt es etwa auf dieser Welt nichts Wichtigeres zu tun? Immerhin ist sie voller Leid: Menschen verhungern in genau diesem Moment, während wir uns über solche Dinge Gedanken machen; sie sind Opfer schrecklicher Kriege und Gewalttaten; wir beuten systematisch andere Menschen aus oder sind Komplizen in dieser Ausbeutung allein durch unsere privilegierte Lebensweise. Zudem unterdrücken wir auch andere Spezies – insbesondere in der industriellen Massentierhaltung. Als Höhepunkt vernichten wir derzeit langfristig durch den Ausstoß von Treibhausgasen und den damit verursachten Klimawandel unsere Lebensgrundlagen.

Sollten wir uns also nicht diesen wichtigeren Problemen zuwenden, anstatt wissenschaftliche Grundlagenfragen zu bearbeiten, Menschen auf den Mars zu schicken oder eben auch zu philosophieren? Dies ist die *zweite* Herausforderung, die durch die Frage ‚Ist es erlaubt zu philosophieren?‘ ausgedrückt wird. Sie unterscheidet sich von der ersten Herausforderung insofern, als die erste davon ausgeht, dass es legitim ist, grundlegenden Fragen in einem akademischen Kontext nachzugehen; Hawking und Tyson glauben, Philosophie sei lediglich kein geeignetes Mittel dazu. Die zweite Herausforderung hingegen hinterfragt, ob es *prinzipiell* legitim ist, grundlegende Fragen, die in keiner Weise der Behebung der genannten weltlichen Probleme dienen, zu erforschen. Sie entspringt zudem aus einer genuin *altruistischen* Perspektive. Denn sie wird durch die Sorge begründet, dass man auch etwas Besseres tun könnte als zu philosophieren – etwas, das anderen Menschen zugutekommt.

Diese Sorge rührt teilweise aus der Vorstellung, dass die Beschäftigung mit grundlegenden Fragen lediglich eine Art intellektueller Selbstbespaßung ist, die niemandem etwas nützt außer den Philosophierenden. Man gewinnt dabei vielleicht einige interessante Einsichten, die jedoch praktisch nutzlos sind. Wer sein gesamtes Leben mit einer solchen Tätigkeit verbringt, statt sich effektiv um seine Mitmenschen zu sorgen, ist *egoistisch*. Nennen wir diese Herausforderung daher die *Egoismus-Challenge* für die Philosophie. Ich denke, wir Philosophinnen und Philosophen sollten eine gute Antwort auf die Egoismus-Challenge finden – nicht zuletzt, weil viele von uns genau deshalb, weil sie keine gute Antwort finden, davon entmutigt werden, sich weiterhin mit Philosophie zu beschäftigen.[[1]](#footnote-1)

Wie jede Antwort auf eine Frage der Form ‚Darf ich X tun?‘ ist auch eine Antwort auf die Frage ‚Darf ich philosophieren?‘ jeweils relativ zu den Umständen der fragenden Person zu beantworten: *Wann*, *wie lange* und *wie* darf *ich* philosophieren? Vielleicht durften besonders herausragende Philosophinnen und Philosophen wie Hanna Arendt oder Ludwig Wittgenstein philosophieren. Aber vielleicht sollte *ich* nicht philosophieren – oder nicht *so viel* wie die beiden. Ich gehe davon aus, dass es unstrittig ist, dass wir zumindest *manchmal* philosophieren dürfen. Immerhin dürfen wir auch *manchmal* etwas nur für den eigenen Spaß tun – wie etwa Videospiele spielen. Die Frage, die mich interessiert, ist vielmehr, ob es gerechtfertigt ist, Philosophie derart in den Mittelpunkt unseres Lebens zu stellen, wie wir es als akademische Philosophinnen und Philosophen tun.

Selbstverständlich kann ich in diesem Beitrag keine Antwort geben, die auf die Situation jeder einzelnen Person zugeschnitten ist. Insbesondere werde ich viele instrumentelle Gründe wie das Streben nach finanzieller Sicherheit mit einer Tätigkeit, die Vergnügen bereitet, oder die Verbesserung der eigenen Denkfähigkeiten ausser Acht lassen, die einer Person sehr starke prudentielle Gründe geben können, zu philosophieren. Mein Ziel ist es vielmehr, einige Aspekte des genuinen *Wertes* des Philosophierens hervorzuheben. Die Idee ist, dass uns dieser Wert in vielen Kontexten einen starken Grund zur Beschäftigung mit Philosophie liefern kann. Wie gewichtig dieser Grund ist, hängt dann – wie das Gewicht jedes anderen Grundes – jeweils von den spezifischen Umständen einer Person ab.

Ich werde im Folgenden vier verschiedene Ansätze diskutieren, den besonderen Wert der Philosophie verständlich zu machen. Der erste Ansatz behauptet, Philosophie sei für jeden Menschen unvermeidlich und die Frage, ob man philosophieren *darf*, ergibt daher überhaupt keinen Sinn (▶ Kap. 2). Ich argumentiere gegen diesen Ansatz und zeige somit auf, dass die Frage sinnvoll gestellt werden kann. Der zweite Ansatz sieht den Wert der Philosophie in Vorteilen für die jeweilige Person, die Philosophie betreibt (▶ Kap. 3). Der dritte sucht ihn in den Vorteilen für andere Menschen, die davon profitieren, wenn jemand anders philosophiert (▶ Kap. 4). Der vierte schließlich behauptet einen Wert von Philosophie jenseits einer egoistischen oder altruistischen Perspektive: Philosophieren ist eine *bedeutungsvolle* Tätigkeit, die für einige Menschen wesentlich für ein gutes Leben ist (▶ Kap. 5).

Jeder der diskutierten Ansätze zeigt, so meine ich, etwas Richtiges über den Wert der Philosophie auf. Aber jeder Ansatz hat auch Grenzen, die ich jeweils aufzeigen werde. Meine Konklusion wird daher keine endgültige Antwort auf die Ausgangsfrage ‚Ist es erlaubt zu philosophieren?‘ sein, sondern zu einer Neuformulierung dieser Frage führen, die unsere gegenwärtige Lebensweise infrage stellt: Haben wir ein Recht darauf, unser Potential als Individuen zu entfalten (zum Beispiel in Sport, Wissenschaft, Kunst oder eben auch in der Philosophie) während wir auch die Möglichkeit hätten, anderen zu helfen, die ihr Potential aufgrund fehlender materieller oder politischer Voraussetzungen nicht entfalten können? Diese Frage drückt eine innere Spannung aus, mit der wir weiterleben müssen und sollen, solange wir in einer ungerechten Welt leben, für deren Ungerechtigkeit wir mitverantwortlich sind.

# Philosophie ist unvermeidbar

Das einleitende Zitat aus Gaarders *Sofies Welt* macht deutlich, dass wir bereits als Kinder ganz natürlich damit beginnen, philosophische Fragen zu stellen. Dies legt unseren ersten Ansatz nahe: Wir kommen gar nicht umhin, im Leben zu philosophieren. Wenn wir gar nicht anders *können*, dann stellt sich die Frage, ob Philosophieren *erlaubt* ist, für uns Menschen genausowenig wie sich für ein Raubtier die Frage stellt, ob es ein anderes Tier töten und essen darf. So wie man einen Tiger hierfür nicht sinnvoll kritisieren kann, könnte man auch uns Menschen nicht dafür kritisieren, wenn wir ins Philosophieren geraten. Diese Antwort weist unsere Egoismus-Challenge letztlich zurück: Die Frage, ob wir philosophieren dürfen, ist angesichts der Unvermeidbarkeit dieser Tätigkeit sinnlos. Es ist in etwa so, als würde man fragen, ob man atmen darf. Gerhard Ernst drückt den für diesen Ansatz zentralen Gedanken wie folgt aus:

In gewissem Maß macht sich jeder Gedanken über diese Fragen [der Philosophie] – der eine mehr, der andere weniger. Aber ein Leben ganz ohne philosophische Überlegungen kann man sich gar nicht vorstellen. […] Weil eben jeder sich selbst und die Welt einigermaßen verstehen möchte. Auf die Fragen, wie man alleine und gemeinsam mit anderen leben soll, was man wissen kann und was es überhaupt in der Welt gibt, suchen wir alle eine – zumindest vorläufige – Antwort. (Ernst 2012, S. 206–207)

Wenn es stimmt, dass Menschen gar nicht anders können, als zu philosophieren, dann wäre es falsch oder gar sinnlos zu behaupten, wir sollten nicht philosophieren. Was man nicht unterlassen kann, kann auch nicht verboten sein. Unsere Egoismus-Challenge basiert auf dieser Annahme, wenn sie uns darauf verweist, dass man statt zu philosophieren doch etwas Besseres tun *könne*. Die Antwort, Philosophieren sei unvermeidbar, weist diese Prämisse der Herausforderung zurück. Doch wie vielversprechend ist diese Strategie?

Eine offensichtliche Grenze dieses Ansatzes besteht darin, dass damit die Egoismus-Challenge nur für das Mindestmaß an Philosophie zurückgewiesen werden kann, in dem jeder Mensch philosophiert: Wir können die sonst durch-und-durch pragmatische Ärztin nicht dafür kritisieren, dass sie sich hin und wieder doch philosophischen Gedanken hingibt und versucht, Sinn in ihrem Dasein zu entdecken. Aber es ist schlicht falsch, dass akademische Philosophinnen und Philosophen sich nicht weniger mit Philosophie beschäftigen könnten. Die *Obsession*, die wir mit unserem Fach haben, ist daher nicht von jeglicher Bewertung ausgenommen. Wir könnten auch alle hin und wieder etwas anderes tun, indem wir uns frei nehmen oder – etwas drastischer – den Beruf wechseln.

Patrick Stokes, der in seinem Aufsatz zur Unvermeidbarkeit der Philosophie auf Kritiken à la Hawking (vgl. Einleitung) reagiert, legt ein Argument nahe, das jegliche Philosophie der Bewertung entziehen könnte: „Wir geraten alle ins Philosophieren, ob wir es bemerken oder nicht; wir können es lediglich gut oder schlecht tun.“ (Stokes 2019, S. 17).[[2]](#footnote-2) Stokes zufolge kann man am Beispiel von Hawking sehen, wie auch jemand, der am Wert der Philosophie zweifelt, dabei selbst ins Philosophieren gerät, ohne es zu bemerken. Wenn wir aber alle ständig ins Philosophieren verfallen, sollten wir uns dann nicht wenigstens Mühe dabei geben und es gut machen, wenn es uns passiert?

Dieses Argument hat Schwächen. Erstens besagt die Konklusion lediglich: *Wenn* wir ins Philosophieren geraten, *dann* sollten wir es gut machen. Das könnte in den Fällen, in denen Philosophie für uns tatsächlich unvermeidbar ist, eine Begründung liefern, warum wir uns Mühe dabei geben sollten. Aber da das Argument nicht davon ausgeht, dass wir *niemals* frei entscheiden können, ob wir philosophieren, zeigt es nicht, dass Philosophieren keine moralisch bewertbare Tätigkeit ist. Denn in den Fällen, in denen wir uns dazu entscheiden, unseren Tag mit Philosophie (statt mit etwas anderem) zu verbringen, kann man uns fragen, was unsere Gründe für diese Entscheidung waren.

Zweitens stimmt es nicht, dass wir etwas gut machen sollten, nur weil wir es manchmal tun müssen. Wir alle müssen atmen, aber sollten wir es deshalb besonders *gut* machen? Oder eindringlicher: Viele Menschen werden durch ihr Umfeld in die Kriminalität gezwungen. Sollten sie sich deshalb etwa Mühe geben, dass sie besonders *gute* Verbrechen begehen? Wenn Philosophieren lediglich eine Tätigkeit ist, die uns nur von den wichtigeren Dingen ablenkt (wie die Egoismus-Challenge behauptet), dann wäre es sicherlich falsch zu sagen, dass wir es gut machen sollten. Vielmehr müssten wir dann unsere philosophischen Anfälle schnell überkommen und uns den eigentlich wichtigen Belangen zuwenden.

Das Argument verwechselt letztlich zwei Verwendungsweisen von ‚gut‘. Einige Dinge oder Aktivitäten sind gut *als* die Dinge oder Aktivitäten, die sie sind. Ein guter Banküberfall ist einer, der sauber über die Bühne geht, ohne dass jemand festgenommen wird. Aber dieser Sinn von ‚gut‘ liefert uns keine Gründe, eine Bank zu überfallen. Genauso liefert uns die Tatsache, dass Aktivität X ein Fall von gutem Philosophieren wäre, keinen Grund, X zu betreiben. Einen solchen Grund hätten wir nur, wenn gutes Philosophieren selbst etwas Wertvolles wäre (im Gegensatz zum guten Banküberfall). Doch mit dem Argument nicht gezeigt, dass gutes Philosophieren selbst gut – also wertvoll – ist.

Es mag also stimmen, dass wir alle in gewissem Maße philosophieren. Und es mag auch stimmen, dass wir häufig ins Philosophieren geraten, ohne dass wir dies wollen – wie es mit Hawking geschieht, wenn er erklärt, die Philosophie sei durch die Wissenschaft abgelöst. Das bedeutet aber nicht, dass wir nicht für viele andere Fälle fragen können: Ist es erlaubt zu philosophieren, wenn wir gerade auch etwas anderes – womöglich Besseres – tun könnten? Solange wir in einigen Fällen entscheiden können, ob wir philosophieren oder nicht, macht diese Frage Sinn. Und ganz offensichtlich können wir das oftmals.

Letztlich zeigt uns die Unvermeidbarkeit des Philosophierens jedoch auf, dass ein gewisses Maß an Philosophie für uns alle ganz automatisch eine Rolle spielt – ob wir dies nun anerkennen oder nicht. Wenn Hawking den „Tod der Philosophie“ ausruft, dann verkennt er damit, dass er selbst gerade philosophiert: dass er die Rolle von Wissenschaft und ihr Verhältnis zu philosophischen Fragen bestimmen möchte. Philosophie ist ein grundlegendes menschliches Bedürfnis, dem sich selbst diejenigen, die das Philosophieren aufgeben wollen, nicht entziehen können.[[3]](#footnote-3) Doch unsere Frage bleibt unbeantwortet: Ist es erlaubt, Philosophie derart in den Mittelpunkt des eigenen Lebens zustellen, wie wir es an der Universität tun?

# Philosophie fördert das eigene Wohl

In der Antike waren Philosophie und Lebenskunst eng miteinander verwoben.[[4]](#footnote-4) Die Vorstellung, dass Philosophie zentral für ein gutes Leben, einen guten Charakter oder gar die psychische Gesundheit ist, lebt bis in die Gegenwart fort. Sie macht einen zentralen Aspekt des Werts von Philosophie aus. In Platons *Apologie des Sokrates* behauptet Sokrates,

daß ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber garnicht verdient gelebt zu werden. (Platon, Apol. 38a)

Diese radikal wirkende Behauptung wird plausibler, wenn wir sie mit dem Gedanken im Abschnitt zuvor verknüpfen: Wenn es (zumindest in gewissem Maße) gar nicht möglich ist, ein Leben ohne Selbsterforschung zu führen, dann verdient jedes Leben, gelebt zu werden. Allerdings scheint Sokrates hier höhere Ansprüche an ‚ein Leben mit Selbsterforschung‘ zu stellen. Um seine These glaubwürdiger zu machen, sollten wir sie daher etwas abschwächen: Ein Leben ohne Philosophie ist kein *gutes* Leben.[[5]](#footnote-5) Doch was ist ein gutes Leben? Einem ersten Ansatz zufolge könnte man sagen: Ein gutes Leben ist ein *zufriedenes* Leben.

Diese Auffassung des guten Lebens ist gemäß dem Konsens in der gegenwärtigen Philosophie nicht haltbar. Selbst wenn Zufriedenheit ein Element eines guten Lebens ist, gehört zu einem guten Leben dennoch weit mehr. Wer zufrieden lebt, kann dennoch durch sein Verhalten und seine Lebensweise anderen Menschen Schaden zufügen. Prinzipiell ist es zudem denkbar, zufrieden zu leben, ohne jemals engere Bindungen zu anderen Menschen, wie Freundschaften, einzugehen (wenn auch psychologisch unrealistisch). Zu einem guten Leben gehört also neben bloßer Zufriedenheit anscheinend ein gesundes Maß an Altruismus – ein (effektives) Achten auf das Wohl anderer Menschen – sowie gute Beziehungen zu diesen.

Aristoteles meinte, dass das Ziel der Ethik darin besteht, *gut zu leben*, statt – wie akademische Philosophinnen und Philosophen heute oft denken – wahre Theorien dessen zu entwickeln, was es *bedeutet*, gut zu leben oder richtig zu handeln (vgl. EN, 1103b25–30). Eine Annahme dabei ist, dass ethische Reflexion dabei verhilft, ein besseres Leben zu führen oder gar notwendig für ein gutes Leben ist. Die Vorteile der Philosophie für das Leben anderer werde ich im nächsten Abschnitt diskutieren. Bleiben wir zunächst bei der Idee, dass Philosophie etwas zur eigenen Zufriedenheit beitragen kann – und somit dabei helfen kann, zumindest einen *Aspekt* des guten Lebens zu erfüllen.

Auf den ersten Blick kann diese Idee befremden: Führt nicht gerade Philosophie zu vielen Beunruhigungen? Sorgen wir uns nicht erst darum, ob wir wirklich frei sind, ob wir überhaupt etwas wissen können, was wir unseren Mitmenschen schuldig sind und ob Gott nicht nur erfunden ist, wenn wir damit beginnen zu philosophieren? Dies stünde in Spannung damit, dass Philosophen schon seit der Antike die Seelenruhe als Ziel des Philosophierens bestimmt haben. Für Sextus Empiricus und die Schule der pyrrhonischen Skeptiker führt eine bestimmte Art der Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen zur Seelenruhe. Bei dieser Auseinandersetzung wägen wir Argumente für und wider eine philosophische Position ab, um damit letztlich zur Urteilsenthaltung zu gelangen (vgl. PH1.6). Für die Pyrrhoniker war insbesondere die Enthaltung bezüglich der Frage, *was im Leben wirklich wichtig ist*, entscheidend dafür, um zur Seelenruhe zu gelangen (PH1.27–28). Denn wer eine feste Meinung darüber hat, was im Leben wirklich wichtig ist, wird ständig beunruhigt sein. Stellen Sie sich beispielsweise vor, dass für Sie romantische Partnerschaft über alles andere im Leben geht. Wenn Sie einen Partner haben, so werden Sie ständig Angst haben, ihn oder sie zu verlieren. Wenn Sie keinen Partner haben, so werden Sie ständig ruhelos danach streben, einen zu finden, und diesem Projekt alle Ziele unterordnen. Wenn Sie sich hingegen enthalten, ob Partnerschaft *wirklich wichtig* für Sie ist, dann werden Sie all Ihre Projekte viel entspannter verfolgen können (vgl. Olfert im Erscheinen).

Hilft uns die pyrrhonische Lebenskunst, den Wert der Philosophie für die eigene Zufriedenheit zu erklären? Ja und nein. Ein Problem dieser Erklärung des Werts der Philosophie liegt sicher darin, dass wir keine genuin philosophischen Überlegungen benötigen, um Zweifel darüber zu erzeugen, ‚was wirklich wichtig ist‘. Natürlich können philosophische Überlegungen dabei helfen: Beispielsweise könnten wir uns generelle Schwierigkeiten, Erkenntnisse über moralische Fragen zu erlangen, vor Augen führen, oder relativistischen Zweifel daran Raum geben, ob es überhaupt Tatsachen darüber gibt, was gut für jemanden ist. Aber wir können uns auch einfach vor Augen führen, dass es viele andere Dinge neben einer Partnerschaft im Leben gibt, die für uns wichtig sind, wie zum Beispiel Freunde, erfüllende Projekte usf. Um dies zu tun, müssen wir nicht spezifisch philosophische Erwägungen anstellen – geschweige denn diese in den Mittelpunkt unseres Lebens stellen.

Dennoch verweist uns die Lebenskunst der pyrrhonischen Skepsis auf einen entscheidenden Aspekt philosophischer Überzeugungen: Sie können uns beunruhigen und Verwirrung stiften, ohne dass wir es merken. Diesen aufwühlenden Überzeugungen können wir aufgrund der Unvermeidbarkeit der Philosophie (vgl. Abschnitt 2) nicht entrinnen. Ein Philosophieren im Stile des Pyrrhonismus könnte uns dabei helfen, solche beunruhigenden Überzeugungen zu beseitigen.[[6]](#footnote-6) Man denke beispielsweise an die folgenden philosophischen Glaubenssätze, denen viele Menschen anhängen, die sich aber bei genauerer philosophischer Untersuchung als falsch oder zumindest höchst bedenklich erweisen können:

1. Das Wichtigste im Leben ist die Maximierung meiner eigenen Lust.
2. Wir sind nicht frei in unseren Entscheidungen.
3. Nur die Physik beschreibt die *eigentliche* Wirklichkeit.
4. Mein Geist ist verschieden von der körperlichen Welt und erkennt sie nur indirekt.
5. Jeder darf seine Meinung haben.

Hier ist nicht der richtige Ort, diese Thesen zu diskutieren oder gar zu widerlegen. Sie sollen Beispiele für derzeit salonfähige philosophische Meinungen sein, die zu einem unruhigen Leben führen können, aber einer genaueren Betrachtung möglicherweise nicht standhalten und daher durch philosophische Überlegung revidiert werden können – wodurch wiederum die eigene Zufriedenheit verbessert werden kann. Wer an (1) festhält, mag sein Leben auf lustbringende Tätigkeiten beschränken. Dies kann in vollkommener Entfremdung enden, was alles andere als lustvoll oder zufrieden ist: Hier scheint die pyrrhonische Sorge angemessen, dass man der Lust entweder hinterherrennt oder aber Angst hat, sie zu verlieren. Wer (2) glaubt, kann in Passivität und Depression verfallen. Wer (3) glaubt, läuft Gefahr, die Welt nur einseitig zu erfassen, die verschiedenen Perspektiven, mit denen wir die Welt begreifen können, auszublenden, und sich somit intellektueller Freude zu berauben (man denke an Max Frisch’s *Homo faber* (1957); zu explizit philosophischer Kritik an (3) vgl. Nagel 2012 und Midgley 2018). Wer (4) glaubt, kann sich in der eigenen Innenwelt eingeschlossen fühlen und verkennen, dass er oder sie selbst ein biologisches Lebewesen in einer gemeinsam geteilten Umwelt ist – und kein ‚Geist in einer Maschine‘ (vgl. die Kritik am Cartesianismus in Ryle 1949). Wer (5) für wahr hält, mag sich vor der Verantwortung drücken, die er oder sie für die eigenen Meinungen hat, und sich damit eines gewinnbringenden Diskurses entziehen, indem er oder sie sich aus unserer Wissensgemeinschaft ausschließt (vgl. Schmidt 2020; 2021a; 2021b).[[7]](#footnote-7)

Wir können daher festhalten: Eine kritische philosophische Auseinandersetzung mit den eigenen Meinungen, die uns anerzogen wurden oder uns aufgrund momentan vorherrschender Weltauffassungen nahegelegt werden (wie (1)-(5)), kann zur eigenen Seelenruhe beitragen, indem diese beunruhigenden Meinungen hinterfragt werden. Mein Verdacht ist, dass wir uns alle in unserem Leben durch philosophische Überzeugungen leiten und beunruhigen lassen, auch wenn wir dies nicht immer bemerken. Die Beschäftigung mit Philosophie kann uns diese Ansichten bewusst machen und es uns somit ermöglichen, sie gegebenenfalls zu ändern. Wenn wir dies nicht tun, laufen wir Gefahr, ein fremdbestimmtes Leben zu führen, in dem wir von gesellschaftlich überkommenen philosophischen Ansichten dominiert werden, deren wir uns selbst nicht bewusst sind, die die eigene Zufriedenheit einschränken können und die einer näheren Überprüfung oftmals nicht standhalten.[[8]](#footnote-8)

Diese Überlegungen zeigen auch, dass Philosophie einen altruistischen Wert haben kann – beispielsweise, wenn man als pyrrhonische Skeptikerin mit anderen über deren philosophischen Beunruhigungen diskutiert, um sie von diesen zu befreien:

Der Skeptiker beobachtet bloß andere Menschen beim Philosophieren und sieht diese Menschen dabei unter Einbildung und Voreiligkeit (*oiêsin te kai propeteian*) leiden; aus seiner Menschenfreundlichkeit heraus (*dia to philantrôpos einai*) sagt er zu ihnen etwa: Versuchen Sie es doch mal auch so, vielleicht werden Sie ja dadurch, durch die skeptische Art, aufhören zu leiden! (PH3.280–2811). (La Sala 2016, S. 227)

Eine skeptische Art des Philosophierens – das soll hier heißen: eine mit intellektueller Offenheit betriebene Philosophie, die das Für und Wider bei einer jeden philosophischen Position anerkennt und nach einer sinnvollen Synthese sucht[[9]](#footnote-9) – kann geradezu als moralischer Imperativ angesehen werden. Denn andernfalls droht David Humes Warnung wahr zu werden, dass unsere Philosophie lediglich dazu dient, den eigenen Dogmatismus zu verfestigen und sie sich zu einem verfeinerten System der Selbstsucht entwickelt („a more refined system of selfishness“, Hume 1748, 52). Zudem könnte sich das skeptische Philosophieren „als ein gesundes Gegenmittel zu jeder Art von totalitärem Gedankengut erweisen“ (La Sala 2016, S. 231).

Doch kann die Philosophie tatsächlich einen positiven Einfluss auf unsere Moral haben? Kann uns Philosophie nicht nur zu zufriedeneren, sondern auch zu altruistischeren Menschen machen?

# Philosophie fördert das Wohl anderer

Die These, dass Philosophie das eigene oder fremde Wohlergehen fördern kann, ist letztlich eine empirische Behauptung. Man könnte sie infrage stellen, indem man auf diverse moralische Schandtaten von Philosophen verweist. Oder indem man durch empirische Studien in Zweifel zieht, ob bloße Überlegung darüber, was zu tun richtig ist, einen Effekt auf unser Verhalten hat. Zweifel solcher Art waren schon Aristoteles bewusst. Er betont deshalb, dass wir tugendhaft werden, indem wir tugendhaft *handeln* (vgl. EN, Kapitel 2) – nicht, indem wir bloß überlegen, was gut und richtig ist. Die ethische Reflexion ist damit auch für Aristoteles noch nicht hinreichend dafür, tugendhaft zu sein. Die aristotelische These jedoch, dass die Beschäftigung mit Ethik *notwendig* für ein gutes Leben ist, scheint insbesondere plausibel, wenn man bedenkt, dass wir während unserer Sozialisierung eine Unmenge an unhinterfragten ethischen Meinungen übernehmen – beispielsweise darüber, wie wir uns als Männer oder als Frauen zu verhalten haben, wie wichtig das Leben eines Tieres ist oder inwieweit die Interessen anderer unsere eigenen Freiheiten einschränken sollten. Es ist tatsächlich schwer vorstellbar, wie wir das eigene überkommene und oftmals höchst problematische moralische Weltbild effektiv hinterfragen und bei Bedarf neugestalten könnten, *ohne* uns mit Ethik zu beschäftigen.

Der moralische Wert von Philosophie wird durch einen Blick in gegenwärtige ethische Debatten bestätigt. Neben abstrakten Überlegungen über die Begriffe des Guten, des Grundes und der Pflicht beschäftigen sich Ethikerinnen heute auch mit ganz angewandten Fragen. So geht es zum Beispiel in der Klimaethik (Roser und Seidel 2015), der Tierethik (Grimm und Wild 2016; Singer 1975) und der Ethik der künstlichen Intelligenz (Nida-Rümelin und Weidenfeld 2020) um die Auswirkungen unseres Handelns auf andere Menschen und Lebewesen. Insgesamt hat die analytische Philosophie der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eine Hinwendung zu angewandten Fragen erlebt (*practical turn*): Es wurde mehr und mehr möglich, sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit Problemen in konkreten Lebenssituationen – wie Abtreibung (Thomson 1971) oder Sterbehilfe (Weir 1986) – zu widmen.[[10]](#footnote-10) Und spätestens seit Peter Singer (1972) ist das Thema globaler (Un)Gerechtigkeit auf der Agenda der analytischen Ethik. Wer sich intensiv mit diesen Themen auseinandersetzt, wird nicht umhinkommen, viele überkommene ethische Ansichten zu hinterfragen und sich im Leben neu zu orientieren. Ein Philosophiestudium kann daher eine existentiell-moralische Krise auslösen, emotional aufrütteln, zu einem altruistischeren Leben führen und damit zu einer transformativen Erfahrung werden (Paul 2014): Wir sind am Ende nicht mehr dieselben und haben grundlegend andere Wünsche und Präferenzen. Held (2018) verweist darauf, dass die Philosophie daher heute immer mehr junge Menschen hervorbringt, die sich aktiv mit den moralischen Herausforderungen unserer Zeit beschäftigen („engaged moral inquirers“, Held 2018, S. 137, ein Begriff von Michelle Moody-Adams).

An dieser Stelle möchte ich mit einem persönlichen Beispiel illustrieren, wie philosophische Überlegung Einfluss auf unsere moralischen Überzeugungen haben kann. Zum Ende meines Bachelorstudiums hatte ich mehr und mehr Sorge bezüglich der industriellen Massentierhaltung. Jedoch war es sehr einfach für mich, eine Rechtfertigung meines Konsums von Fleisch und anderen Tierprodukten zu finden, da ich eine bestimmte Ansicht darüber hatte, wie der moralische Wert unserer Handlungen von deren Konsequenzen abhängt. Ich glaubte nämlich, dass ich keinen weiteren Schaden anrichte, wenn ich ein Schnitzel esse: Immerhin werde, so meinte ich, nur wegen ‚meinem‘ Schnitzel kein weiteres Schwein getötet. Abgesehen davon, dass diese empirische Aussage fragwürdig war, wurde ich durch eine philosophische Überlegung dazu genötigt, meine Moralvorstellung zu überdenken. Diese stammt von Derek Parfit. In *Reasons and Persons* (1984, 80) führt er das Gedankenexperiment der ‚harmlosen Folterer‘ an (hier frei durch mich formuliert):

Fünfzig Folterer drücken jeweils einen Knopf. Das Drücken der fünfzig Knöpfe führt bei fünfzig anderen Personen zu unermesslichem Leid. Allerdings macht jeder einzelne Knopfdruck keinen spürbaren Unterschied für die Gefolterten. Stellen Sie sich nun vor, dass Sie vor der Wahl stehen: Wenn Sie sich zu den Folterern hinzugesellen und ebenso einen Knopf drücken, der für sich genommen keinen spürbaren Unterschied für die Gefolterten macht, in der Summe mit allen anderen Knöpfen aber unermessliches Leid erzeugt, dann erhalten sie 100 €. Dürfen Sie den Knopf drücken?

Meine Intuition zu diesem Beispiel war klar: Wenn ich den Knopf drücke und die 100 € nehme, dann mache ich mich zum Komplizen in einem unmoralischen System – und zwar selbst dann, wenn mein Knopfdruck keinen spürbaren Unterschied macht. Und mit einem Mal war es mir schlagartig bewusst, dass wir uns genau so wenig zu Komplizen im unmoralischen System der industriellen Massentierhaltung machen dürfen. Selbst wenn ‚mein‘ Schnitzel keinen spürbaren Unterschied machen würde (also kein weiteres Schwein wegen mir getötet werden würde), werde ich durch dessen Konsum Komplize in der Unterdrückung und Ausbeutung von nicht-menschlichen Tieren – und, wie ich später dazu lernte, auch Komplize in der Ausbeutung von Menschen.[[11]](#footnote-11) Diese Idee der Komplizenschaft lässt sich auf viele weitere Kontexte übertragen (wie den Klimawandel) und sollte, so meine ich heute, zu einem weitreichenden Systemwandel in unserer Gesellschaft führen.

Bevor ich mit Parfits Gedankenexperiment konfrontiert wurde, hielt ich implizit eine ganz bestimmte Form einer konsequentialistischen Moralvorstellung für plausibel: Ich dachte, grob gesagt, dass nur ‚greifbare‘ Konsequenzen unseres Handelns, wie Lust und Leid, Leben und Tod, dafür relevant sind, ob unser Handeln richtig oder falsch ist. Tatsächlich, so habe ich dann gelernt, kann jedoch Komplizenschaft selbst relevant sein. Hier zeigt sich, dass auch sehr abstrakte ethische Überzeugungen unser alltägliches Verhalten prägen können und dass eine philosophische Beschäftigung mit ihnen dazu führen kann, unsere Ansichten sowie unser Verhalten grundsätzlich zu überdenken. Damit sei nicht gesagt, dass uns ethische Reflexion automatisch zu besseren Menschen macht. Doch meine Ausführungen legen nahe, dass ein gutes Leben – ein Leben mit einem Mindestmaß an effektiver altruistischer Sorge um andere – ohne ethische Reflexion kaum möglich ist. Ohne Parfits Argument wäre ich noch heute im Unklaren darüber, ob der Konsum von Tierprodukten und andere Praktiken, durch die wir indirekt andere benachteiligen und unterdrücken (wie zum Beispiel der übermäßige Ausstoß von Treibhausgasen), erlaubt ist.

Wir nähern uns hier einer Antwort auf eine der Teilfragen dieses Aufsatzes: Inwiefern kann Philosophieren eine altruistische Tätigkeit sein? Wir haben gesehen, dass die Beschäftigung mit philosophisch-ethischen Fragen oftmals notwendig ist, um problematische moralische Ansichten zu überdenken, die wir im Laufe unserer Erziehung und Sozialisierung erworben haben und die uns oftmals entweder kaum bewusst sind oder die wir zumindest unhinterfragt akzeptieren. Die philosophische Disziplin der angewandten Ethik sowie allgemeinethische Überlegungen (wie in meinem Parfit-Beispiel), liefern einen wertvollen Schatz an Ideen, die uns zu einer effektiveren Sorge um das Wohl anderer führen können. Damit ist freilich nicht gesagt, dass die bloße Beschäftigung mit Ethik schon genügt. Vielmehr müssen wir dabei erstens offen dafür sein, unsere bisherigen moralischen Ansichten zu ändern, und zweitens neue moralische Erkenntnisse aktiv in unser Leben integrieren. Analog zu meiner These aus dem letzten Abschnitt, dass uns Philosophie zum guten Leben beitragen kann, indem sie beunruhigende philosophische Ansichten offenlegt, so können wir hier sagen, dass ethische Reflexion moralisch problematische Überzeugungen offenlegt, die uns entweder zuvor nicht bewusst waren oder doch als unproblematisch empfunden wurden. Wenn wir in unserer Gesellschaft einen von ethischer Expertise angeleiteten Diskurs führen, dann können wir uns selbst und damit die Welt letztlich besser machen.

Ich habe im Rahmen meiner persönlichen Anekdote bereits ein Beispiel einer unbewussten ethischen Überzeugung angeführt, die mein Handeln auf problematische Weise geleitet hat: dass nur greifbare Konsequenzen unseres Handelns bestimmen, welche Handlungen moralisch richtig sind. Im letzten Abschnitt habe ich die Überzeugung, dass die Maximierung der eigenen Lust das Wichtigste im Leben ist, sowie die Überzeugung, dass jeder seine Meinung haben darf, als Beispiele für Ansichten angeführt, die uns beunruhigen können. Diese beiden Beispiele können auch aus moralischer Perspektive problematisch sein, da sie zu einer egoistischen Lebensweise beziehungsweise zu einem verantwortungslosen Umgang mit der eigenen Meinung führen könnten. Hier werde ich kurz drei weitere Beispiele solcher moralisch problematischen Überzeugungen nennen:

1. Menschen sind von Natur aus egoistisch motiviert.
2. Wenn andere ihre Pflicht nicht tun, dann habe ich auch keine Pflicht.
3. Es gibt kein Richtig und Falsch.

Eine Diskussion dieser Meinungen würde erneut den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Während (1) unterbewusst über einen naturalistischen Fehlschluss in einen normativen Egoismus münden könnte – ‚Menschen *sollen* sich egoistisch verhalten, weil sie es von Natur aus *sind‘* –, kann (2) uns dazu führen, beispielsweise individuelle Pflichten bezüglich der Reduktion des CO2-Ausstoßes zu leugnen.[[12]](#footnote-12) Meinung (3) hingegen kann eine metaethische Einstellung über die Natur von Moral ausdrücken, die uns davon abhält, überhaupt ethische Reflexionen anzustellen, und die dazu führt, dass wir Moral in den Bereich des Unwissenschaftlichen abtun – eine problematische Haltung, die uns auch sehr oft an Universitäten noch begegnet.[[13]](#footnote-13)

Es ist also festzuhalten, dass die Beschäftigung mit Ethik angesichts unserer überlieferten, oft problematischen und undurchdachten moralischen Ansichten notwendig dafür ist, um altruistischer zu werden und somit ein besseres Leben zu führen, ja gar unabdingbar für moralischen Fortschritt in unserer Gesellschaft ist. Dennoch haben wir damit keine vollständige Antwort auf die Frage ‚Ist es erlaubt zu philosophieren?‘. Erstens ist nicht klar, ob wir, sobald wir nun einmal erkannt haben, dass in unserer Welt einiges schiefläuft, weiterhin im Elfenbeinturm nachdenken dürfen, anstatt nun all unsere Zeit und Energie darauf zu verwenden, etwas daran zu ändern. Zweitens ist nicht klar, worin der Wert anderer philosophischer Disziplinen als der Ethik besteht, die sich nicht direkt oder indirekt mit angewandten Problemen beschäftigen oder unsere moralischen Überzeugungen hinterfragen. Sollten nicht alle Philosophinnen und Philosophen primär angewandte Ethikerinnen und Ethiker sein? Darf es überhaupt noch Metaphysikerinnen und Sprachphilosophen geben? Oder dürfen diese sich nur noch mit Themen beschäftigen, die für Beantwortung angewandter Fragen relevant sind?

Im Rest dieses Aufsatzes möchte ich daher fragen: kann Philosophieren erlaubt sein, selbst wenn es nicht durch egoistische und altruistische Gründe gerechtfertigt werden kann? Hier möchte ich eine von Susan Wolfs (2010) Theorie des guten Lebens inspirierte Antwort nahelegen. Jenseits von Eigeninteresse und Moral ist es uns wichtig, dass unser Leben *Bedeutung* hat. Diese dritte Kategorie kann uns helfen zu sehen, inwiefern wir unsere Lebenszeit auch auf Projekte verwenden dürfen, die nicht primär altruistisch sind, aber unser Leben bedeutungsvoller machen. Handlungen, die unser Leben bedeutungsvoller machen, sind oft besser begründet als Handlungen, die stattdessen moralischer wären. Dies rechtfertigt eine Beschäftigung mit Philosophie als eine Art Selbstzweck. Gleichzeitig wird diese neue Perspektive jedoch zur Neuformulierung unserer Ausgangsfrage führen und diese somit nicht letztgültig beantworten. Vielmehr haben wir weiterhin die Pflicht, unsere bisherige Lebensweise grundsätzlich infrage zu stellen.

# Philosophie ist eine bedeutungsvolle Tätigkeit

Um den Wert der Philosophie jenseits von Eigeninteresse und Moral zu sehen, müssen wir uns zunächst einige Beispiele von Handlungen ansehen, die – vielleicht überraschenderweise – nicht allein durch Gründe aus diesen beiden Kategorien gerechtfertigt werden können:

1. Sie stehen einem Freund in Zeiten der Not bei.
2. Sie spielen ein musikalisches Instrument.
3. Sie kümmern sich um Ihre kranke Mutter.

Intuitiv sind diese Handlungen nicht bloß unproblematisch, sondern sogar lobenswert. Unsere Egoismus-Challenge trifft jedoch auch diese Handlungen. Denn wenn Sie gerade (a)-(c) tun, dann könnten Sie oft stattdessen etwas Besseres tun. Sie könnten den Menschen auf der Welt zur Hilfe eilen, die am meisten durch Ausbeutung und Unterdrückung benachteiligt werden. Sie könnten aktiv Hilfsorganisationen unterstützen oder selbst eine gründen. Sie könnten Bewegungen für soziale Gerechtigkeit vorantreiben, daran arbeiten, die Klimakatastrophe abzumildern oder für einen Systemwandel kämpfen. Falls Sie noch nicht genau wissen, wie Sie am besten vorgehen sollten, so könnten Sie dennoch immerhin ihre Zeit darauf verwenden, sich zu informieren, wie Sie der Welt am effektivsten helfen könnten. Verhalten Sie sich also unmoralisch, wenn Sie stattdessen lieber Ihrem Freund beistehen, ein Instrument üben oder sich um Ihre kranke Mutter kümmern?

Dieses Argument ist vollkommen analog zur Egoismus-Challenge für Philosophie. Allerdings scheint es in diesen Fällen weniger überzeugend. Es wirkt geradezu absurd zu behaupten, man dürfe (a)-(c) nicht tun, nur weil man stattdessen andernorts mehr Gutes in der Welt bewirken könnte. Wenn dies absurd ist, dann verliert damit aber auch die Egoismus-Challenge für die Philosophie an Überzeugungskraft. Wir können nun argumentieren: Wenn Handlungen (a)-(c) normalerweise erlaubt sind, dann muss auch Philosophieren häufig erlaubt sein. Handlungen (a)-(c) sind normalerweise erlaubt. Also muss es auch häufig erlaubt sein, zu philosophieren. Die Tatsache, dass wir etwas moralisch Besseres tun können, macht die Handlungen in keinem der Fälle verboten.

An dieser Stelle fehlt uns jedoch noch eine Erklärung, wieso Handlungen erlaubt sind, zu denen es moralisch bessere Alternativen gibt. Ein Ansatz bestünde darin, den der Egoismus-Challenge zugrundeliegenden Begriff der Moral zu hinterfragen: Wir machen gerade nichts moralisch Falsches, wenn wir (a)-(c) tun oder philosophieren, selbst wenn wir stattdessen etwas moralisch Besseres tun könnten. Doch dies liefert noch keine befriedigende Erklärung. *Wieso* machen wir nichts moralisch Falsches? Immerhin stünden uns Handlungen offen, die in einem intuitiven Sinn moralisch besser sind: Diese Handlungen würden langfristig vielen Menschen zugutekommen, die schlechter gestellt sind. Es scheint mir daher gewinnbringender, einen anderen Ansatz zu verfolgen: Es gibt neben den Gründen der Moral und des Eigeninteresses noch eine weitere Quelle von Gründen, die erklärt, warum Handlungen erlaubt sind, zu denen es moralisch bessere Alternativen gibt.

Die These lautet infolgedessen: *Weder* Gründe des Eigeninteresses *noch* Gründe der Moral rechtfertigen für sich genommen Handlungen (a)-(c) oder unsere Tätigkeit des Philosophierens. Denn diese Gründe werden häufig durch die sehr viel stärkeren moralischen Gründe, das Leid und Elend in der Welt insgesamt zu verringern, überwogen. Allerdings können (a)-(c), die Tätigkeit des Philosophierens, die Beschäftigung mit Kunst oder mit Wissenschaft *sinnstiftend* sein: Diese Handlungen füllen unser Leben mit *Bedeutung*. Die Erklärung, warum diese Tätigkeiten normalerweise erlaubt sind, ist, dass sie unser Leben mit Bedeutung füllen.

Nach Wolf (2010) ist eine Tätigkeit genau dann sinnstiftend, wenn wir ihr erstens mit Freude oder Leidenschaft nachgehen und sie zweitens objektiven Wert hat. Beide Bedingungen sind jeweils notwendige und erst zusammen hinreichende Bedingungen für eine sinnstiftende Tätigkeit. Eine Tätigkeit ist noch nicht sinnstiftend, nur weil wir ihr mit Freude oder Leidenschaft nachgehen. Wir können sehr sinnlosen Tätigkeiten mit Freude oder Leidenschaft nachgehen. Für Wolf ist es wichtig, dass damit nicht gesagt ist, welche Tätigkeiten konkret sinnlos sind – hierüber können wir vernünftigerweise unterschiedlicher Meinung sein. Ihre These lautet lediglich, dass es solche Tätigkeiten gibt, die sinnstiftend sind, und solche, die es nicht sind. Sisyphos’ Wälzen des Felsens, der ohnehin immer wieder vom Berg rollt, nur um von Neuem wieder hochgewälzt werden zu müssen, ist ein paradigmatischer Fall einer sinnlosen Tätigkeit. Es scheint daher, dass Sisyphos gerade kein gutes Leben führen kann, ganz gleich wie zufrieden er mit seinem Schicksal sein sollte. Da Albert Camus im Gegensatz zu Wolf nicht glaubt, dass einige Tätigkeiten objektiv sinnvoller sind als andere, bleibt für ihn der einzig pragmatische Ausweg, sich ein sinnentleertes Leben als ein glückliches vorzustellen: „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen“ (Camus 1942, 160).

Wolf würde hingegen behaupten, dass ein erfülltes Menschenherz noch kein gutes Leben ausmacht. Selbst wenn es eine notwendige Bedingung für ein gutes Lebens ist, Freude oder Leidenschaft bei den eigenen Handlungen zu empfinden, weckt die Vorstellung eines steinewälzenden glücklichen Sisyphus in uns dennoch die Intuition, das diesem Leben etwas Wichtiges fehlt. Sinnhaftigkeit entsteht laut Wolf erst dann, wenn subjektive Zufriedenheit auf objektiven Wert trifft. Da uns die Tätigkeit des Sisyphos nicht als objektiv wertvoll erscheint, mangelt es seinem Leben tragischerweise an Sinn – ganz egal wie sehr er sich mit seiner Situation arrangiert oder Sinn in ihr zu sehen glaubt. Gerade unsere Empfindung der *Tragik* seines Schicksals zeigt, dass wir eigentlich am objektiven Wert des ewigen Steinewälzens zweifeln. Ein glücklicher Sisyphos scheint sich in dieser Hinsicht zu unterscheiden von der glücklichen Philosophin, dem glücklichen Künstler, der glücklichen Wissenschaftlerin oder dem glücklichen Aktivisten. In all diesen Fällen liegt etwas im Leben dieser Individuen vor, das bei Sisyphos fehlt: der objektive Wert der Tätigkeit.

Umgekehrt betont Wolf jedoch, dass der objektive Wert einer Tätigkeit das eigene Leben noch nicht mit Sinn erfüllt. Wer sein Leben dafür hingibt, das eindrucksvollste künstlerische Meisterwerk des 21. Jahrhunderts zu schaffen und dabei letztlich erfolgreich ist, allerdings stets tief unzufrieden und frustriert dabei war, führt nach Wolf ebenso kein sinnerfülltes Leben. Diese Person mag sich dann zwar mit einer objektiv wertvollen Tätigkeit beschäftigen, aber sie ist von dem Wert dieser Tätigkeit entfremdet. Hier fehlt die dem objektiven Wert angemessene Freude oder Begeisterung beim Schaffen.

Die Kategorie der Bedeutung ist laut Wolf weder auf Eigeninteresse noch auf Moral reduzierbar. Sie ist daher eine unabhängige Quelle von Gründen. Wir können uns diese Idee gut anhand der genannten Beispiele verdeutlichen. Dem Freund in Zeiten der Not beizustehen kann sowohl aus egoistischer wie aus altruistischer Perspektive ungerechtfertigt sein, wenn jeweils bessere Handlungen zur Verfügung stehen. Da die Handlung aber gerechtfertigt ist, muss ihre Rechtfertigung aus einer anderen Quelle ziehen. Wir können uns beispielsweise vorstellen, dass man, anstatt dem Freund beizustehen, auch (a) eine spannende Weltreise machen könnte, auf der man viele neue Freunde kennenlernt und insgesamt zufriedener wird oder (b) durch öffentlichen Aktivismus auf globale Ungerechtigkeit und die Klimakrise aufmerksam machen könnte. Auch in diesem Fall, so scheint es, darf man dem Freund beistehen anstatt (a) oder (b) zu tun. Da aber (a) besser durch Gründe des Eigeninteresses gestützt ist als dem Freund beizustehen und (b) besser durch Gründe der Moral gestützt ist als dem Freund beizustehen (denn man bewirkt mehr Gutes), kann man allein durch diese beiden Kategorien nicht erklären, wieso es erlaubt ist, dem Freund beizustehen. Wir brauchen eine dritte Kategorie: die der Bedeutung. Dem Freund beizustehen erfüllt mein (und sein) Leben mit Sinnhaftigkeit (im erläuterten Sinne) und ist deshalb erlaubt.

Dasselbe Argumentationsmuster lässt sich auf die Tätigkeit des Philosophierens (oder der Kunst, der Wissenschaft, des Sports) übertragen. Es ist oftmals erlaubt zu philosophieren, obwohl man Dinge tun könnte, die aus egoistischer oder altruistischer Perspektive besser wären. Das liegt daran, dass Philosophieren sinnerfüllend sein kann und deshalb oftmals alles in allem betrachtet besser (oder gleichstark) durch Gründe gestützt ist wie diese aus egoistischer oder altruistischer Sicht besseren Handlungen. Damit scheinen wir eine vielversprechende Antwort auf unsere Ausgangsfrage gefunden zu haben. Ich werde diese Antwort nun kurz weiter ausarbeiten, bevor ich in der abschließenden Konklusion mögliche Grenzen andeute und unsere Ausgangsfrage neu formuliere.

In Reaktion auf Kritik antwortet Wolf, dass der objektive Wert, den ihre Theorie voraussetzt, aus unserer sozialen Lebenswirklichkeit heraus erwachsen kann (Wolf 2010, S. 127–132). Als Beispiel führt sie das Basketballspiel an: Auch wenn für sich genommen kein Wert darin besteht, einen Ball von einem Ort zum andern zu jagen, so verleiht doch die soziale Praxis des Spiels und die Lebenswirklichkeit, in die sie eingebettet ist, dem Spiel an Bedeutung. Wir können nicht nur Basketball spielen, sondern auch Fans sein, Trainer sein oder die Spieler für ihre Fähigkeiten bewundern. Ähnlich könnte man nun argumentieren, dass auch Philosophie selbst eine Tätigkeit ist, die durch ihre Einbettung in einen sozialen Kontext an Bedeutung – und somit an Wert – erlangt, und dass wir deshalb durch die Beschäftigung mit Philosophie Sinn stiften können.

Dies scheint richtig zu sein, ignoriert aber einen wichtigen Unterschied zwischen der Sinnhaftigkeit einer Sportart und der Sinnhaftigkeit des Philosophierens. Philosophie drückt ein viel grundlegenderes menschliches Bedürfnis aus als Basketball. Wir können uns eine hervorragend organisierte und insgesamt gute menschliche Gemeinschaft vorstellen, die kein Basketball spielt. Aber wir können uns kaum eine solche Gemeinschaft vorstellen, die keinen philosophischen Fragen nachgeht oder zumindest philosophische Ansichten über Themen hat, die den Mitgliedern wichtig sind. Philosophie ist in diesem Sinne eher wie sportliche Betätigung überhaupt: Eine Gesellschaft, die nicht philosophiert oder keine sportlichen Ambitionen zeigt, realisiert wesentliche Aspekte der menschlichen Natur nicht. Dieser Vorschlag begründet die Sinnhaftigkeit der Philosophie letztlich mit dem Verweis auf die menschliche Natur (und ist insofern aristotelisch), gibt dabei aber den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen keinen Vorrang (und ist sofern unaristotelisch). Stattdessen stellt der Ansatz, den ich hier vorschlage, die Tätigkeit der Philosophie auf eine Ebene mit anderen sinnschaffenden Tätigkeiten, in denen Individuen ihr volles menschliches Potential entfalten können, wie zum Beispiel Sport, Kunst und Wissenschaft.

# Fazit: Der Wert der Philosophie

Kehren wir also abschließend zu unserer Ausgangsfrage zurück: Ist es erlaubt zu philosophieren? Der im letzten Abschnitt skizzierte Ansatz legt folgende These nahe: Insofern eine Person beim Philosophieren ihre menschliche Natur zu voller Blüte bringen kann (sowie andere dies in Sport, Kunst oder Wissenschaft tun), hat die Person einen starken Grund zu philosophieren, der weder einfach egoistisch noch altruistisch ist. Vielmehr verleiht die Person ihrem Leben Bedeutung durch die aktive Beschäftigung mit einem lohnenswerten Vorhaben. Dies kann, so scheint es, durchaus eine Rechtfertigung dafür liefern, die Philosophie als eine zentrale Tätigkeit, die das eigene Leben mit Sinn erfüllt, in dessen Zentrum zu rücken.

Zusammen mit der in Abschnitten 3 und 4 ausgearbeiteten These, dass uns Philosophie von dogmatischen Vorannahmen befreit, die entweder unsere eigene Zufriedenheit oder aber die Moralität unsere Handlungen und Haltungen beeinträchtigen können, liefert diese Rechtfertigung der Philosophie auch eine umfassende Begründung, warum wir in unserer Gesellschaft eine Einrichtung für professionelle philosophische Forschung und Lehre benötigen. Der zentrale Gedanke wäre hier, dass unsere natürliche Neigung zu philosophischen Fragen uns bereits in die richtige Richtung für persönlichen und moralischen Fortschritt treibt, und dass eine gesellschaftlich etablierte Praxis des Philosophierens daher nicht nur individuell sinnstiftend sein kann, sondern auch aus den Perspektiven des Eigeninteresses und der Moral wesentlich für eine Gesellschaft ist, die nicht bei den wirklich wichtigen Dingen geistig stagnieren möchte.[[14]](#footnote-14)

Dabei darf diese Praxis des Philosophierens nicht den *Wert* der Philosophie untergraben, indem sie sie zu einem Wettlauf um rare Festanstallungen oder Professuren an einer Universtität macht (wie es tatsächlich der Fall ist). Stattdessen müssen die gesellschaftlichen Bedingungen so eingerichtet werden, dass der Wert von Philosophie im Leben von philosophisch begeisterten Individuen realisiert werden kann. Eine Gesellschaft, die den objektiven Wert von Philosophie an Metriken wie Publikationen und eingeworbenen Forschungsmitteln fest macht, *pervertiert* den Wert der Philosophie für ein sinnerfülltes menschliches Leben (vgl. Nguyen im Erscheinen). Wir laufen Gefahr, Philosophie zu entwerten.

An dieser Stelle muss eine Einschränkung der Überlegungen in diesem Aufsatz aufgezeigt werden. Die Frage, ob eine Person die Philosophie in den Mittelpunkt ihres Lebens stellen und dabei Gründe der Moral und des Eigeninteresses hintenanstellen darf, wurde nicht letztgültig (und vor allem nicht für alle Personen) beantwortet. Denn der Ansatz in Abschnitt 5, den Wert der Philosophie über Sinnhaftigkeit zu erklären, legt eine Neuformulierung unserer ursprünglichen Herausforderung nahe: Haben wir ein Recht darauf, unser Potential als menschliche Individuen zu entfalten, während andere dies nicht können? Oder genauer formuliert: Dürfen wir nach einem sinnerfüllten Leben streben, indem wir unsere menschliche Natur in einer Tätigkeit wie der Philosophie (oder der Kunst, des Sports, der Wissenschaft) aufblühen lassen, während andere Menschen aufgrund von politischen oder sozialen Rahmenbedingungen nicht die Möglichkeit zu dieser Entfaltung haben?

Insbesondere wenn wir bedenken, dass unsere Lebensweise uns oftmals zu Komplizen in unmoralischen Systemen macht, durch die wir andere unterdrücken und damit Teil der Ursache globaler Ungerechtigkeit sind, drängt sich die Egoismus-Challenge von Neuem auf. Wir haben zwar gesehen, dass wir beim Philosophieren verschiedene Werte realisieren können – wir können damit unser eigenes Wohl und das Wohl anderer fördern sowie ein bedeutungsvolles Leben führen. Allerdings zeigt unsere Neuformulierung der Herausforderung auch, dass es weiterhin Sinn macht, den Wert des Philosophierens gegen den Wert von Handlungen, die moralisch besser wären, abzuwägen. Dies sollte uns dazu motivieren, uns weiterhin von Situation zu Situation zu überlegen, ob wir unsere eigenen sinnerfüllenden Projekte nicht oftmals aus moralischen Gründen zurückstellen sollten, um stattdessen anderen es allererst zu ermöglichen, ein ähnlich sinnerfülltes Leben zu führen. Oder radikaler: Ob wir nicht solche sinnerfüllenden Projekte in den Mittelpunkt unseres Lebens stellen sollten, die auch anderen ein sinnerfülltes Leben ermöglichen. Solange wir in einer Welt voller Ungerechtigkeit leben und die Macht haben, etwas daran zu ändern, sollten wir mit dieser Spannung leben und zulassen, dass sie uns zum Handeln – das heißt hier: zum Ändern unsere Lebensweise – motiviert. Dies nicht zu tun hieße, die Augen zu verschließen.[[15]](#footnote-15)

## Literaturverzeichnis

Aristoteles (2010). *Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von Olof Gigon, München: DTB.

Camus, A. (1942). *Der Mythos des Sisyphos.* Hamburg: Rowohlt (ND 2010).

Ernst, G. (2012). *Denken wie ein Philosoph.* München: Pantheon.

Ernst, G. (Hrsg.) (2016). *Philosophie als Lebenskunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Frisch, M. (1957): *Homo faber*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gaarder, J. (1991). *Sofies Welt.* München: dtv.

Grimm, H., & Wild, M. (2016). *Tierethik*, Hamburg: Junius.

Hawking, St., & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design.* New York: Bantam.

Held, V. (2018): Philosophy, Feminism, and Care. *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association,* 92, 133–157.

Hume, D. (1748). *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg (ND 1993).

Kiesel, D., & Schmidt, S. (2019). Willensfreiheit, personale Identität und epistemische Ungewissheit. In, D. Kiesel, & C. Ferrari (Hrsg.), *Willensfreiheit* (S. 221–258). Frankfurt a.M.: Klostermann.

La Sala, R. (2016). Des Skeptikers Klugheit. In G. Ernst (Hrsg.), *Philosophie als Lebenskunst* (S. 209–231). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Levine, K. (2014). Nerdist Podcast: Neil de Grasse Tyson Returns Again. *Nerdist*, March 7th, archiviert unter <https://nerdist.libsyn.com/neil-de-grasse-tyson-returns> (abger.: 07.01.2024).

Midgley, M. (2018). What Is Philosophy for?. London: Bloomsbury.

Nagel, Th. (2012). *Mind and Cosmos*, Oxford: Oxford University Press.

Nguyeyn, C. T. (im Erscheinen). Value Capture, *Journal of Ethics and Social Philosophy*.

Nida-Rümelin, J., & Weidenfeld, N. (2018). *Digitaler Humanismus*, München: Piper.

Olfert, Ch. (im Erscheinen). *Pyrrhonian Skepticism as a Way of Life*, unveröffentlichtes Buchmanuskript, Publ. in Vorbereitung, Princeton University Press.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.

Paul, L. A. (2014). *Transformative Experience.* Oxford: Oxford University Press.

Platon (2011): Des Sokrates Verteidigung. In G. Eigler (Hrsg.), *Platon. Werke in acht Bänden*, Band 2, (S. 1-69). (Abgekürzt als ‚Apol.‘)

Roser, D., & Seidel, Ch. (2015). *Ethik des Klimawandels,* 2. Aufl. Darmstadt: WBG.

Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. digireads.com 2009.

Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, London: Hutchinson House.

Schmidt, S. (2020). Dürfen wir glauben, was wir wollen? Verantwortung für die eigene Meinung. *philosophie.ch*, <https://www.philosophie.ch/beitraege/highlights/duerfen-wir-glauben-was-wir-wollen>. Zugegriffen: 7. September 2023.

Schmidt, S. (2021a). Wie vernünftig sind Verschwörungstheoretiker? Corona und intellektuelles Vertrauen. In R. Jaster, & G. Keil (Hrsg.), *Nachdenken über Corona* (S. 98-109). Stuttgart: Reclam.

Schmidt, S. (2021b). Epistemic Blame and the Normativity of Evidence. *Erkenntnis*, 1–24, online first, https://doi.org/10.1007/s10670-021-00430-9.

Sextus Empiricus (2017). *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs,* 1, 229–243.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation*, Erlangen: Harald Fischer (2015).

Stokes, P. (2019). The House Always Wins: Why Philosophy Isn’t Optional. In P. D. Bubio, & J. Malpas (Hrsg.), *Why Philosophy Matters* (S. 15–26).Berlin: De Gruyter.

Thomson, J. J. (1971): A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs,* 1, 47–66.

Weir, R. F. (Hrsg.) (1986). *Ethical Issues in Death and Dying.* New York: De Gruyter.

Wolf, S. (2010). *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

1. Ein Beispiel ist Virginia Held, die sich zehn Jahre von der Philosophie abwandte, weil sie glaubte, die eigentlichen Probleme nicht mit akademischer Philosophie angehen zu können, bevor sie diese Ansicht überdachte und ihre akademische Karriere weiterverfolgte (vgl. Held 2018, S. 133–137). Zahlreiche Beispiele Desillusionierter, die diesen Weg *nicht* zurückfinden, kennen akademische Philosophinnen und Philosophen aus ihrem unmittelbaren Umfeld. [↑](#footnote-ref-1)
2. Die Textstelle ist frei übersetzt; im Original: „We all end up philosophizing, whether we realize it or not; we can simply do it well, or badly.“ [↑](#footnote-ref-2)
3. Man denke hier an Wittgenstein, der sich nach dem Abfassen seines ersten großen Werkes (der *Tractatus*) von der Philosophie zurückzog – unter anderem weil er dachte, alle philosophischen Probleme „im Wesentlichen gelöst zu haben“ (vgl. seine Vorrede im *Tractatus*). Doch viele Jahre später kehrte er zurück und verfasste die *Philosophischen Untersuchungen*, in denen er Grundideen aus dem *Tractatus* radikal infrage stellte. [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. Kiesel und Schmidt (2019) sowie die Beiträge zur Lebenskunst in der antiken Philosophie in Ernst (2016). [↑](#footnote-ref-4)
5. Wir könnten Sokrates’ Behauptung, ein Leben ohne Philosophie sei nicht lebenswert, auch wie folgt abschwächen: Ein Leben ohne Philosophie ist kein *vollkommenes* Leben. Doch im Lichte der Egoismus-Challenge wirft diese These sofort die Frage auf: Haben wir ein Recht auf ein vollkommenes Leben? Im Angesicht des Leids auf der Welt könnte es durchaus von uns gefordert sein, ein unvollkommenes Leben in Kauf zu nehmen – also nicht zu philosophieren, um stattdessen dafür zu kämpfen, das Leid zu verringern. Auf diesen Gedanken werde ich im der Konklusion zurückkommen. [↑](#footnote-ref-5)
6. Hier besteht eine spannende Parallele des Pyrrhonismus zur Philosophie des späten Wittgensteins, dessen Ansatz (insbes. in den *Philosophischen Untersuchungen*) ebenso als ‚therapeutisch‘ bezeichnet wird: Zweck der Philosophie ist es laut Wittgenstein, uns dazu zu bringen, nicht länger sinnentleerte philosophische Fragen zu stellen, und damit ein ruhiges Leben jenseits der Philosophie zu ermöglichen. Diese Konzeption von Philosophie als Therapie scheint jedoch nahe zu der Auffassung zu stehen, die ich zu Beginn des Aufsatzes als durch Sophies Mutter repräsentiert sah. Im Gegensatz dazu vertritt die Auffassung von Philosophie als Lebenskunst ein therapeutisches Philosophieverständnis, demzufolge Philosophische Tätigkeit selbst einen Wert für die psychische Gesundheit hat und damit stets Teil eines guten Lebens sein kann – *pace* Wittgenstein. [↑](#footnote-ref-6)
7. Dagmar Kiesel hat mich darauf verwiesen, dass oftmals auch die (1)-(5) logisch *entgegengesetzten* Positionen zu Beunruhigungen führen können. Naheliegend für ein zufriedenes Leben wäre es deshalb, sich entweder in der pyrrhonischen Urteilsenthaltung zu üben oder eine ausgefeilte Position in der Mitte zu entwickeln. [↑](#footnote-ref-7)
8. Zur Fremdbestimmtheit eines Lebens ohne Philosophie vgl. auch Russell 1912, 96–101. [↑](#footnote-ref-8)
9. Insbesondere Mary Midgley (2018) plädiert für eine solche Art des Philosophierens, die im Sinne Hegels nach einer Synthese strebt (sie tut dies meist in Abgrenzung zu Materialismus und Szientismus, die einer möglichen Sichtweise ungerechtfertigterweise den Vorrang gäben). Dagmar Kiesel hat mich auf die Frage aufmerksam gemacht, ob das Streben nach einer Synthese (und damit nach einer These, die eher wahr sein könnte als These und Antithese) mit dem pyrrhonischen Skeptizismus vereinbar ist. Sie scheint mir insofern vereinbar, als Pyrrhoniker ‚den Erscheinungen folgen‘: wenn die Synthese nach der Abwägung von Für und Wider plausibler erscheint, dann denkt und handelt der Pyrrhoniker auf ihrer Grundlage, bleibt aber stets offen für eine Revision. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. zu diesem *practical turn* Held 2018. Held zeigt auf, dass dieses Aufleben konkreter ethischer Probleme in der Philosophie mit einer Kritik an vorherrschenden relativistischen Auffassungen der Moral einherging. Sie berichtet zudem von der Verwunderung männlicher Kollegen, als G. E. M. Anscombe in den 1960er-Jahren einen philosophischen Gastvortrag über Abtreibung hielt. Heute gehören angewandte Themen zum Standardrepertoire in Einführungen in die praktische Philosophie (leider nicht allerorts). [↑](#footnote-ref-10)
11. Dass die Massentierhaltung (und auch andere Formen der Tierhaltung) auch zur Unterdrückung von Menschen beiträgt, geht auf deren ökologische und soziale Auswirkungen zurück. Ökologisch erfordert der Anbau von Futtermitteln für Tiere (insbesondere Soja in Südamerika) sowie die Schaffung von Weideflächen enorm viele Ressourcen und zerstört Lebensräume. Dies führt unter anderem dazu, dass tierische Luxusprodukte in reichen Ländern konsumiert werden, während in den Ländern, aus denen Futter und Fleisch importiert wird, mehr und mehr Not aufgrud der Zerstörten Lebensräume herrscht. Sozial werden in Schlachtfabriken insbesondere gesellschaftlich schlechter Gestellte ausgebeutet und durch ständiges Töten im Akkord psychisch belastet. [↑](#footnote-ref-11)
12. Für Probleme mit (2), vgl. Roser und Seidel 2015. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ich danke Dagmar Kiesel für den Hinweis, dass das Lockern des Denkens in den Kategorien ‚Richtig und Falsch‘ aus psychotherapeutischer Sicht hilfreich sein kann. Ich sehe dieses Lockern nicht als ein Aufgeben einer objektivistischen Konzeption der Moral an, sondern als ein Einnehmen einer bestimmten Perspektive in einem bestimmten Kontext. Auch moralische Objektivistinnen können ihre moralische Fehlbarkeit anerkennen und für therapeutische Zwecke auch bezüglich ihrer metaethischen Position (dem Objektivismus, demzufolge es moralisch richtig und falsche Handlungen unabhängig von individuellen Vorlieben *gibt*) sich in der Urteilsenthaltung üben. Das hält sie nicht davon ab, in anderen Kontexten ernsthafte moralische Überlegungen anzustellen, die darauf abzielen, herauszufinden, welche Handlungen richtig oder falsch sind. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ich danke Christian Seidel dafür, mich an dieser Stelle auf den Wert der Philosophie für die Gesamtgesellschaft hingewiesen zu haben. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ein großer Dank gilt den Mitdiskutierenden im Anschluss an meinem Vortrag zur Altruismus-Tagung in Erlangen im Juli 2020. Dieser lebhafte philosophische Austausch hat Freude in die Zeit der Pandemie gebracht und darüber hinaus objektiven Sinn geschaffen (und uns vielleicht auch moralischer gemacht). Weiterhin danke ich Dagmar Kiesel, Ana Lupu und Thomas Smettan für ihre ausführlichen und hilfreichen Kommentare. [↑](#footnote-ref-15)