

Christian Piller Die Stimme des Gewissens

Kaum jemand, zumindest von den Leuten, die ich besser kenne, glaubt noch daran, dass Menschen in ihrem Gewissen ein Vermögen besitzen, das ihnen klar und deutlich zeigt, was gut und richtig ist. Das Gewissen eines Menschen, so ist man sich einig, ist ein Produkt sozialer Umstände, deren Variabilität in unterschiedlichen individuellen Grenzziehungen zwischen dem Erlaubten und dem, was man einfach nicht tun kann, zum Ausdruck kommt. Und nichts kann uns durch unser Gewissen klar und deutlich gemacht werden, wenn wir zugestehen müssen, dass verschiedenen Leuten Verschiedenes als klar und deutlich erscheinen müsste. Vor langer Zeit hat man die Autorität des Gewissens aus der Autorität Gottes abgeleitet. Ist aber Gott einmal als Urheber des Gewissens von unseren Eltern abgelöst, so verschwindet auch die Autorität des Gewissens, die ja nicht größer sein kann als die seines Bestimmungsgrundes. Ich will hier, in gewissem Sinne, die Autorität des Gewissens verteidigen. Ich will aber nicht bestreiten, dass jedes Gewissen ein Produkt der jeweilig maßgebenden Umstände ist. Natürlich ist mein Gewissen wesentlich durch meine Erziehung beeinflusst. Aber als mündigem Menschen obliegt es mir, mich mit Einflüssen auseinander zu setzen, den guten Rat anzunehmen und mich ideologischer Indoktrination zu widersetzen. Wie wäre es um die Autorität des Gewissens bestellt, wenn wir das Gewissen nicht in etwas anderem, sondern in uns selbst begründet sehen würden? Könnte etwas für mich größere Autorität haben als ich selbst? Die, die es besser wissen, sind ja nur dann eine Autorität für mich, wenn ich ihr Besseres als solches anerkenne. Würde nicht die Notwendigkeit dieser Anerkennung wiederum mich als alleinige Autorität einsetzen, zumindest was mein eigenes Handeln betrifft?

Ich werde versuchen, diese Gedanken in abgewandelter Form zu verteidigen. Um zu erkennen, was daran plausibel ist, müssen wir uns aber, wie ich im folgenden Abschnitt zeigen werde, vom traditionellen Gegenstandsbereich des Gewissens, dem unumstoßbar Guten und Richtigen, entfernen.

1. Ewings Problem

In seinem 1953 erschienenen Buch *Ethics* schreibt A. C. Ewing, ein Vertreter des von G. E. Moore ausgehenden britischen Intuitionismus, Folgendes: „Es ist ein allgemein akzeptiertes Prinzip der Ethik, dass es immer unsere Pflicht ist, das zu tun, was wir nach sorgfältiger Überlegung als das zu Tuende anerkennen. Aber was, wenn wir uns irren? Nach obigem Prinzip wäre es dann unsere Pflicht, etwas zu tun, das wir nicht tun sollen. Ist das nicht ein Widerspruch?“¹

Zwei Prinzipien scheinen einander zu widersprechen. Das erste können wir *Prinzip des Gewissens* nennen: Es ist moralisch geboten, das zu tun, von dem man nach sorgfältiger Überlegung glaubt, dass es moralisch geboten ist. Das zweite Prinzip ist ein Prinzip intellektueller Bescheidenheit: Wir alle sind fehlbar; der moralische Bereich ist davon nicht ausgenommen. Selbst jemand, der reichlich nachgedacht hat, und dessen Überlegungen in jeder Hinsicht vernünftig gewesen sind, mag sich dennoch irren. Wenn das Prinzip des Gewissens uneingeschränkte Gültigkeit hätte, müsste man auch das tun, von dem man irrtümlicherweise glaubt, dass man es tun sollte. Ist aber der Glaube, etwas Bestimmtes tun zu sollen, falsch, so ist es eben nicht der Fall, dass man dies tun sollte. Das Prinzip des Gewissens schließt die Möglichkeit eines irregeleiteten Gewissens aus und ist daher mit der Annahme unserer Fehlbarkeit unvereinbar.

Man mag diesen Widerspruch mit einem Achselzucken hinnehmen: Es glaubt ja ohnehin niemand, dass das Prinzip des Gewissens uneingeschränkt gilt. In Israel sterben unschuldige Menschen und in den besetzten palästinensischen Gebieten ebenso. Nehmen wir an, dass auf beiden Seiten Menschen nach ihrem Gewissen handeln. Man kann sich noch vorstellen, dass jede Seite die eigenen Handlungen moralisch zu rechtfertigen versucht, doch beiden Seiten Recht zu geben, wäre ein Ausdruck tiefsten Zynismus und wohl kaum unter Hinweis auf ein allgemein akzeptiertes Moralprinzip zu rechtfertigen. Jeder, der zugibt, dass es fehlgeleitete Fanatiker gibt, gibt damit auch zu, dass seinem Gewissen gefolgt zu sein nicht immer eine ausreichende moralische Rechtfertigung ist.

Ich will nicht bestreiten, dass es ethische Theorien gibt, die das Prinzip des Gewissens uneingeschränkt anerkennen. Obiges Achselzucken ist ja selbst Ausdruck einer moralischen Einstellung. Aber diese Einstellung ist ein fester Bestandteil unserer alltäglichen Moralvorstellungen. Gemäß dieser Einstellung hat uns Ewing kein tief gehendes philosophisches Problem hinterlas-

sen, denn zumindest manchmal ist die Berufung auf das Gewissen unzureichend. Ein Grund dafür ist der, dass allgemein akzeptierte Moralprinzipien den moralischen Wert einer Handlung nicht unabhängig von den aus dieser Handlung resultierenden Konsequenzen bestimmen.

Fassen wir den bisherigen Gedankengang zusammen: Ewing behauptet, dass das Prinzip des Gewissens und das der Fehlbarkeit einander widersprechen. Wer darauf mit „Ja und?“ reagiert, drückt seine Ablehnung des Prinzips des Gewissens aus, die wohl auf der Anschauung beruht, dass die moralische Bewertung einer Handlung nicht nur von den psychologischen Einstellungen des Handelnden abhängt, sondern auch von den Konsequenzen der Handlung. Moralische Bewertungen einer Handlung beziehen sich nicht nur auf das, was sich im Kopf des Handelnden abspielt. Diese Anschauung ist plausibel und weit verbreitet. Für viele entschärft sie Ewings Problem.

Auf einer anderen Ebene taucht Ewings Problem aber wieder auf. Denken wir nicht an die moralische Bewertung einer Handlung, sondern an die Frage, ob eine Person vernünftig gehandelt hat. Wenn jemand alle Vorsichtsmaßnahmen getroffen hat, um ein Unglück zu vermeiden, dann brauchen wir nicht zu wissen, ob das Unglück auch wirklich vermieden worden ist, um die Handlung gemäß ihrer Vernünftigkeit zu bewerten. Erfolg und Misserfolg einer Handlung sind eine Sache, die Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit derselben eine andere. Weder garantiert die Vernünftigkeit einer Handlung ihren Erfolg, noch garantiert der Erfolg einer Handlung ihre Vernünftigkeit. Während im Bereich moralischer Bewertung das, was passiert, eine Rolle spielt, sind Vernünftigkeitsevaluierungen vom Handlungserfolg unabhängig. Zumindest ist auch das eine plausible und weit verbreitete Annahme.

Sehen wir uns also ein dem Prinzip des Gewissens analoges Prinzip an. Ich nenne es das *Prinzip der Reflexion*:

Es ist vernünftig, das zu tun, von dem man nach sorgfältiger Überlegung glaubt, dass es vernünftig ist, es zu tun.

Warum ist das ein plausibles Prinzip? Nehmen wir an, jemand hat sich gut überlegt, ob er aufstehen soll oder nicht. In seinen Überlegungen hat er aus dem, was er weiß, die richtigen Schlüsse gezogen, er hat an all das gedacht, was durch sein Aufstehen verursacht werden könnte und seine Bewertungen dieser Konsequenzen gemäß seinen Überzeugungen entsprechend gewichtet. Dann hat er seine Überlegungen folgendermaßen abgeschlossen: „Nein, es wäre unvernünftig, jetzt aufzustehen.“ Könnte es für diese Person wirklich

vernünftig sein, gegen ihre eigene Überzeugung zu handeln und dennoch aufzustehen? Würde sie es tun, so wäre ihr Verhalten für all jene, die von ihrem Entschluss, nicht aufzustehen, wissen, überraschend. Man könnte es durch ihren Ärger oder andere Emotionen zu erklären versuchen. Gegen seine eigene Überzeugung bezüglich dessen, was man tun sollte, zu handeln, scheint ein paradigmatischer Fall von Unvernunft zu sein. Tim Scanlon versucht, den kleinsten gemeinsamen Nenner bezüglich Rationalitätsbewertungen zu finden, wenn er schreibt: „Irrationalität liegt offensichtlich dann vor, wenn die Einstellungen einer Person ihrem eigenen Urteil zuwiderlaufen: wenn zum Beispiel eine Person daran festhält, etwas zu glauben [...], obwohl sie anerkennt, dass es gute Gründe gibt, jenen Glauben aufzugeben, oder wenn eine Person eine Absicht, in bestimmter Weise zu handeln, nicht fasst oder nicht ausführt, obwohl sie urteilt, dass es mehr als genug gute Gründe gibt, so zu handeln.“²

Das Prinzip der Reflexion besagt, dass nur der vernünftig handelt, der seine eigenen Entschlüsse in die Tat umsetzt. Solch ein Entschluss beruht auf der Überzeugung, dass dies oder jenes vernünftigerweise zu tun sei. Was aber, wenn diese Überzeugung falsch ist? Selbst sorgfältiges Überlegen kann ja zu Irrtümern führen, und unser Nachdenken über das, was man vernünftigerweise tun sollte, ist davon nicht ausgenommen. Einerseits soll man das tun, von dem man vernünftigerweise glaubt, dass man es tun soll; andererseits sollen wir das nicht tun, von dem wir, wenn auch vernünftig, so doch fälschlicherweise glauben, dass wir es tun sollen. Ist das nicht ein Widerspruch?

2. Ewings Lösung

Die Frage, ob wir es hier mit einem Widerspruch zu tun haben, beantwortet Ewing wie folgt: „Es wäre ein Widerspruch, wenn wir nicht zwei unterschiedliche Begriffe des Sollens verwendet hätten.“³

In dem Prinzip „Man soll das tun, von dem man vernünftigerweise glaubt, dass man es tun soll“ wird ein Sollen, Ewing nennt es subjektives Sollen, durch die Überzeugung des Handelnden bezüglich dessen, was man tun sollte, festgelegt. Wer glaubt, er sollte aufstehen, soll, im subjektiven Sinn von Sollen, aufstehen. Der Gegenstand dieser Überzeugung ist aber ein objektives Sollen, nämlich das, was man wirklich tun soll. Die Fehlbarkeitsannahme bezieht sich auf das, was man objektiv tun soll, und führt so zu keinem Wi-

derspruch mehr. Nehmen wir an, jemand glaubt irrtümlicherweise, dass er jetzt aufstehen soll. Dann soll er, im objektiven Sinn von Sollen, nicht aufstehen und soll, im subjektiven Sinn von Sollen, aufstehen. Die Einführung unterschiedlicher Sollensbegriffe vermeidet den Widerspruch. Ist dies eine gute Lösung des Problems?

Ewing spaltet den Begriff des Sollens und damit den normativen Bereich in zwei Teile. Eine solche Spaltung unterscheidet sich wesentlich von der unverfänglichen Auffassung, dass es verschiedene normative Aspekte gibt. Es mag schon zutreffen, dass man als Freund so und als Inhaber einer bestimmten Funktion anders handeln sollte. Die normative Kraft der Freundschaft zieht einen in diese, die normative Kraft der Funktion, die man innehat, in eine andere Richtung. Man mag in dieser Situation nicht wissen, was man tun soll. Aber allein der Umstand, dass man nur so oder so handeln kann, das heißt, allein der Umstand, dass man sich einfach entscheiden muss, zeigt, dass in der Anerkennung unterschiedlicher normativer Aspekte einer Situation kein Ruhepunkt zu finden ist. Vielmehr artikuliert eine solche Anerkennung das Problem, dem man sich zu stellen hat.

Spaltet man hingegen den normativen Bereich, so ist die Aussage, dass jemand einerseits dies, andererseits aber etwas anderes tun sollte, keine Formulierung eines Problems, sondern der Endpunkt praktischer Reflexion. Ist das Sollen selbst gespalten, so gibt es keinen gemeinsamen Bezugsrahmen mehr, der praktische Konflikte lösbar macht. In jeder Entscheidungssituation ist es möglich, dass die Frage, was jemand tun sollte, einfach keine eindeutige Antwort zulässt; die Frage selbst ist zweideutig geworden. Damit verletzt Ewings Lösung eine der Voraussetzungen praktischen Überlegens, in dem man sich ja immer der Vorziehbarkeit einer (oder mehrerer) Alternativen zu vergewissern sucht. In anderen Worten: Wenn wir praktisches Überlegen als den Versuch ansehen, die vorziehbare Alternative zu finden, dann widersetzt sich ein solches Verständnis praktischen Überlegens Ewings Lösung, die alle normativen Grundbegriffe, und so auch den der Vorziehbarkeit als zweideutig auffassen muss.

Obwohl dieser Punkt Ewings Lösung nicht widerlegt – es könnte ja wirklich sein, dass die Idee eines widerspruchsfreien, eindeutigen Sollens eine Illusion ist – so motiviert er doch die Suche nach einer anderen Lösung.

3. Der Gegenstandsbereich des Sollenoperators

Ein bekanntes Argument für die Auffassung, dass alles, was ist, nicht anders hätte sein können, benutzt die folgende Prämisse: Wenn es wahr ist, dass p der Fall ist, dann kann es nicht sein, dass nicht-p der Fall ist. (Unter Zufügung der weiteren Prämisse, dass p wahr ist, folgt, dass nicht-p nicht der Fall hätte sein können.) Dieses Argument klingt plausibel, weil wir oft nicht klar zwischen zwei verschiedenen Verwendungen des Modaloperators unterscheiden. Bezieht sich der modale Begriff nur auf das Konsequens des Konditionalsatzes, so ist die Ausgangsprämisse falsch. Man hat sie, wenn überhaupt, irrtümlicherweise akzeptiert, weil die Anwendung des Modaloperators auf den ganzen Konditionalsatz eine Wahrheit ausdrückt. Wenn aber der Modaloperator jenen weiten Gegenstandsbereich hat, das heißt, wenn er auf den ganzen Konditionalsatz zutrifft, dann lässt sich die Konklusion, dass nicht-p nicht der Fall sein kann, nicht mehr in gültiger Weise ableiten.

Denken wir an das Prinzip der Reflexion: Man soll das tun, von dem man vernünftigerweise glaubt, dass man es tun solle. Auch hier können wir zwei Interpretationen unterscheiden.

- (a) Wenn man glaubt, dass man A tun soll, dann soll man A tun.
- (b) Man soll so sein, dass man A tut, wenn man glaubt, man solle A tun.

In der ersten Interpretation bezieht sich das Sollen nur auf das Konsequens des Konditionalsatzes, während sich der Sollenoperator in der zweiten Interpretation auf den ganzen Satz bezieht. Der wesentliche Unterschied besteht in dem, was man aus (a), aber nicht aus (b) schließen kann. Während (a) und die Aussage, dass man glaubt, man solle A tun, per *modus ponens* den Schluss auf die Aussage „Man soll A tun“ erlaubt, ist jener Schluss in der Interpretation (b) unter Voraussetzung der relevanten Analogien zwischen modaler und deontischer Logik ungültig. Es ist aber gerade dieser Schluss, der vom Prinzip der Reflexion zur fragwürdigen These normativer Unfehlbarkeit führt.

Es scheint, als hätten wir Ewings Problem in einfacher Weise gelöst: Das Prinzip der Reflexion ist mit unserer normativen Fehlbarkeit vereinbar, solange wir es im Sinne von (b) interpretieren.⁴

Man kann den Unterschied zwischen (a) und (b) als einen Unterschied in der normativen Kraft des Prinzips der Reflexion verstehen. Die erste Interpretation erlaubt unter Hinzufügung einer faktischen Prämisse den Schluss auf ein Sollen, die zweite nicht. Sehen wir uns das genauer an einem Beispiel an, das H. A. Prichard in die Diskussion eingeführt hat.⁵ Man nähert sich

der Kreuzung mit der Hauptstraße. Sollte man nicht stehen bleiben, um zu sehen, ob ein Auto kommt, oder zumindest seine Fahrt verlangsamen? Das ausschlaggebende praktische Prinzip kann wiederum in zwei Weisen verstanden werden.

(a) Wer in dieser Situation glaubt, dass ein Auto kommen kann, der soll stehen bleiben.

(b) Man soll so sein, dass man stehen bleibt, wenn man glaubt, dass ein Auto kommen kann.

Während die erste Interpretation dem, der glaubt, dass ein Auto kommen kann, die Pflicht auferlegt, stehen zu bleiben, ist eine solche Schlussfolgerung unter Voraussetzung von (b) nicht gestattet. Das Prinzip hat an normativer Kraft verloren. (b) besagt, dass man so sein soll, dass man entweder stehen bleibt oder seinen Glauben, dass ein Auto kommen kann, aufgibt.

Nun wissen wir aber alle, dass man in einer solchen Situation stehen bleiben soll. Zwingt uns dieser Umstand, das Prinzip in der Form (a) anzuerkennen? Nein. Es gibt noch einen anderen Weg, dieses Wissen zu erklären. Wer in Prichards Situation nicht glaubt, dass ein Auto kommen kann, der ist unvernünftig. Eine solche Person würde nicht glauben, wie sie glauben soll. Hier haben wir es also mit einer anderen Ableitung eines Sollens zu tun.

(1) Man soll so sein, dass man stehen bleibt, wenn man glaubt, dass ein Auto kommen kann.

(2) Man soll glauben, dass ein Auto kommen kann.

(3) Daher soll man stehen bleiben.

Obwohl der Sollensoperator einen weiten Gegenstandsbereich hat, lässt (1) im Verein mit der Sollens-Prämisse (2) die Ableitung der normativen Konklusion, stehen bleiben zu sollen, zu, wiederum unter Voraussetzung relevanter Analogien zwischen Modallogik und deontischer Logik.

Was bedeutet dies für Ewings Problem? Das Problem entsteht, weil ein plausibles Prinzip die Ableitung eines Sollens von der Prämisse einer auf genau dieses Sollen bezogenen Überzeugung erlaubt. Wir gelangen also von der Überzeugung, dass man etwas tun solle, zur Tatsache, dass man es tun solle. Die Diskussion des Beispiels von Prichard hat uns gezeigt, dass wir auch dann ein Sollen ableiten können, wenn sich das Prinzip der Reflexion auf den ganzen Konditionalsatz bezieht, also einen weiten Gegenstandsbereich hat. Diese Ableitung war möglich, weil wir eine normative Prämisse eingeführt haben. Diese Normativität finden wir aber auch schon im Prinzip der Refle-

xion, wie es oben bestimmt worden ist: Wenn man *vernünftigerweise* glaubt, man solle etwas tun, dann soll man es auch tun. Indem der Handelnde glaubt, dass er etwas tun soll, ist er, weil sein Glaube aus Vernunftgründen geboten ist, so wie er sein soll. Der Versuch, Ewings Problem zu lösen, indem man das Prinzip der Reflexion abschwächt und den Sollensoperator als auf den ganzen Konditionalsatz bezogen versteht, scheitert, weil sich die Konklusion, dass man etwas tun solle, auch von dem abgeschwächten Prinzip der Reflexion unter Zuhilfenahme einer gegebenen normativen Prämisse ableiten lässt.

Ich habe mich hier in freier Weise der Analogien zwischen Modallogik und deontischer Logik bedient, und das mag Anlass sein, gegen obige Argumentation Einspruch zu erheben. Während der Satz „p ist notwendigerweise der Fall“ den Satz „p ist der Fall“ impliziert, kann man ja vom Gebotensein von p nicht auf p schließen. Dieser Umstand bildet den Hintergrund zu Gegenbeispielen zu der von mir verwendeten Ableitung. Hier ist ein Beispiel von Roderick Chisholm:⁶ Nehmen wir an, ich soll meine Nachbarn besuchen. Darüber hinaus soll ich so sein, dass, wenn ich meine Nachbarn besuche, ich meinen Besuch telefonisch ankündige. In Analogie zu modallogischen Prinzipien schließen wir, dass ich meinen Besuch telefonisch ankündigen solle. Was aber, wenn ich meine Pflicht, einen Besuch abzustatten, zwar anerkenne, aber nicht vorhabe, ihr zu folgen? Dann wäre es wohl unplausibel, darauf zu bestehen, dass ich nichtsdestotrotz meinen Besuch ankündigen solle. Die faktische Pflichtverletzung ist mit den beiden normativen Prämissen vereinbar und, so dieser Einwand, unterminiert die Akzeptierbarkeit der Konklusion.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Chisholms und Prichards Beispiel ist der, dass wir in Prichards Beispiel annehmen, dass der Handelnde glaubt, dass ein Auto kommen kann, und damit ist, wie er sein soll, während Chisholms Beispiel eine Pflichtverletzung voraussetzt. Ich will aber nicht behaupten, dass die Hinzufügung einer solchen faktischen Prämisse wie derjenigen, dass der Handelnde jenen Glauben hat beziehungsweise seine Pflicht, die Nachbarn zu besuchen, erfüllt, aus einem ungültigen einen gültigen Schluss macht. Der Schluss ist auch ohne diese Prämisse gültig, aber wir müssen uns darüber klar sein, was hier behauptet wird. Die erste Prämisse sagt, dass alle deontisch perfekten Welten so sind, dass gilt: Wenn jemand glaubt, ein Auto kommt, dann bleibt er stehen. Die zweite Prämisse besagt, dass in einer deontisch perfekten Welt der Handelnde glaubt, dass ein Auto kommen kann. Daher, so schließen wir, ist die deontisch perfekte Welt so, dass der Handelnde stehen bleibt. Die Lektion, die man aus Chisholms Beispiel ziehen kann, ist die, dass deontische Logik etwas über die Struktur deontisch perfekter

Welten sagt und daher auf jene Welten, in denen Pflichten verletzt werden, nicht angewendet werden kann. Mit dieser Einschränkung versehen, die Chisholms Beispiel aus dem Anwendungsbereich der deontischen Logik ausnimmt, Prichards Beispiel aber zulässt, ist ein wichtiges Hindernis zur Anerkennung von Ewings Problem ausgeräumt. Die Idee, Ewings Problem mit dem gleichen Argument, mit dem man sich dem Banne des logischen Fatalismus entzieht, aufzulösen, greift zu kurz, da sich das Problem auch dann stellt, wenn der Sollensoperator einen weiten Gegenstandsbereich hat.

Fassen wir zusammen. Ewing hat uns auf ein Problem hingewiesen, das zunächst leicht zu bewältigen schien: Moralische Richtigkeit, so diese Antwort auf Ewing, ist nicht allein durch die Perspektive des Handelnden bestimmt. Auf der Ebene praktischer Rationalität hat sich Ewings Problem aber als robust erwiesen. Einerseits scheint die Unterscheidung zwischen der Rationalität einer Handlung und deren Erfolg den Rationalitätsbegriff eng an die Perspektive des Handelnden zu binden, andererseits sind Behauptungen über die Vernünftigkeit von Handlungen fehlbar, und der Handelnde selbst ist von dieser Fehlbarkeit nicht ausgenommen. Das Prinzip der Reflexion als ein plausibles Prinzip der praktischen Vernunft steht mit der Annahme unserer Fehlbarkeit in normativen Belangen in Konflikt. Wie sollen wir auf diesen Konflikt reagieren?

4. G. E. Moores Objektivismus

Ein Konflikt zwischen zwei Prinzipien verschwindet, wenn man eines davon aufgibt. Beide hier bestehenden Möglichkeiten finden ihre historischen Vertreter. Während G. E. Moore das Prinzip der Reflexion verwirft, äußert Bishop Butler Zweifel an der Fehlbarkeitsannahme. Werfen wir zunächst einen Blick auf Moore.

In seinem Buch *Ethics* von 1912 diskutiert Moore den folgenden Einwand gegen seinen dort vertretenen Utilitarismus: Was man tun soll, wird nicht, wie Moore behauptet hat, durch die Tatsache bestimmt, welche uns offen stehende Handlung die besten Konsequenzen hat, sondern man soll das tun, von dem man vernünftigerweise erwarten kann, dass es die besten Konsequenzen hat. Eine Variante von Prichards Beispiel kann diesen Einwand verdeutlichen. Wer es für sehr wahrscheinlich hält, dass auf der Hauptstraße zum Zeitpunkt des Einbiegens ein Auto fährt, der soll an der Kreuzung stehen bleiben. Selbst wenn kein Auto kommt, ist das Stehenbleiben das allein

Richtige. Man würde einfach zu viel riskieren, wenn man auf gut Glück in die Hauptstraße einbiegt, ohne stehen geblieben zu sein.

Doch Moore lässt sich nicht so einfach umstimmen. Wer stehen bleibt und dann zu seiner Überraschung feststellt, dass gar kein Auto gekommen wäre, erkennt, dass er falsch gehandelt hat. Es wäre ja nichts passiert und man hätte die Annehmlichkeit gehabt, ein klein wenig früher am Ziel gewesen zu sein. In diesem Fall hätte nicht stehen zu bleiben bessere Konsequenzen gehabt, daher war es das, was man tun hätte sollen. Moore unterscheidet an dieser Stelle zwischen der Richtigkeit einer Handlung und der Lobenswürdigkeit des Handelnden. Manchmal muss der richtig Handelnde (der rücksichtslose aber glückliche Autofahrer) getadelt werden, und es gibt auch Fälle, in denen jemand, der falsch gehandelt hat (der vorsichtige Autofahrer), gerade deswegen Lob verdient.

Uns geht es aber allein um das, was man tun soll, und Moore sagt, man soll immer das tun, was die besten Konsequenzen hat. Würde man Moore fragen, was er denn selbst dem Autofahrer raten würde, so wäre seine Antwort bestimmt: „Er soll stehen bleiben.“ Aber weder Moores eigene Meinung noch die des Autofahrers zählt: „Natürlich kann man vollkommen gerechtfertigt sein, viele Dinge zu sagen, von denen man nicht weiß, ob sie wahr sind, solange es sehr wahrscheinlich ist, dass sie wahr sind. So ist es auch in diesem Fall: Ich sehe nichts, was gegen die These spricht, dass es vernünftig ist zu sagen, dass er eine bestimmte Handlung setzen solle, aber dass es durchaus möglich ist, dass es nicht wahr ist, dass er diese Handlung setzen solle.“⁷

Moores Theorie ist einfach und sein Gedankengang ist konsequent. Was immer der Handelnde glaubt, und wie gut seine Gründe für seinen Glauben auch immer sein mögen, was man tun soll, wird allein durch Fakten bestimmt, die unabhängig von jedweder Perspektive sind. Von der Annahme unserer Fehlbarkeit und eines dadurch bestimmten Realismus bezüglich moralischer und normativer Fakten gelangt Moore zu einem Standpunkt, der das Prinzip der Reflexion verwirft.

Wenn man, etwas vereinfacht gesagt, immer das tun soll, was am besten ist, dann gibt es keinen Unterschied mehr zwischen vernünftigem und erfolgreichem Handeln. Überträgt man Moores Gedankengang auf den epistemischen Bereich, so gibt es auch keinen Unterschied zwischen vernünftigem und wahren Glauben. Nur im erfolgreichen Handeln kann man seine Pflicht erfüllen, und nur im wahren Glauben glaubt man, wie man glauben soll. Der Bereich der Normativität ist von der Faktizität des Erfolgs vollkommen aufgesaugt worden. Moores Theorie löst Ewings Problem in radikaler Weise: Es

gibt keine vom Erfolg unabhängige Normativität. Rationalitätstheorien sind ein leeres Spiel. „Handle erfolgreich“ ist die einzige (und triviale) Maxime einer solchen Theorie.

Kann man denn Begriffe nicht auch anders festlegen? Nennen wir einfach jenes Handeln vernünftig (oder „gesollt“), das vernünftigen Erfolgserwartungen entspricht. Haben wir dann nicht wieder einen genuin normativen Bereich gewonnen, der nicht mit dem Bereich des Erfolgs zusammenfällt? Nein. Eine so verstandene Vernünftigkeit hat keinerlei normativen Status. Um Moore zu wiederholen: Wir können schon dies und das vernünftig nennen, aber wenn etwas in diesem Sinne vernünftig ist, hat das keinerlei Konsequenz für die Frage, was man tun sollte. Was man tun soll, ist allein durch Fakten und nicht durch Erwartungen festgelegt. Dieses Argument lässt sich natürlich auch für Erfolgswahrscheinlichkeiten wiederholen. Nichts, was nicht selbst Erfolg garantiert, kann ein Sollen begründen. Einen genuin normativen Bereich gibt es einfach nicht. Das macht Moores Theorie so einfach und konsequent. Moore löst Ewings Problem. Seine Lösung hat zur Folge, dass das Projekt einer philosophischen Theorie der Normativität aufgegeben werden muss.

Ich nenne Moores Position Objektivismus: Unsere normativen Überzeugungen sind fehlbar, weil es normative Tatsachen gibt, deren Erkennen nicht durch unser Vernünftigsein garantiert wird.⁸ Wer das Prinzip der Reflexion anerkennt, ist dann gemäß dieser Unterscheidung ein Subjektivist: Was man tun soll, ist durch die entsprechende vernünftige Überzeugung des Handelnden bestimmt.

5. Subjektivismus und Butler

In unserer alltäglichen Praxis sind wir alle Vernünftigkeitsevaluierungen verpflichtet, die weder Erfolg noch Wahrheit implizieren: Wir geben und suchen Rat, wir überlegen, was wir selbst oder andere tun oder lassen sollen. Diese Praxis scheint mit der Moore'schen Position unvereinbar zu sein, und ich will versuchen, von dieser Praxis ausgehend ein Argument für das Prinzip der Reflexion zu geben.

Gehen wir von folgendem Fall aus: Ich überlege, ob ich etwas Bestimmtes tun soll oder nicht, und ich komme nach reiflicher Überlegung und unter Heranziehung aller mir bekannten Fakten zu dem Ergebnis, dass ich es tun soll.⁹ Diese normative Überzeugung bildet den Schlusspunkt praktischen

Überlegens. Um diese Überzeugung selbst als Schlusspunkt meines Nachdenkens ansehen zu können, darf für mich die Frage nicht mehr offen sein, was ich jetzt tun soll. Das heißt, dass ich anerkennen muss, dass mich der Zustand, in dem ich mich befinde, wenn ich mein Überlegen beendet habe, auf ein bestimmtes Handeln festlegt. Würde ich diesen Zustand nicht als Verpflichtung ansehen, demgemäß zu handeln, könnte ich ihn nicht als Schlusspunkt meines Überlegens verstehen. Dieser Zustand ist zu glauben, dass ich dies tun soll. Dadurch, dass ich glaube, dass ich dies tun soll, habe ich mich verpflichtet, dies zu tun. (Natürlich schließe ich nicht aus, dass man eine Überlegung wieder aufnehmen kann, zum Beispiel weil man sich noch nicht sicher genug ist, dass man dies wirklich tun soll.) Die Anerkennung des Prinzips der Reflexion – wenn ich glaube, dass ich etwas tun soll, dann soll ich es tun – ist demnach eine Voraussetzung praktischen Überlegens.

Wer, wie Moore, das Prinzip der Reflexion verwirft, für den ist praktisches Überlegen unmöglich. Für ihn ist ja der Zustand, der praktisches Überlegen abschließen soll, nämlich der Glaube, dass man etwas tun soll, für die Frage, ob man etwas tun soll, irrelevant. Verpflichte ich mich aber dadurch, dass ich in diesem Zustand bin, nicht auf entsprechendes Handeln, dann heißt das ja, dass mein Überlegen noch nicht abgeschlossen ist. Wenn aber selbst meine Überzeugung, dass ich das tun soll, mein Überlegen nicht zum Abschluss bringen kann, dann gibt es nichts, was mein Überlegen abschließen könnte, und wenn es nichts gibt, das mein Überlegen abschließen könnte, dann gibt es kein praktisches Überlegen.

In den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts ist man mit ähnlichen Gedanken konfrontiert worden, wenn man sich Bishop Butlers Predigten angehört hat. Ich kann hier nur grob den wesentlichen Gedankengang skizzieren. Tiere handeln instinktiv und das findet sich auch beim Menschen wieder. Auf der untersten Ebene menschlicher Handlungsgründe findet man Dinge wie Instinkt, Leidenschaft und Interesse. Mein Hunger ist ein Grund zu essen, mein Zorn kann zum Beispiel ein Grund sein, jemanden anzuschreien. Instinkte und Leidenschaften erschöpfen natürlich die menschliche Natur nicht. Auf der nächsten Ebene führt Butler das Prinzip der Klugheit ein, dessen Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, dass unsere Leidenschaften und Interessen bestmöglich befriedigt und verwirklicht werden. Klugheit kann einen davon abhalten, seinem Zorn nachzugeben, weil dadurch andere Interessen nachträglich beeinflusst werden könnten. Klugheit ist aber nicht eine Leidenschaft wie andere, sondern ein Prinzip auf einer höheren Reflexionsstufe. Es ist, wie Butler sagt, von einer anderen Natur und Art. Der wichtige Gedanke,

den man in Butler findet, ist der, dass allein der Umstand, dass Klugheit auf einer höheren Reflexionsstufe angesiedelt ist, diesem Prinzip Autorität über die Leidenschaften verleiht. Klugheit ist seiner Natur nach das Prinzip, das die bestmögliche Verwirklichung der Leidenschaften anstrebt, und das begründet seine Autorität über die Leidenschaften. Es hat Autorität, weil die Leidenschaften sein Objekt sind.¹⁰

Das Prinzip der Klugheit kann auch Prinzip der Selbstliebe genannt werden und Butler stellt diesem Prinzip ein anderes entgegen, nämlich das Prinzip des Wohlwollens. Wohlwollen und Selbstliebe geraten manchmal in Konflikt und empfehlen dann die Verwirklichung unterschiedlicher Interessen. Um solche Konflikte zu lösen, führt Butler eine weitere Reflexionsstufe ein. Man kann sich auch von der Selbstliebe reflektiv distanzieren und sich fragen, ob man wirklich das, was einem selbst mehr nützt aber einem andern schadet, tun soll, oder etwas, das einem anderen nützt, ohne dass man selbst davon profitiert. Das Prinzip, das zu solchen Konflikten Stellung nimmt, und die damit verbundene Fähigkeit nennt Butler das Gewissen oder auch das Prinzip der Reflexion. Das Gewissen hat Autorität, nicht weil es uns eine von Gott geleitete Einsicht ins Reich der normativen Wahrheiten beschert, sondern weil es auf der letzten Reflexionsstufe angesiedelt ist, auf der Konflikte zwischen anderen normativen Prinzipien gelöst werden müssen. Butler begründet die Autorität des Gewissens und der Reflexion in struktureller oder formaler und nicht in inhaltlicher Weise. Gegen Ende der zweiten Predigt schreibt Butler wie folgt:

Dieses Prinzip des Überlegens, das, was aus unserem Herzen und von unserem Charakter kommt und unser Handeln im Allgemeinen entweder gutheißt oder ablehnt, kann selbst nicht bloß als ein beeinflussender Faktor neben anderen verstanden werden, denn jede Leidenschaft und auch die niedrigste Neigung hat Einfluss. Dieses Prinzip steht auf einer höheren Ebene und es liegt in seiner Natur, Vorherrschaft über alle anderen Impulse zu beanspruchen. Man kann sich diese Fähigkeit, die ich Gewissen nenne, gar nicht vorstellen, ohne an Urteil und Leitung zu denken. [...] Hätte dieses Prinzip in dem Ausmaß Kraft als es das Recht auf Einfluss hat, hätte es Macht in dem Ausmaß als es Autorität hat, es würde die Welt uneingeschränkt beherrschen.¹¹

Reflexion gehört nach Butler zur menschlichen Natur. Reflexion begründet Autorität. Die Überzeugung, etwas tun zu sollen, bildet den Schlusspunkt praktischen Überlegens. Die Autorität solcher Überzeugungen ist uneingeschränkt. In anderen Worten: Wenn ich vernünftigerweise glaube, dass ich

etwas tun soll, dann soll ich es tun. Wenn wir annehmen, dass menschliches Handeln in seiner paradigmatischen Form an unsere reflexiven Fähigkeiten gekoppelt ist, dann zeigt uns allein die hierarchische Struktur praktischen Überlegens, dass die Gültigkeit des Prinzips der Reflexion eine Bedingung autonomen Handelns ist.

6. Gedanken zum Subjektivismus

In diesem Abschnitt möchte ich ungerechtfertigte von gerechtfertigter Kritik am Prinzip der Reflexion trennen.

Das Prinzip der Reflexion ist wie andere Prinzipien theoretischer und praktischer Rationalität ein Prinzip der ersten Person. Es sagt mir, das zu tun, von dem ich glaube, dass ich es tun soll. Und dir und ihm und ihr sagt es dasselbe. Es sagt aber nicht, dass du glauben musst, dass ich A tun soll, wenn du weißt, dass ich glaube, dass ich A tun soll. Wäre dem so, wäre es ein Prinzip der dritten Person. Nehmen wir als Verdeutlichung an, dass folgendes epistemologische Prinzip gültig ist. Wer glaubt, dass p, und glaubt, dass, wenn p der Fall ist, q der Fall ist, der soll auch glauben, dass q der Fall ist, insofern sein Glaube in die Prämissen vernünftig ist. Dieses Prinzip sagt mir, der ich glaube, dass p der Fall ist, und glaube, dass, wenn p der Fall ist, q der Fall ist, dass ich auch glauben soll, dass q der Fall ist. Dieses Prinzip verpflichtet dich aber nicht, zu glauben, dass ich glauben soll, dass q der Fall ist, wenn du weißt, dass ich die Prämissen glaube. Vielleicht glaubst nämlich du, dass p nicht der Fall ist. Ein Wissen um unterschiedliche Perspektiven auf dieselbe Situation würde zu Widersprüchen führen, wenn man das Prinzip der Reflexion nicht als ein Prinzip der ersten Person auffasste.

Man kann gegen das Prinzip der Reflexion nicht einwenden, dass ihm gemäß allein der Glaube an das Bestehen einer normativen Tatsache das Bestehen dieser Tatsache garantiert. Das Prinzip der Reflexion wird nur dann ein Sollen begründen, wenn der Glaube selbst vernünftig ist. Dieser Umstand hilft auch, dem folgenden Einwand zu begegnen: Wenn was man tun soll durch den Glauben, dass man etwas tun soll, festgelegt wird, dann gibt es nichts, wovon dieser Glaube selbst handeln könnte. Man kann diesen Einwand auch so formulieren: Normative Fakten müssen gegenüber normativen Überzeugungen Priorität haben, da es sonst gar keine normativen Überzeugungen geben könnte.

Wer vernünftig glaubt, dass er etwas tun soll, muss sich mit den bestehenden Gründen, dies oder jenes zu tun, auseinander gesetzt haben. Obwohl

letztendlich der Glaube an das Sollen das Sollen bestimmt, führen die Regeln für vernünftige normative Überzeugungen den ganzen traditionellen Gegenstandsbereich praktischer Gründe ein.

Der einzig starke Einwand gegen das Prinzip der Reflexion, so scheint es mir, besteht im Hinweis auf Ewings Problem: Selbst vernünftige normative Überzeugungen können falsch sein. Genau das wird vom Prinzip der Reflexion verneint.

7. Eine Abschwächung des Problems

Betrachten wir die folgenden beiden Thesen.

(1) Es ist unvernünftig, gegen die eigene normative Überzeugung zu handeln.

(2) Es ist vernünftig, im Einklang mit der eigenen Überzeugung zu handeln.

Wenn wir für das Prinzip der Reflexion argumentieren, so beginnen wir meistens mit (1). Dies ist der Kern unserer Intuition, die im Prinzip der Reflexion ausgedrückt wird. Wenn wir annehmen, dass es in jeder Situation eine vernünftige Handlung gibt, dann folgt aus der Tatsache, dass es unvernünftig wäre, gegen die eigene Überzeugung zu handeln, dass es vernünftig ist, im Einklang mit dieser Überzeugung zu handeln. Aber die These, dass es auf jede Situation eine vernünftige Antwort gibt, kann man natürlich bestreiten.

Welches Bild ergibt sich, wenn wir das Prinzip der Reflexion nur in seiner negativen Formulierung (1), nicht aber in der positiven Formulierung (2) anerkennen? Wer vernünftigerweise glaubt, dass er etwas tun soll, sich aber irrt, der wäre unvernünftig, wenn er gegen seine falsche Überzeugung handeln würde, aber das heißt nicht, dass er im Einklang mit seiner falschen Überzeugung handeln soll. In einer solchen Situation, so könnte man argumentieren, steht dem Handelnden gar keine vernünftige Handlungsoption offen.

Das abgeschwächte Prinzip der Reflexion (1) ist mit der Annahme unserer Fehlbarkeit vereinbar. Wer glaubt, dass er etwas tun soll, kann Recht haben oder sich irren. Hat die Person Recht, dann soll sie natürlich tun, was sie glaubt, tun zu sollen. Hat sie Unrecht, dann gibt es nichts, was sie tun soll. Normative Tatsachen können sich nicht verstecken. Jemand, der nachdenkt und so zu einer normativen Überzeugung kommt, kann nie etwas tun sollen, von dem er nicht glaubt, dass er es tun soll. Das wäre doch schön.

Das Vorhandensein der Überzeugung, etwas tun zu sollen, ist gemäß dieser Ansicht eine notwendige Bedingung für das Bestehen der entsprechenden normativen Tatsache. Dies führt zu einem Iterationsproblem, das uns in allgemeiner Weise von Brentano bekannt ist, der ja von jedem Bewusstseinsakt behauptet, dass dieser sein eigenes Bemerkens in sich trägt. Beginnen wir mit dem Glauben, dass man A tun soll. Ohne diesen Glauben könnte das, was dieser Glaube besagt, nicht bestehen, daher, so könnte man sagen, ist jener Glaube selbst Teil der geglaubten normativen Tatsache. Dadurch muss sich aber der Glaube an das Bestehen der Tatsache, dass man etwas tun soll, auch auf den Glauben, dass man es tun soll, beziehen und wird entweder selbstbezüglich oder ein Meta-Glaube. Ich lasse es dahingestellt, ob dies ein ernsthaftes Problem ist.

8. Konklusion

Ich habe vor allem dafür argumentiert, Ewings Problem ernst zu nehmen. Unsere Analyse hat die folgenden Möglichkeiten aufgezeigt, auf Ewings Problem zu reagieren: Man kann das Ideal eines einheitlichen Begriffs des praktischen Sollens aufgeben. Das war Ewings Lösung. Man kann das Projekt einer philosophischen Theorie der Normativität aufgeben. Das war Moores Lösung. Oder man kann die These aufgeben, dass unsere praktische Vernunft in jeder Situation anwendbar ist, und dadurch ein abgeschwächtes Prinzip der Reflexion mit unserer Fehlbarkeit vereinen.

Bevor wir diese letzte Möglichkeit ergreifen, werfen wir noch einmal einen Blick auf das Problem. Zwei Dinge, die uns wichtig sind, stehen in Konflikt miteinander. Erstens: Das Prinzip der Reflexion sieht den Ursprung jedes Sollens in uns selbst. Das schließt andere Autoritäten nicht aus, es besagt nur, dass es letztendlich ich bin, der Autoritäten anerkennen oder verwerfen muss. Dies ist uns wichtig, weil selbstbestimmtes Handeln nur dann möglich zu sein scheint, wenn der Ursprung des Sollens in uns selbst liegt. Zweitens: Die Selbstbestimmung, die uns das Prinzip der Reflexion zuschreibt, ist rein formaler Art. Der Umstand, dass wir normative Überzeugungen haben, verschafft diesen Autorität. Doch diese Form der Selbstbestimmung scheint uns leer – leer in dem Sinn, dass wir einfach wissen, dass wir und andere uns irren können.

Die Vorstellung, die wir von uns haben, macht uns einerseits zu reflektiven selbstbestimmten Wesen, doch andererseits brauchen wir normative Fakten,

um die Leere einer so verstandenen Selbstbestimmung zu überwinden. Der im letzten Abschnitt skizzierte Vorschlag scheint dieses Problem nicht zu lösen, denn anstatt uns ein Bild zu vermitteln, das uns als dem, was man wirklich tun soll, verpflichtet sieht, bietet uns dieser Vorschlag nur so etwas wie eine Entschuldigung an: Falsche normative Überzeugungen machen ein auf mich bezogenes Sollen unanwendbar.

Wir brauchen, wenn so etwas möglich ist, eine tiefer reichende Lösung des Problems. Die Lösungsmöglichkeit, für die ich hier bloß den begrifflichen Raum schaffen will, besagt, dass das Faktum der Selbstbestimmung allein jene normativen Tatsachen, die uns leiten können, schafft. Das ist natürlich ein altbekannter Standpunkt, den man zum Beispiel in folgender Weise ausdrücken könnte: Autonomes Handeln ist nur dann möglich, wenn wir vom Kategorischen Imperativ geleitet sind. Die vierte Möglichkeit, auf Ewings Problem zu antworten, bestünde demnach in der argumentativen Einlösung des Kant'schen Programms. Und wenn das gelingt, dann könnte man das Prinzip der Reflexion auch wieder zu Recht die Stimme des Gewissens nennen.¹²

Anmerkungen

- 1 A. C. EWING, *Ethics*, London 1953, S. 144 f. Aus Gründen sprachlicher Einheitlichkeit habe ich alle hier verwendeten Zitate ins Deutsche übersetzt.
- 2 Thomas SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. 1998, S. 25.
- 3 EWING, *Ethics*, S. 145.
- 4 Diese „Lösung“ ist vermutlich dafür verantwortlich, dass man sich heutzutage kaum mit Ewings Problem beschäftigt. Jonathan Dancy ist wohl als erster expliziter Vertreter dieser Lösung zu nennen. Siehe J. DANCY, *The Logical Conscience*, in: *Analysis* 37 (1977), S. 81–84.
- 5 Siehe H. A. PRICHARD, *Duty and Ignorance of Fact*, in: H. A. PRICHARD, *Moral Obligation*, Oxford 1949, S. 18–39.
- 6 Siehe Roderick M. CHISHOLM, *Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic*, in: *Analysis* 24 (1963), S. 33–36.
- 7 G. E. MOORE, *Ethics*, New York 1965, S. 82.
- 8 Diese Verwendung des Begriffs Objektivismus hat nichts mit Moores Non-Naturalismus zu tun. Selbst eine allein mit psychologischen Begriffen von Nutzen und Wahrscheinlichkeit arbeitende Entscheidungstheorie wäre in obigem Sinn objektivistisch, wenn Folgendes möglich wäre: Jemand glaubt vernünftigerweise, dass eine bestimmte Handlung seine Erwartungsnutzenfunktion maximiert, und es ist nicht der Fall, dass diese Handlung den Erwartungsnutzen maximiert.
- 9 Wer einwenden will, dass der Abschluss praktischen Überlegens kein kognitiver Zustand ist, sondern vielmehr eine Entscheidung oder ein Willensakt, den möchte

ich auf die folgende Arbeit verweisen, wo ich mich mit dem Lewis'schen Argument, dass ein Wollen kein Glauben sein kann, auseinandersetze: Christian PILLER, *Doing What Is Best*, in: *Philosophical Quarterly* 50 (2000), S. 208–226.

- 10 Christine Korsgaard hat dieser Idee – Normativität ist im Wesen der Reflexion begründet – einen zentralen Platz in der gegenwärtigen Moralphilosophie verschafft. Siehe Christine KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
- 11 D. D. RAPHAEL (Hg.), *British Moralists 1650–1800*, Band 1, Indianapolis 1991, S. 353f.
- 12 Diese Arbeit ist Teil eines größeren Projekts, das im Laufe seiner Entwicklung von Diskussionen mit vielen Leuten profitiert hat, denen ich an dieser Stelle danke: John Broome, Krister Bykvist, Jonathan Dancy, Samir Okasha, Philip Percival, Jim Pryor, John Skorupski, David Sosa, Peter Strasser und Ralph Wedgwood.