

I. „Warum überhaupt moralisch sein?“ Überlegungen zu einer auffällig selten gestellten Frage

0. „Warum überhaupt moralisch sein?“ – eine merkwürdig anmutende Frage

In der Ethik stellt sich die Frage bezüglich der Moral in ganz unterschiedlicher Hinsicht. So ist es beispielsweise möglich, mit einer bestimmten, als moralisch ausgegebenen Forderung konfrontiert zu werden und sich die Frage zu stellen, ob diese zu Recht Geltung beanspruchen kann und somit eine *moralische* Forderung zu heißen verdient. Zu denken ist etwa an die Frage, ob der Verzicht auf den Konsum von Fleisch moralisch geboten ist oder ob dies nicht der Fall ist. Eine solche Frage zielt auf einzelne moralische Forderungen und fragt nach ihrer Geltung. Zu diesem Typus der moralischen Fragen gehören auch alle Fragen, die wissen wollen, ob bestimmte Forderungen nur auf gesellschaftlichen Konventionen beruhen und sich entgegen ihrem Anspruch und Anschein gar nicht moralisch rechtfertigen lassen (wie etwa das Verbot von vorehelichem Geschlechtsverkehr). Ebenso ist es – worüber manche Ethiker besonders gerne reflektieren – denkbar, dass jemand in einem Normenkonflikt steht oder zu stehen meint und sich die Frage stellt, welche der zu Recht Geltung beanspruchenden moralischen Forderungen in einer Situation *vorrangige* Geltung beanspruchen kann; beispielsweise wenn sich jemand die Frage stellt, ob er lügen darf, um andere vor Schaden zu bewahren. Und schließlich ist an die sich uns häufig stellende Frage zu erinnern, ob in einer bestimmten Situation, in die wir involviert sind, eine Ausnahme von einer moralischen Regel geboten ist. Eng verwandt mit dieser Frage ist die – wohl weit- aus aufrichtigere – Frage, ob man sich in einer bestimmten Situation einmal Dispens von der Moral erteilen darf, weil man den moralischen Schaden als nur gering und den eigenen Vorteil als sehr groß ansieht. So beispielsweise, wenn

jemand im Urlaub gerade so nett mit anderen in einem schattigen Café sitzt und einen Kaffee bestellt, obwohl er weiß, dass der hier angebotene Kaffee nicht fair gehandelt ist. Er wird sich fragen, ob man wirklich „päpstlicher als der Papst“ sein und die schöne Situation vorüberziehen lassen soll, ohne sie mit dem angenehmen Kaffeegenuss zu krönen.

All diesen Fragen ist gemein, dass jemand, der sie stellt, bereits an dem Unternehmen der Moral teilnimmt. Nicht nur, wenn ich frage, ob eine bestimmte Forderung als eine moralische Forderung gelten kann, sondern selbst wenn ich nachdenke, ob ich wirklich *immer* nach einem moralischen Gesichtspunkt handeln muss, ist die *prinzipielle* Rechtmäßigkeit der Moral und ihres Anspruchs an mich bereits vorausgesetzt. Wieso aber setzen wir diesen Anspruch der Moral an uns voraus? Warum machen wir uns überhaupt Gedanken, ob unsere Handlungen moralisch sind oder nicht, ob etwas „gerecht“ ist oder „ungerecht“, „fair“ oder „unfair“? Warum überlegen wir überhaupt, ob wir auf die Interessen anderer Rücksicht nehmen sollen? Das interessiert denjenigen, der die Frage stellt: „Warum *überhaupt* moralisch sein?“. Wer diese Frage stellt, will wissen, warum er sich *überhaupt* an dem Unternehmen der Moral beteiligen soll⁸.

Damit ist die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ bereits in einer bestimmten Weise präzisiert. *Erstens* wird Moral ganz allgemein als Rücksicht auf die Interessen anderer – worin diese Interessen auch immer bestehen – verstanden. *Zweitens* wird diese Frage als Frage eines Subjektes verstanden, dessen Wünsche, Interessen und Neigungen nicht immer mit denen anderer zusammenfallen. „Warum überhaupt moralisch sein?“ bedeutet somit: „Warum soll ich meine Interessen durch die Interessen anderer beschränken lassen?“

Nun kann man fragen, ob mit diesem Verständnis die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ bereits zu stark

⁸ Vgl. Bernard Gert, Warum soll ich moralisch sein?, in: Kurt Bayertz, Warum moralisch sein?, Paderborn/München/Wien/ Zürich ²2006, 247–271, 247.

eingeeengt ist und ob es nicht sinnvoller wäre, die allgemeinere Frage zu stellen: „Ist es vernünftig, moralisch zu sein?“ M. E. kann man die letzte Frage nicht sinnvoll stellen, wenn man von dem modernen Begriff „Vernunft“ ausgeht. Wir sprechen heute nicht mehr von „der“ Vernunft als einem großen Subjekt, das sich als Garant unserer Weltorientierung in der Geschichte durchsetzt, sondern von unterschiedlichen Rationalitäten⁹. Der Vernunftbegriff wird nicht mehr substantiell, sondern dispositional verwendet, Vernunft ist eine Funktion¹⁰. In ihrem funktionalen Verständnis ist die Vernunft eine Funktion von etwas, das nicht selbst schon Vernunft ist. Zu erinnern ist etwa an Arthur Schopenhauer, der an der Dezentrierung der Vernunft seinen Anteil hatte, insofern er die Vernunft als bloßes Epiphänomen des Willens bestimmt hat¹¹ oder an Friedrich Nietzsche, der diesen Primat des Lebens gegenüber dem Geist teilt¹². „Vernunft“ ist somit immer „Vernunft von ...“: Vernunft eines Menschen, eines Systems, eines Prozesses, einer Institution etc¹³. Vernunft ist stets situierte Vernunft. „Sie ist eingebettet in die leiblichen [...] Vollzüge menschlichen Lebens (leiblich situiert), und sie ist zusammen mit diesen eingebunden in konkrete Situationen und den Wechsel von

⁹ Vgl. Karl-Otto Apel/Matthias Kettner, *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M. 1996.

¹⁰ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007, 120ff.

¹¹ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859, Köln 2009, 686ff.

¹² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York ²1988, 873–890.

¹³ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?*, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, Leipzig 2004, 171–193, 172.

Lebenssituationen in Interaktion mit wechselnden Umwelten“¹⁴. Aufgrund dieses dispositionalen Charakters der Vernunft bedarf es immer Voraussetzungen, die nicht selbst schon Vernunft sind, innerhalb derer sich etwas als vernünftig (besser: rational) (nämlich in Bezug auf etwas) erweisen kann. Wenn ein Mensch – etwa im Zustand der Hoffnungslosigkeit oder der tiefen Verzweiflung – die Frage stellt, ob es vernünftige Gründe gibt, *überhaupt* etwas zu tun, dann ist es – wie Bernard Williams zu Recht betont – „ganz und gar nicht klar, ob wir dem, der so fragt, wirklich einen Grund nennen können – ob wir ihn [...] durch *Argumente* dazu bringen können, sich aus irgendetwas etwas zu machen“. „Was er braucht“ – so Williams – „ist Hilfe oder Hoffnung, aber keine Argumente“¹⁵. Wir bedürfen, um nach der Bedeutung von etwas zu fragen, immer schon etwas, aus dem wir uns etwas machen, das nicht selbst schon Vernunft ist, sondern der Vernunft vorausgesetzt ist und damit den Horizont abgibt, innerhalb dessen die Vernunft ihre rationalen Schlüsse ziehen kann. Wenn sich derjenige, der die Frage nach dem Grund für das Moralischsein stellt, von jemandem unterscheiden soll, der überhaupt nicht weiß, warum er etwas tun soll (und darum auch nicht, warum er moralisch sein soll), so muss er jemand sein, der sich aus irgendetwas etwas macht, also jemand, der Wünsche, Ziele und Neigungen besitzt. Diese eigenen Wünsche, Interessen und Intentionen sind der Begründungshorizont der Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“. So formuliert David Gauthier: „Welchen Grund kann jemand haben, eine Beschränkung bereitwillig anzuerkennen, die unabhängig von seinen Wünschen und Interessen besteht? Er mag zugeben, daß eine solche Beschränkung *moralisch* gerechtfertigt

¹⁴ Ingolf U. Dalferth, Glaubensvernunft oder Vernunftglauben? Anmerkungen zur Vernunftkritik des Glaubens, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 31), Gütersloh 2009, 612–627, 619.

¹⁵ Bernard Williams, Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik. Aus dem Englischen übersetzt von Eberhard Bubser, Stuttgart 1986, 9.

wäre; er hätte einen Grund sie zu akzeptieren, *wenn* er einen Grund hätte, die Moral zu akzeptieren. Aber warum soll man sein Augenmerk auf die Moral richten, statt sie als Anhängsel abgelegter Überzeugungen einfach abzutun?¹⁶ Die Frage ist also nicht, ob es rational (oder vernünftig) ist, moralisch zu sein, sondern ob es rational für ein Subjekt ist, das eigene Interessen besitzt, auch auf die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen.

Im Blick auf unsere eigenen Interessen, Wünsche und Neigungen scheint die Frage, warum wir überhaupt Rücksicht auf die Interessen anderer nehmen sollen, durchaus sinnvoll. Nun beobachtet allerdings Harry Redner, dass es für heutige Theorien über Ethik bezeichnend ist, dass die Frage „Warum moralisch sein?“ „als bedeutungslos abgetan“ wird. „Damit erübrigt sich natürlich jeder Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu finden. Die Ethik bedarf dann auch keiner besonderen Rechtfertigung mehr“. Redner hält den Verzicht auf die Beantwortung der Frage gerade „in einer Zeit, in der die Ethik überhaupt in Frage steht“ für „völlig verfehlt“¹⁷. Auch Simon Blackburn leitet seine Ethik mit dieser auffallenden Beobachtung ein: Die meisten Einführungen in die Ethik – so Blackburn – fragen zwar, *was* die moralischen Forderungen seien, aber sie „übergehen gerade diejenigen Fragen, die die Menschen wirklich beschäftigen. Was sie vor allem anderen quält, ist, dass es für ethische Forderungen womöglich keine guten Gründe gibt“¹⁸.

Nun ist Redner und Blackburn in der Beobachtung sicherlich zuzustimmen, dass Ethiken bei ihrer Erörterung dessen, *was* moralisch genannt zu werden verdient, häufig die grundsätzliche Frage außer Acht lassen, *warum* wir überhaupt moralisch sein sollen. Keineswegs aber überzeugend ist, dass damit eine Frage übergangen wird, die Menschen stellen und gerne beantwortet wissen. Es ist doch höchst

¹⁶ Gauthier, Warum Kontraktualismus?, 191.

¹⁷ Vgl. Harry Redner, Wie kann man moralisch leben? Geschichte und Gegenwart ethischer Kulturen. Aus dem Englischen von Helmut Dahmer, Stuttgart 2006, 334.

¹⁸ Simon Blackburn, Gut sein. Eine kurze Einführung in die Ethik. Aus dem Englischen von Andreas Hetzel, Darmstadt 2004, 7.

unwahrscheinlich, dass Ethiken eine Frage offen lassen, die im öffentlichen Bewusstsein als eine brennende Frage virulent ist. Ein solches Übergehen des Interesses der Rezipienten wäre begründungspflichtig. Offenbar wird aber das Übergehen dieser Frage in vielen Fällen nicht als begründungspflichtig empfunden. Und daher weist die Tatsache, dass viele Ethiken diese Frage übergehen, doch eher darauf hin, dass diese Frage so von den meisten Menschen gar nicht gestellt wird. Die Frage ist dann, *warum* diese Frage so nicht gestellt wird, obwohl die Frage nach dem Grund für die Beschränkung der eigenen Interessen zugunsten moralischer Gesichtspunkte doch durchaus – wie Redner sagt – „die allersinnvollste Frage“¹⁹ ist.

Ein entscheidender Grund dafür, dass die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ häufig nicht gestellt wird, dürfte darin liegen, dass diese Frage – wie Kurt Bayertz formuliert – „meist als eine irritierende, ja provozierende Frage wahrgenommen“²⁰ wird. In der Tat: Zwar begegnen wir Menschen, die Dinge tun, die wir für moralisch fragwürdig erachten. Aber wenn wir diese Menschen fragen, warum sie so oder so gehandelt haben, bekommen wir in der Regel erklärt, warum dies oder jenes in diesem oder jenem Fall geboten (eventuell sogar: moralisch geboten) war. In den meisten – ja fast allen – Fällen bekommen wir nicht zur Antwort, dass der Betreffende uns erklärt, sich grundsätzlich von der Moral verabschiedet zu haben und daher auf die von uns angemahnten Gesichtspunkte überhaupt nicht mehr ansprechbar zu sein. Wenn wir Peter fragen, warum er seinen Bruder Klaus nach dessen Unfall nicht im Krankenhaus besucht hat und zur Antwort bekämen: „Weil die Interessen anderer Menschen für mich grundsätzlich belanglos sind!“, würden wir uns entwaffnet fühlen. Offenbar ist Peter dann nämlich nicht ansprechbar auf das, worauf ansprechbar zu sein wir immer schon voraussetzen. Hat man überhaupt das Bedürfnis, mit Peter zu argumentieren?

¹⁹ Redner, *Wie kann man moralisch leben?*, 334.

²⁰ Kurt Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2004, 9.

Wahrscheinlich hat man doch eher das Verlangen, sich umzudrehen und ihn einfach stehenzulassen oder – wenn Peter ein Freund ist – ihn zu packen, zu schütteln und zu fragen: „Was ist mit dir los, dass du so denkst“? „Bist du noch normal, dass du das Selbstverständliche nicht verstehst?“ Vielleicht fragt man sich auch, wie man einem solchen Menschen helfen kann – aber argumentieren will man wohl kaum. Der englische Moralphilosoph Harold Arthur Prichard weist darauf hin, dass man bereits auf dem Boden der Moral stehen muss, um moralische Gründe zu akzeptieren²¹. Und gerade hierin liegt das Irritierende der Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“: Jemand, der diese Frage stellt, outet sich als jemand, der nicht an dem moralischen Unternehmen teilnimmt, sondern Gründe für seine Teilnahme verlangt. So formuliert Francis Herbert Bradley: „Warum soll ich moralisch sein? Die Frage ist ganz natürlich, und doch erscheint sie merkwürdig. Sie ist anscheinend eine Frage, die wir stellen sollten, und doch haben wir dabei das Gefühl, uns vom moralischen Standpunkt gänzlich zu entfernen“²². Für Robert Spaemann steht fest: „Die Frage ‚Why to be moral?‘ ist deshalb nicht zu beantworten, weil sie selbst schon unmoralisch ist“²³. Aus diesem Grund bezeichnete bereits Cicero diejenigen, die sich fragen, ob sie moralisch handeln sollen, als „verbrecherisch und gottlos“, denn – so Cicero – „schon in ihrem Zweifel liegt die Untat“²⁴. In ähnlicher Weise verrät Anthony Ashley-Cooper, der

²¹ Vgl. Harold A. Prichard, *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?* Übersetzt von Günther Grewendorf, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a. M. 1974, 61–82, 65f.

²² Francis Herbert Bradley, *Warum soll ich moralisch sein?*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 69–95, 69.

²³ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1998, 10. Hierzu Michael Roth, *Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die theologische Ethik*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 29 (2005), 166–204, 174ff.

²⁴ Marcus Tullius Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Harald Merklin, Stuttgart 1976, III, 37.

Dritte Earl of Shaftesbury, dass er nicht viel hält von Leuten, die die Frage stellen, „warum [...] ein Mensch im Dunkeln rechtbeschaffen sein“ sollte: „Wie ein Mensch beschaffen sein muss, um diese Frage zu stellen, möchte ich nicht sagen. Was aber jene anbelangt, die aus keinem anderen Grund rechtbeschaffen sind als aus Furcht vor dem Galgen oder Kerker, so möchte ich, wie ich gestehen muss, eben nicht ihre Gesellschaft oder Bekanntschaft suchen“²⁵.

Ganz offenbar wird die Frage „Warum moralisch sein?“ als Frage von jemandem wahrgenommen, der bereits jenseits der Moral steht. Ein solcher Mensch scheint aber ein gefährliches Potential zu haben. Warum? Offenbar doch wohl deshalb „gefährlich“, weil derjenige, der die Frage stellt, nicht durch ein einfaches Argument in die Sphäre der Moralität geholt werden kann – ansonsten wäre die Frage nicht gefährlich. Die Frage, warum wir überhaupt Interesse für unsere Mitmenschen aufbringen sollen, zeigt offenkundig bereits einen Mangel an etwas, das sich nicht rational einholen lässt, sondern Voraussetzung unserer rationalen Überlegungen sein muss, sodass das Verlangen nach einer rationalen Begründung immer schon zu spät kommt und gerade deshalb bedrohlich ist.

Nun macht allerdings umgekehrt auch ein Frageverbot misstrauisch: „Wenn es nämlich“ – so Kurt Baier – „nicht legitim ist zu fragen, warum soll ich moralisch sein, dann gibt es womöglich auch keinen Grund, moralisch zu sein. Womöglich gibt es dann weder etwas, das dem Moralischsein wesentlich ist, noch etwas, das allein durch das Moralischsein hervorgebracht wird, so daß jeder einen hinreichenden Grund hätte, danach zu streben. Dann allerdings ist die Moral bloß eine Vorliebe ‚moralischer‘ Menschen, das heißt, solcher Menschen, die um des Moralischseins willen gerne moralisch sein *möchten*. [...] Die Gebote der Moral

²⁵ Anthony Ashley-Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1711), in: Wolfram Bender/Wolfgang Lottes/Friedrich A. Uehlein/Erwin Wolff (Hg.), *Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writing*. Standard Edition, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstadt 1992, 14–129, 97f.

zu befolgen, ist ungefähr so, als befolge man die Regeln des Schachspiels oder der Etikette: Man tut es, weil man gerne Schach spielen oder vornehm sein möchte, und weil man weder das eine tun noch das andere sein kann, ohne die relevanten Regeln zu befolgen. Eine derartige Konzeption kann jedoch nicht deutlich machen, warum wir uns schämen oder schuldig fühlen *sollen*, wenn wir uns nicht für das moralische Unternehmen begeistern können, oder wieso wir von anderen, die sich ebenfalls nicht dafür begeistern können, vernünftigerweise erwarten können, daß sie moralisch sind²⁶. In der Tat: Wenn es so ist, dass man die Frage nicht stellen darf, weil sich die Moral rational nicht einholen lässt, dann ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass das Frageverbot nur davor schützen soll, der Unwahrheit der Moral auf die Schliche zu kommen.

Die letzte Überlegung lässt es geboten sein, einen Schritt zurückzugehen und zu versuchen, einen sozusagen legitimen Ort der Frage aufzusuchen. Die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ muss ja nicht unbedingt als Frage eines hartgesottenen Amoralisten verstanden werden, der der Moral prinzipiell ihre Verbindlichkeit abspricht und sie für eine bloße Konvention hält, der man sich entziehen sollte, wenn sie den eigenen Interessen widerspricht. Vielmehr kann sie auf ganz unterschiedliche Weise mit ganz unterschiedlicher Absicht gestellt werden. In der Tat *kann* sie als Frage eines Amoralisten verstanden werden: Ein Beispiel für Amoralisten bietet Platon. So tritt in seinem frühen Dialog Gorgias ein Mann namens Kallikles auf und verkündet, dass die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer keineswegs das Richtige ist, sondern nur etwas, das die Konvention, der die Perspektive der Schwachen zugrunde liegt, von uns verlangt²⁷. In der Politeia tritt

²⁶ Kurt Baier, Moralische Gründe und Gründe, moralisch zu sein, in: Kurt Bayertz (Hg.), Warum moralisch sein?, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 97–129, 97f.

²⁷ Vgl. Platon, Gorgias. Übersetzt von Otto Apelt, in: ders., Sämtliche Dialoge, Bd. I. Hg. v. Otto Apelt, Hamburg 1988, 482e2–484a2.

Thrasymachos als Sprachrohr dieser Position auf und entlarvt die Gerechtigkeit als Vorteil eines anderen, sodass es sich nach Thrasymachos nicht empfiehlt, gerecht zu sein²⁸. Mit beiden haben wir den Typ des hartgesottenen Amoralisten vor uns, der mit der Frage zum Ausdruck bringt, dass er an dem moralischen Unternehmen nicht teilzunehmen gedenkt. Anders verhält es sich bei Glaukon, der eher verwirrt ist und Argumente hören will. In Glaukon begegnet uns ein Typ, der am moralischen Unternehmen teilnimmt, aber sozusagen einmal innehält und sich die Frage stellt: Warum eigentlich? Warum nehme ich eigentlich an dem moralischen Unternehmen teil? An letzteren denkt auch Harold Arthur Prichard: „Jedem, der, präpariert durch seine Erziehung, schließlich und endlich die Last der vielfältigen Verpflichtungen des Lebens spürt, wird es irgendwann einmal lästig, ihnen nachzukommen, und er erkennt, daß es auf Kosten von Interessen geht. Wenn ihn so etwas beschäftigt, wird er sich zwangsläufig die Frage stellen: ‚Gibt es wirklich einen Grund, warum ich so handeln soll, wie ich nach meiner bisherigen Überzeugung handeln sollte? Kann es nicht sein, daß ich die ganze Zeit über mit dieser meiner Überzeugung einer Täuschung erlegen bin? Könnte ich nicht mit gutem Recht einfach darauf schauen, daß es mir gut geht?‘ Doch da er wie Glaukon das Gefühl hat, daß er irgendwie schließlich doch in dieser Weise handeln sollte, verlangt er einen *Beweis* dafür, daß das Gefühl richtig ist. M.a.W., er fragt, ‚Warum soll ich diese Dinge tun?‘“²⁹. Gregory S. Kavka hält überhaupt nur im letzteren Falle die Frage, wie Moral und Eigeninteresse zu versöhnen sind, für beantwortbar. Eine Auseinandersetzung über den Grund der *Moral* sei nur mit einem „verwirrten gemeinen Mann, wie etwa Glaukon“³⁰, nicht aber mit einem „hartnäckigen Zyniker oder Immoralisten wie Thrasymachos“ möglich. Letzteres ist für

²⁸ Vgl. Platon, *Der Staat*. Übersetzt von Otto Apelt, in: ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. V. Hg. v. Otto Apelt, Hamburg 1988, 343c; 367c.

²⁹ Prichard, *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, 61f.

³⁰ Gregory S. Kavka, *Das Versöhnungsprojekt*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 155–188, 156 (Seitenangaben im Text).