

Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen.

Konflikte und Dilemmata als Problem der Ethik

(Susanne Boshammer, Zürich)*

Am 5. September 1977 entführten Mitglieder der ‚Rote Armee Fraktion‘ (RAF) in Köln den damaligen Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer, um die Freilassung einiger ihrer Gesinnungsgenossen aus dem Hochsicherheitsgefängnis Stuttgart Stammheim zu erzwingen. Sollte die Bundesregierung sich weigern, die Inhaftierten auf freien Fuß zu setzen, drohten sie mit Schleyers Ermordung – und niemand zweifelte daran, dass diese Drohung ernst gemeint war. Schleyers Familie appellierte inständig an Bundeskanzler Helmut Schmidt, den Forderungen der Entführer nachzugeben, und auch das verzweifelte Opfer selbst flehte in Videobotschaften an den Krisenstab, dessen Mitgliedern Hanns Meyer Schleyer zum Teil persönlich gut bekannt war, um die Rettung seines Lebens. Doch die Verantwortlichen waren davon überzeugt, dass sich ein Rechtsstaat von Terroristen nicht erpressen lassen darf, und lehnten den Austausch der Gefangenen kategorisch ab. Am 18. Oktober 1977, 43 Tage nach seiner Entführung, wurde Hanns Martin Schleyer von seinen Entführern erschossen.

1. Konflikte als Ausgangspunkt und Streitfall der Moralphilosophie

Viele Menschen, die die Ereignisse im Herbst 1977 verfolgten, waren in den sechs Wochen, die sich Hanns Martin Schleyer in der Gewalt seiner Entführer befand, hin und her gerissen. Sie litten nicht nur mit dem Entführungsoffer, sondern auch mit denen, die über sein Schicksal zu entscheiden hatten. Denn selbst wenn der politische Imperativ in dieser Lage eindeutig sein mochte, aus moralischer Perspektive schien die Situation ausweglos: Entweder opferte man das Leben eines Menschen, um zu verhindern, dass sich die terroristische Bedrohung für andere erhöht; oder man gefährdete die Sicherheit und gegebenenfalls das Leben vieler Menschen, um einen Einzelnen vor seinen Mördern zu retten. Nicht nur angesichts der bedrückenden Folgen jeder möglichen Entscheidung empfahl sich keine von ihnen als die moralisch richtige Wahl; beide waren vielmehr vor allem eins und dies gleichermaßen, nämlich von Übel. In

* Für wertvolle Anregungen gilt mein herzlicher Dank Barbara Bleisch...

dieser moralischen ‚Zwickmühle‘ schienen die Verantwortlichen dazu verdammt, mit jedem möglichen ‚Zug‘ Schuld auf sich zu laden.

Dieser Auffassung war offenbar auch der damalige Bundespräsident Walter Scheel, der sich eine Woche nach Schleyers Ermordung im Rahmen des Staatsakts zu Ehren des Opfers mit folgenden Worten an die Hinterbliebenen wandte: „Wir neigen uns vor dem Toten. Wir alle wissen uns in seiner Schuld. Im Namen aller deutschen Bürger bitte ich Sie, die Angehörigen von Hanns Martin Schleyer, um Vergebung.“ Ganz ähnlich klingt es fünfzehn Jahre später aus dem Mund eines anderen Bundespräsidenten: „Die Verantwortlichen der Bundesrepublik Deutschland standen vor einer Entscheidung, die sie nicht treffen konnten, ohne Schuld auf sich zu laden: Hier ein unschuldiger Staatsbürger, dessen Leben gefährdet ist; ein Leben, das zu schützen oberste staatliche Pflicht ist; dort die Aussicht, dass die terroristische Bedrohung noch größer würde, wenn der Staat sich erpressbar zeigte und wenn er Männer und Frauen freigäbe, die wegen vielfachen Mordes im Gefängnis sitzen. (...) Wir wissen, dass die, die damals entscheiden mussten, bis heute die Last verspüren, die sie mit ihrer Entscheidung auf sich genommen haben, eine Entscheidung, mit der sie schuldlos schuldig wurden.“ (Zitiert nach: Fahrenholz 2002)

Nun gesteht, wer von Schuld spricht und um Vergebung bittet, eben damit üblicherweise ein, dass er etwas getan hat, was er nicht hätte tun sollen – aus diesem Grund sind unsere Entschuldigungen in der Regel mit dem Versprechen verbunden, das eingestandene Vergehen in Zukunft zu vermeiden. Auch aus moralischen Fehlern kann man also klug werden, doch wer Nachsicht erwartet, muss Besserung geloben. Die Bitte um Vergebung wird daher meist nur gewährt, wenn der Schuldige verspricht, von nun an anders zu handeln. Doch keiner der beiden soeben zitierten Redner wollte seine Worte in diesem Sinne verstanden wissen. Ihr quasi stellvertretendes Schuldeingeständnis brachte nicht die tragisch verspätete Erkenntnis zum Ausdruck, dass die getroffene Wahl doch die falsche war und beim nächsten Mal anders ausfallen sollte. In der Rede von der ‚schuldlosen Schuld‘ formuliert sich vielmehr eine andere, nicht minder tragische Einsicht: dass es in manchen Situationen für den Handelnden nichts moralisch Richtiges zu tun gibt und moralische Fehler unausweichlich sind.

Die Entführung Hanns Martin Schleyers wirft damit ein Problem auf, das für Ethikerinnen und Ethiker weit über diesen speziellen Fall hinaus von zentraler Bedeutung ist: Gibt es für jeden moralischen Konflikt eine Lösung oder kann es sein, dass wir manchmal zu moralischen Fehlern gezwungen sind, egal wie wir uns verhalten? Hat die Frage, was zu tun das Richtige ist, immer eine Antwort, und wie kann uns die Ethik

gegebenenfalls dabei helfen, sie zu finden? Um diese Fragen soll es im Folgenden gehen.

Sie beschäftigen die Moralphilosophie seit jeher, denn die Erfahrung moralischer Konflikte ist sowohl wesentlicher Ausgangspunkt als auch zentraler Streitfall der Ethik. Als systematische Beschäftigung mit Moral geht Ethik insofern vom Konflikt aus, als sich in diesen Momenten der moralischen Zerrissenheit eben jene Frage stellt, die häufig als Kernfrage der Ethik bezeichnet wird: Was soll ich tun? Wer sich in der Ethik auskennt, weiß jedoch auch, dass die unterschiedlichen Moraltheorien verschiedene Antworten auf diese Frage geben, so dass moralische Konflikte zugleich ethische Streitfälle darstellen. Das Nachdenken über Moral wird also gleichsam aus dem Geist des Konflikts geboren und setzt sich zur Aufgabe, eine Lösung für den Konflikt zu finden, das heißt eine möglichst gut begründete und umsetzbare Antwort auf die Frage, was wir tun sollen.

Situationen wie der Entführungsfall Schleyer legen nun den Gedanken nahe, dass eben das nicht immer möglich ist und dem Bemühen der Moralphilosophie durch das Leben selbst und die ihm eigene Tragik Grenzen gesetzt sind. Es gibt demnach nicht immer eine richtige Antwort auf die moralphilosophische „Was soll ich tun?“-Frage. Manchmal geraten unsere moralischen Pflichten vielmehr auf eine Weise miteinander in Konflikt, die uns scheinbar dazu zwingt, eine von ihnen zu verletzen und uns, moralisch betrachtet, ‚die Hände schmutzig zu machen‘. So jedenfalls denken wohl die meisten von uns.

„Für viele stellt sich das Drama des menschlichen Lebens eher als Tragödie, denn als Komödie dar, oder mindestens als ein Drama, das auf ewig für tragische Episoden anfällig ist. Wer dieser Meinung ist, will nicht einfach sagen, dass das menschliche Leben voll Schmerz und Leid ist. Noch meint er, dass sich das Glück völlig außerhalb unserer Reichweite befindet. Für viele bedeutet diese tragische Sichtweise auf das Leben vielmehr, dass menschliches Glück zerbrechlich ist, und das zu seinen fragilen Gegenständen unsere moralische Integrität gehört, die durch den schrecklichen Lauf, den die Welt gelegentlich nehmen kann, grundsätzlich gefährdet ist. Das Leben an sich ist, mit anderen Worten, schlicht derart, dass es tragische Konflikte hervorbringt, Konflikte, in denen ‚ein Handelnder in der Überzeugung gerechtfertigt ist, dass, was immer er tut, falsch sein wird: dass es Konflikte zwischen moralischen Verpflichtungen gibt, von denen keine die andere aushebelt oder übertrumpft.‘“ (McInerny 2002, 2; übers. SB)

Solche praktischen Entscheidungskonflikte ohne moralisch einwandfreie Lösung werden in der Ethik als Dilemmata bezeichnet, und gemeint sind damit Situationen, für die zu gelten scheint: „Wie man's macht, ist's moralisch verkehrt.“ Dilemmata stellen insofern einen Spezialfall moralischer Konflikte dar, nämlich diejenigen, die in dem Sinne nicht lösbar sind, als wir im Dilemma so oder so gezwungen sind, eine bestehende moralische Pflicht zu verletzen und damit etwas zu tun, was wir nicht tun sollten. Aus einem dilemmatischen Konflikt geht darum niemand mit reinem Gewissen hervor.

Entgegen der Überzeugung des Common Sense, demzufolge prinzipiell jeder von uns in eine solche Zwangslage geraten kann, sind überraschenderweise die meisten (wenn auch keineswegs alle) Philosophinnen und Philosophen felsenfest davon überzeugt, dass es solche unlösbaren Konflikte nicht gibt, ja gar nicht geben kann – und dies über alle moraltheoretischen ‚Lagergrenzen‘ hinweg. Nach einhelliger Ansicht ansonsten so wenig einhelliger Moralphilosophen wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Immanuel Kant und John Stuart Mill sind moralische Dilemmata *weder wirklich noch möglich*. Es kann, mit anderen Worten, schlicht nicht sein, dass unsere moralischen Pflichten auf eine Weise miteinander in Konflikt geraten, die uns letztlich dazu zwingt, eine der Pflichten zu verletzen.

Diese Position steht ganz offensichtlich in deutlichem Widerspruch zur moralischen Erfahrung vieler Menschen, die vielfach meinen, sich selbst bereits in einer solchen „moralischen Sackgasse“ (Nagel 1974, 23) befunden zu haben. Sie haben darum keinen Zweifel daran, dass es neben den lösbaren moralischen Konflikten auch Dilemmata gibt. Aber stimmt das wirklich oder sieht es vielleicht nur so aus? Wodurch unterscheiden sich moralische Konflikte von Dilemmata bzw. woran mag es gegebenenfalls liegen, dass die einen lösbar, die anderen unlösbar sind, und was genau ist damit eigentlich gemeint? Um diese Fragen beantworten zu können, muss man zunächst klären, was moralische Konflikte sind und was Moralphilosophinnen und -philosophen unter der Lösung solcher Konflikte verstehen.

2. Moralische Konflikte – und was sie (nicht) sind

Wenn von moralischen Konflikten die Rede ist, können damit ganz unterschiedliche Situationen gemeint sein, und längst nicht alle sind so dramatisch wie die Schleyer-Entführung.

Persönliche Konflikte mit der Moral und soziale Konflikte über Moral

Manchmal empfinden wir eine Situation als einen moralischen Konflikt, in der unsere moralischen Überzeugungen im Widerstreit mit unseren Wünschen liegen: Ich habe einer Kollegin versprochen, ihr beim Umzug zu helfen, und nun lädt mich überraschend meine heimliche Liebe zu einem Wochenendurlaub ein. Solche Konflikte kennen wir alle. Es ist bekanntlich nicht immer leicht, ‚gut zu sein‘. Das Richtige zu tun, kann gelegentlich anstrengend sein; nicht selten bedeutet es den Verzicht auf bestimmte Vorteile oder verlangt Mut. In solchen Momenten geraten unsere Prinzipien in Konflikt mit unseren Neigungen. Zwar wissen wir, was wir tun sollen, aber noch zögern wir, es auch zu tun. Geben wir schließlich unseren Neigungen nach, bleibt meist ein Gefühl des schlechten Gewissens; widerstehen wir hingegen der Versuchung, mag es sein, dass wir nichts desto trotz zutiefst bedauern, verpasst zu haben, worauf wir zugunsten der moralischen Pflichterfüllung verzichten mussten. (Vgl. Williams 1978)

In einem solchen Konfliktfall steht gleichwohl nicht die Geltung unserer moralischen Überzeugungen in Frage. Mein Zögern erklärt sich nicht dadurch, dass ich nicht weiß, ob das Prinzip, demzufolge ich mein Versprechen halten soll, auch gilt, wenn mich das ein verliebtes Wochenende kostet. Mein Problem besteht vielmehr nur, weil ich daran nicht zweifle und zugleich sicher bin, dass dieses Prinzip auch unter den gegebenen Umständen greift. Wenn ich mich überhaupt etwas frage, dann wohl eher, ob ich es mir leisten kann, die Freundin zu enttäuschen und ausnahmsweise „moralisch in Urlaub“ (Hare 1992, 106) zu sein. Solche intrapersonalen oder: *persönlichen* moralischen Konflikte bezeichne ich als *Konflikte mit der Moral*. Sie konfrontieren uns mit dem Problem der Willensschwäche.

Oft wird der Begriff des moralischen Konflikts aber auch auf Situationen bezogen, in denen die *moralischen* Überzeugungen *verschiedener* Personen oder Gruppen miteinander in Konflikt geraten: Während die einen sich voller Überzeugung für das Recht von Frauen auf Abtreibung einsetzen, sind die anderen vehement dagegen, weil sie Abtreibung für Mord halten. Nicht selten gehen Konflikte dieser Art mit Gefühlen der Empörung einher: Wir empören uns über die aus unserer Sicht unmoralischen Ansichten anderer oder sind selbst Gegenstand entsprechender Empörung. Solche Konflikte nenne ich *Konflikte über Moral*. Im Unterschied zu den eben geschilderten Konflikten mit der Moral bestehen sie *zwischen* Personen, d.h. sie sind interpersonal oder: *sozial*, wobei auf beiden Seiten des Widerstreits genuin *moralische* Überzeugungen stehen.

Angesichts solcher Konflikte begegnen wir der Schwierigkeit, die moralisch angemessenen Grenzen der Toleranz zu bestimmen.

Sowohl Konflikte mit der Moral als auch solche über Moral werfen philosophisch interessante Fragen auf. Gleichwohl konfrontieren sie uns nicht mit dem Problem, das hier im Vordergrund stehen soll: der möglichen Unausweichlichkeit moralischer Fehler. Wenn im Folgenden von moralischen Konflikten die Rede ist, sind damit also weder persönliche Konflikte mit der Moral, noch soziale Konflikte über Moral gemeint. Was dann?

Moralische Konflikte als persönliche Konflikte über Moral

Moralische Konflikte im hier einschlägigen Sinne gehen mit dem Gefühl moralischer Ratlosigkeit einher, das in der Frage zum Ausdruck kommt: „Was soll ich tun?“ Diese Frage stellt sich in Momenten, in denen unsere moralischen Überzeugungen verschiedene Handlungen nahe legen, die sich wechselseitig ausschließen und zwischen denen wir uns darum entscheiden müssen. Moralische Konflikte sind Situationen moralischer Zerrissenheit.

„Ich wende mich jetzt dem moralischen Konflikt zu. (...) Mit ‚moralischen Konflikt‘ meine ich (...) solche Fälle, in denen es einen Konflikt zwischen zwei moralischen Urteilen gibt, die jemand im Hinblick auf eine Handlung zu fällen geneigt ist. D.h., ich werde betrachten, was man herkömmlicherweise als ‚Pflichtenkonflikt‘ bezeichnet. (...) [Z]wei grundlegende Erscheinungsformen moralischen Konflikts [sind die Folgenden; SB]. Bei der einen Situation hat es den Anschein, ich solle jedes von zwei Dingen tun, könne aber nicht beide ausführen. Die andere Situation ist die, in der ich etwas, das ich im Hinblick auf einige seiner Merkmale (anscheinend) tun sollte, auch noch andere Eigenschaften hat, im Hinblick auf die ich es (anscheinend) nicht tun sollte. (...) In der ersten Situation hat es den Anschein, als sollte ich *a* und als sollte ich *b* tun, während ich aber nicht sowohl *a* als auch *b* tun kann; in der zweiten hat es den Anschein, als sollte ich *c* und als sollte ich nicht *c* tun.“
(Williams 1978, 271f)

Ein in der Moralphilosophie prominentes Beispiel für einen solchen Konflikt findet sich bei Platon: Ein Freund hat mir vor einiger Zeit eine Waffe geliehen und möchte sie nun zurückhaben. Mir ist klar, dass ich

verpflichtet bin, ihm sein Eigentum auszuhändigen, denn er hat mir die Waffe keineswegs zum Geschenk gemacht. Das Problem ist nur, dass ich vermuten muss, dass er die Waffe zurückfordert, weil er jemanden damit töten will. Ich sehe mich verpflichtet, das zu verhindern, was ich jedoch nur kann, wenn ich die Rückgabe verweigere, zu der ich mich gleichwohl ebenfalls verpflichtet sehe. (Vgl. Platon 1982, 331c) Es sieht also so aus, als sollte ich in dieser Situation sowohl die Waffe herausgeben als auch sie zurückbehalten, aber das ist faktisch ausgeschlossen. Wie auch immer ich mich unter den gegebenen Umständen verhalte: Ich werde so oder so eine moralische Pflicht verletzen.

Einen anderen Konfliktfall schildert Richard Hare: „Ich habe meinen Kindern für heute Nachmittag eine Bootsfahrt mit Picknick auf dem See bei Oxford versprochen; und jetzt taucht ein alter Freund von mir aus Australien auf, der nur noch heute hier ist, und möchte, dass ich ihm die hiesigen Colleges zeige. Klar, dass ich ihm unsere Colleges zeigen sollte; klar aber auch, dass ich meinen Kindern gegenüber mein Versprechen halten sollte. Und ich glaube selbiges nicht nur, in einem gewissen Sinn habe ich damit auch klar recht.“ (Hare 1992, 71)

Moralische Konflikte sind demnach Situationen, in denen wir uns zu verschiedenen Handlungen, sagen wir der Einfachheit halber: Handlung A und Handlung B, verpflichtet sehen, die beide ‚machbar‘, aber nicht gemeinsam durchführbar sind, sondern sich wechselseitig ausschließen. Wir können also nicht (A und B) tun, und dieser Umstand bedingt den Konflikt. Der Handelnde muss sich daher für *eine* der beiden Optionen – A *oder* B – entscheiden, doch das ist nicht ganz einfach, denn für *jede* von ihnen gibt es gute, ja scheinbar verpflichtende moralische Gründe. Mindestens auf den ersten Blick sieht es daher so aus, als sollte er *beides*, also (A *und* B) tun, und damit etwas, das er per definitionem nicht tun kann.

Im Unterschied zu den oben dargestellten *persönlichen* Konflikten *mit* der Moral stehen im Fall moralischer Konflikte auf beiden Seiten des Widerspruchs *moralische* Überlegungen; doch anders als bei den genannten *sozialen* Konflikten *über* Moral handelt es sich hier um die moralischen Überlegungen *ein* und derselben Person, d.h. in diesem Sinne um *persönliche* Konflikte. Moralische Konflikte stellen, mit anderen Worten, *persönliche Konflikte über Moral* dar.

3. Moralphilosophische Konfliktlösungen

Wer sich in einem solchen moralischen Konflikt befindet, ist offensichtlich nicht zu beneiden: Er sieht sich mit moralischen Ansprüchen konfrontiert, denen er nicht oder jedenfalls nicht gesamthaft genügen kann, und fühlt sich überfordert und ratlos. Unser im Folgenden so genannter ‚Konfliktträger‘ fragt sich, was zu tun das moralisch Richtige wäre. Gibt es auf seine Frage eine Antwort und für seinen Konflikt eine Lösung?

Scheinbare Konflikte und ihre Aufklärung

Kehren wir zur Klärung dieser Frage zunächst zum platonischen Freund zurück: Er fühlt sich moralisch an sein Versprechen gebunden, dem Freund die Waffe zurückzugeben, wenn dieser sie braucht, und sieht sich zugleich verpflichtet, den offenbar geplanten Mord zu verhindern. Seiner Überzeugung nach darf er die Waffe also weder zurückbehalten noch darf er sie aushändigen, doch eines von beidem muss er tun, denn mehr Möglichkeiten gibt es nicht.

Gleichwohl würden sicher die meisten von uns stutzig werden, wenn sich der platonische Freund mit der Bitte um Rat an sie wendet und fragt, was er denn nun bloß tun soll. Die Sache ist einfach zu klar, als dass wir die Frage wirklich ernst nehmen, das heißt: als dass wir ihm abnehmen könnten, dass er sich wirklich in einem moralischen Konflikt befindet. Wir mögen ihm noch darin zustimmen, dass Menschen im Allgemeinen verpflichtet sind, ihre Versprechen zu halten, aber das allein ist wenig informativ. Pflichten bestehen eben nicht ‚im Allgemeinen‘, sondern nur insoweit, als jemand sie in einer konkreten Situation aktuell hat. In diesem Fall hieße das jedoch, dass der Konfliktträger die moralische Pflicht hätte, einem angehenden Mörder auf dem Weg zur Tat die Mordwaffe auszuhändigen, und darin würden wir ihm wohl kaum recht geben. Er hat vielmehr klarerweise die Pflicht, den Mord zu verhindern, und weil er das nur kann, wenn er die Herausgabe der Waffe verweigert, ist er eben dazu verpflichtet.

Mit anderen Worten: Der platonische Freund ist ein moralischer Hysteriker, dem es an Urteilskraft fehlt. Hätte er die, wäre ihm klar, dass hier gar kein moralischer Konflikt vorliegt, weil es dazu mindestens zwei Pflichten braucht, die miteinander in Widerstreit geraten. Diese Bedingung ist hier jedoch nicht erfüllt. Eine der vermeintlichen Pflichten besteht nämlich nur scheinbar. Ihre fälschliche Behauptung verdankt sich der fehlerhaften Anwendung einer allgemeinen moralischen Regel auf spezifische Umstände, d.h. dem Versagen dessen, was wir moralische Urteilskraft nennen. Für den platonischen Freund gibt es denn auch

keinen Gebotskonflikt, sondern nur ein Gebot der Stunde: Liefere die Waffe nicht aus!

Mit Blick auf die Frage der Lösbarkeit moralischer Konflikte ist dieser Fall auch dann lehrreich, wenn man der Behauptung nicht zustimmt, dass wir Versprechen brechen dürfen, wenn wir nur so einen Mord verhindern können (vgl. Kant 1956 [1797]). Denn er macht darauf aufmerksam, dass unsere moralische Wahrnehmung durchaus täuschen kann und nicht jede Situation, die wir als konflikthaft wahrnehmen, tatsächlich einen Pflichtenkonflikt darstellt. Auch im Fall des „moralischen Sehens“ (McNaughton 2003) sind ‚optische Täuschungen‘ nicht ausgeschlossen. Manche Konflikte bestehen, mit anderen Worten, nur scheinbar. Sie lassen sich ‚lösen‘, indem man den Irrtum aufklärt, der zu ihrer Behauptung geführt hat.

Behebbarer Konflikte und ihre Beseitigung

Dass die Strategie der Konfliktlösung qua Aufklärung jedoch nicht immer erfolgreich ist, zeigt das zweite der oben genannten Beispiele. Der Vater fühlt sich hin und her gerissen zwischen der Versprechenspflicht gegenüber seinen Kindern und der Freundschaftspflicht gegenüber dem Gast – und seine Bitte um moralischen Rat ist, anders als im Fall des platonischen Freundes, durchaus verständlich. Gleichwohl ist solcher Rat in dieser Situation nicht sonderlich teuer, denn auch hier drängt sich ein bestimmter Ausweg aus der anerkannt verzwickten Lage förmlich auf: Wahrscheinlich würden wir dem Vater empfehlen, seine Kinder in den Konflikt einzuweihen und sie zu bitten, ihn von seinem Versprechen zu entbinden. Möglicherweise sind sie dazu bereit, und vielleicht tun sie dies sogar gern, wenn er ihnen als Entschädigung für das kommende Wochenende einen Ausflug ans Meer in Aussicht stellt.

Auch in diesem Fall hätte sich der Konflikt aufgelöst, denn wenn mich jemand von meiner Versprechenspflicht entbindet, besteht sie nicht mehr und kann also auch nicht mehr mit der Freundschaftspflicht in Konflikt geraten. Wenn die Kinder den Vater aus seinem Versprechen entlassen, ist er nicht mehr verpflichtet, den Nachmittag auf dem See zu verbringen, und wäre frei, seinem Freund die Colleges zu zeigen, ohne sich bei den Kindern entschuldigen oder ihnen gegenüber schuldig fühlen zu müssen.

Manchmal lassen sich moralische Konflikte demnach beseitigen, indem wir die Situation verändern. Unsere ursprüngliche Einschätzung, dass wir sowohl A als auch B tun sollen, ist nicht – wie im Waffenbeispiel – schlicht falsch; aber sie ist nicht das letzte Wort. Auch wenn wir nicht beides, also (A und B) tun *können*, können wir doch etwas unternehmen, das zur Folge hat, dass wir nicht mehr beides tun *sollen*. Diese Strategie der

Konfliktbeseitigung qua Pflichtenbehebung bietet sich insbesondere dort an, wo eine der konfligierenden Pflichten eine so genannte transaktionale Pflicht ist, d.h. eine Pflicht, die auf eine bestimmte Transaktion – etwa ein Versprechen oder einen Vertragsschluss – zurückgeht. Solche Pflichten sind auf jemanden gerichtet bzw. jemandem bestimmten geschuldet, der die Macht hat, uns aus ihnen zu entlassen, und mit dem wir uns im Konfliktfall gegebenenfalls einigen können. Ist er oder sie dazu bereit, lässt sich der behebbare Pflichtenkonflikt beseitigen.

Genuine Konflikte und ihre Lösung

Nun steht dem Konfliktträger jedoch auch dieser Ausweg nicht immer offen. Das kann rein praktische Gründe haben, etwa wenn die Möglichkeit fehlt, mit demjenigen zu reden, dem wir die entsprechende Pflicht schulden. Es kann aber auch prinzipielle Gründe haben: Nicht alle unsere moralischen Pflichten sind derart, dass wir uns wechselseitig aus ihnen entlassen können – wie der Streit um die Suizidbeihilfe zeigt, könnte das etwa für unsere Pflicht gelten, andere Menschen nicht zu töten. Pflichtenkonflikte sind daher nicht immer auf die geschilderte Weise behebbar. Dass das gleichwohl noch nicht heißen muss, dass solche Konflikte unlösbar sind, wird deutlich, wenn wir die Geschichte vom Vater und seinem alten Freund ein bisschen weiterspinnen.

Nehmen wir an, der Vater hat sich mit seinen Kindern geeinigt, dem Freund die Colleges gezeitigt und ihm beim Abschied zugesagt, ihn am nächsten Morgen früh um fünf abzuholen und zum Flughafen zu bringen. Auf dem Weg durch die verschlafene Stadt zum Hotel des Freundes wird er nun jedoch einziger Zeuge eines Unfalls und sieht sich verpflichtet, sich um den Verletzten zu kümmern. Er weiß, dass der Freund im Vertrauen auf seine Zusage, ihn abzuholen, seinen Flug nach Australien wohl verpassen wird, wenn er dem Unfallopfer hilft. Er hat keine Möglichkeit, ihn anzurufen, und für ein Taxi wäre es mittlerweile ohnehin zu spät.

In diesem Fall scheitern die beiden bisher genannten Konfliktlösungsstrategien: Es handelt sich *erstens* nicht nur scheinbar um einen Konflikt, der sich in Luft auflöst, wenn man die einschlägigen allgemeinen Prinzipien oder „moralischen Faustregeln“ (Hare 1961, 4.4) – ‚Halte Dein Wort!‘ ‚Hilf den Hilfsbedürftigen!‘ – nur korrekt auf die Situation anwendet. Der Vater hat nicht wirklich unrecht damit, sich dem Freund verpflichtet zu fühlen, und wenn er sich, nachdem er den Verletzten versorgt hat, für den Versprechensbruch entschuldigt, würden wir dies – anders als im Fall des platonischen Konfliktträgers – wahrscheinlich nicht absurd finden. Die Lage lässt sich jedoch *zweitens* auch nicht dadurch moralisch entspannen, dass der Betroffene die Situation entsprechend verändert. Ihm sind diesbezüglich die Hände

gebunden: Weit und breit ist niemand in Sicht, der dem bewusstlosen Verletzten helfen könnte, und der Freund ist nicht erreichbar.

Haben wir damit also ein echtes Dilemma entdeckt, einen moralischen Konflikt, der nicht lösbar ist bzw. eine Situation, in der es auf die Frage „Was soll ich tun?“ keine richtige Antwort gibt? Ich denke, dass das nicht der Fall ist. Vielmehr kann es auch für Konflikte dieser Art, die weder scheinbar noch behebbar sind, eine richtige Lösung geben, und das zeigt sich meines Erachtens an unserer Reaktion auf die jeweilige Entscheidung des Handelnden.

Nehmen wir an, dass der Vater uns später von der Situation erzählt, und unterscheiden wir zum Zweck der Veranschaulichung zwei mögliche Berichte. Der erste endet mit folgenden Worten: „Und dann musste ich den Verletzten leider sich selbst überlassen. Ich hatte meinem Freund ja schließlich versprochen, ihn pünktlich zum Flughafen zu bringen, und ich konnte ihn nicht erreichen. Ein gutes Gefühl hatte ich dabei nicht, aber versprochen ist versprochen.“ Im zweiten Fall schließt seine Geschichte so: „Ja, und dann hat mein Freund leider den Flug verpasst, und ich hab mich ihm gegenüber nicht besonders gut gefühlt. Aber was hätte ich denn tun sollen? Ich konnte den Verletzten schließlich nicht sich selbst überlassen.“

Entscheidend ist nun folgendes: Hätten wir es hier tatsächlich mit einem Konflikt zu tun, für den es keine richtige Lösung gibt, bzw. würden wir die Lage tatsächlich für dilemmatisch halten, müsste unsere *moralische* Reaktion auf die beiden Erzählungen wohl identisch ausfallen. Denn im Dilemma wäre jede mögliche Handlung *aus moralischer Perspektive* so gut, respektive schlecht wie die jeweils andere. Ob der Vater dem Verletzten hilft oder sein Wort dem Freund gegenüber hält, macht moralisch dann keinen Unterschied. Wenn wir die Situation als Dilemma betrachten, halten wir beides für falsch und den Vater so oder so der Pflichtverletzung für schuldig. Insofern er gleichwohl ohne eigenes Verschulden, also ‚schuldlos schuldig‘ wurde, hätten wir gegebenenfalls Mitleid mit ihm – aber auch darin würden sich die beiden Fälle nicht unterscheiden. Entsprechendes Mitgefühl wäre dann so oder so am Platze.

Diese Behauptung ist meines Erachtens jedoch absurd. Wer tatsächlich auf die beiden Geschichten unterschiedslos reagiert, weil er die Lage als dilemmatisch einschätzt, macht sich eines moralischen Fehlers schuldig, der dem des platonischen Freundes quasi entgegengesetzt ist: Während der eine unter moralischer Hysterie leidet, krankt der andere an moralischer Gleichgültigkeit bzw. Indifferenz. Beides lässt einen Mangel an Urteilskraft erkennen, der sich im Fall der Indifferenz in der Unfähigkeit ausdrückt, zu erkennen, dass unsere moralischen Verpflichtungen ungleich schwer wiegen. Mit anderen Worten: Im vorliegenden Fall ist, so jedenfalls möchte ich behaupten, die Hilfspflicht

gegenüber dem Verletzten alles in allem gesehen schlicht gewichtiger als die Versprechenspflicht gegenüber dem Freund. Sie hat darum Vorrang, und ihr nicht zu folgen, bedeutet, einen moralischen Fehler zu machen, der vermeidbar ist, indem wir stattdessen unser Wort brechen. Wenn das zutrifft, hat auch dieser moralische Konflikt eine richtige Lösung, und sie lässt sich finden, indem wir die beiden konfligierenden Verpflichtungen mit Blick auf die vorliegende Situation gegeneinander gewichten.

Welchen Gewichtungsmaßstab wir dabei anlegen, hängt davon ab, an welcher Moralthorie wir uns orientieren: Utilitaristen werden überprüfen, welche Handlung den insgesamt höchsten Nutzen generiert oder die Befriedigung der stärksten Präferenz verspricht. Versprechen zu halten, ist ihrer Ansicht nach eben nur dann geboten, wenn das die vergleichsweise besten Konsequenzen hat. Wer in seiner moralischen Grundausstattung eher deontologisch bzw. kantisch orientiert ist, wird sich dagegen fragen, welche der alternativen Handlungsweisen am ehesten derart ist, dass ich denken und wünschen könnte, dass jede und jeder in dieser Lage sich zu ihren Gunsten entscheidet. Kann ich wollen, dass Menschen sich auch dann an gegebene Versprechen halten, wenn sie dadurch die Gesundheit oder das Leben anderer gefährden? Jene schließlich, die ein tugendethisch-teleologisches Verständnis von Moral vertreten, werden darüber nachdenken, welches der jeweils auf dem Spiel stehenden Güter in engerer oder direkterer Verbindung zum eigentlich und höchsten Zweck unseres Lebens oder Zusammenlebens steht. Sind unsere Beziehungen durch Untreue stärker gefährdet als durch mangelnde Hilfsbereitschaft oder eher umgekehrt?

Dabei ist es durchaus möglich, dass wir je nach moralischer Grundorientierung zu unterschiedlichen Urteilen kommen, was in der jeweils vorliegenden Konfliktsituation zu tun ist. Der Ausweg aus der vermeintlichen moralischen Sackgasse besteht jedoch unabhängig von diesen Differenzen in allen Fällen darin, der aktuell stärkeren oder schwerwiegenderen Pflicht zu folgen, und damit zu tun, was unter den gegebenen Umständen das Beste bzw. unsere eigentliche Pflicht ist.

„[D]arüber hinaus können sie [i.e. meine Mitmenschen] in weiteren Beziehungen zu mir stehen: in der Beziehung desjenigen, dem ein Versprechen gegeben worden ist, zu dem, der das Versprechen gegeben hat, in der Beziehung des Gläubigers zum Schuldner, der Ehefrau zum Ehemann, des Kindes zu den Eltern, des Freundes zum Freund (...) und dergleichen, und jede dieser Beziehungen ist die Grundlage einer prima-facie-Pflicht, die mir je nach den Umständen des Falles in bestimmtem Maße obliegt. Befinde ich mich in einer

Situation (...), in der mir nicht nur eine, sondern mehrere dieser prima-facie-Pflichten obliegen, ist es meine Aufgabe, mir einen möglichst vollständigen Überblick über die Situation zu verschaffen und mir daraufhin eine begründete Meinung – mehr ist es nicht – darüber zu bilden, welche Pflicht mir unter diesen besonderen Umständen in höherem Maße obliegt als jede andere; und in der Erfüllung dieser prima-facie-Pflicht ist in dieser Situation meine Pflicht schlechthin zu sehen. (...) Ob eine Handlung eine Pflicht im eigentlichen Sinne (eine tatsächliche Pflicht) ist, hängt von der Gesamtheit ihrer moralisch relevanten Merkmale ab.“ (Ross 1930, zit. nach Hoerster 1976, 255f)

Statt sich zwischen den widerstreitenden Ansprüchen hin und her reißen zu lassen, muss der Handelnde in einem moralischen Konflikt also gleichsam einen Schritt zurücktreten, um von dieser distanzierteren Warte aus mit Blick auf die vorliegende Situation die beiden konkurrierenden Verpflichtungen bzw. die durch sie vorgeschriebenen Handlungen am Maßstab des höchsten Moralprinzips zu bemessen, gegeneinander abzuwägen und entsprechend ihrem Gewicht hierarchisieren zu können. Sobald er das tut, erkennt er, was zu tun ist, d.h. worin unter den gegebenen Umständen seine Pflicht ‚schlechthin‘ besteht.

Das gilt auch dann, wenn die Gewichtung der konfligierenden Ansprüche zu einem Gleichstand führt. Denn sollte es tatsächlich der Fall sein, dass – utilitaristisch gesprochen – beide Handlungen denselben und zugleich gegenüber allen dritten und vierten etc. Alternativen vergleichsweise höchsten Nutzen haben, werde ich, welche auch immer ich wähle, den Nutzen optimieren und damit genau das tun, was moralisch von mir verlangt ist. Oder wenn sich – kantisch gesprochen – herausstellen sollte, dass beiden Handlungen eine universalisierbare Regel zugrunde liegt, werde ich, was auch immer ich tue, so handeln, „dass ich auch wollen könnte, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (Kant 2000 [1785], 40), und damit genau das tun, was ich als Kantianerin für meine moralische Pflicht halte.

Die Distanznahme vom konkreten Konfliktfall besteht also darin, dass wir gleichsam auf eine grundlegendere Ebene der Moral, nämlich die des basalen Moralprinzips, zurücktreten. Von ihr aus betrachtet wird erkenntlich, dass wir unter den vorliegenden Umständen nur eine Pflicht haben, der wir fehlerfrei entsprechen können. In entsprechenden Patt-Situationen hat diese einen *disjunktiven* Charakter: „Du sollst A *oder* B wählen!“

Wie auch immer die Pflichtengewichtung also ausfallen mag: Sie beendet die moralische Ratlosigkeit und lässt uns wissen, was zu tun das Richtige, i.e. unsere eigentliche Pflicht ist. Folgen wir dieser Pflicht, bleibt unser Gewissen rein, denn in dem Fall haben wir alles getan, was in dieser speziellen Lage moralisch von uns verlangt ist.

4. Moralische Dilemmata und inwiefern sie unlösbar sind

Das moralphilosophische Konfliktlösungsrepertoire ist dem bisher Gesagten zufolge also durchaus vielfältig. Dabei fällt auf, dass gleichwohl in jeder der drei geschilderten Lösungsstrategien ein und derselbe Mechanismus zum Tragen kommt: (Vermeintliche) moralische Konflikte werden gelöst, indem man die Pluralität der konfligierenden Pflichten durch *rationale Aufklärung*, *zwischenmenschliche Einigung* oder *moralische Abwägung* reduziert, bis nur noch eine einzige übrig bleibt, die entweder keine normative Konkurrenz hat oder jeden konkurrierenden Anspruch mit ihrem Gewicht gleichsam erdrückt und so zum Schweigen bringt. Ist dieses Ziel erreicht, kann der Konflikt als gelöst gelten, denn wo nur eine Pflicht besteht, gibt es *erstens* eine Antwort auf die Frage, was der Handelnde tun soll, deren Berücksichtigung ihn *zweitens* vor moralischen Fehlern bewahrt, so dass er *drittens* aus moralischer Perspektive als schuldlos zu gelten hat.

Vor dem Hintergrund dieser Idee von Konfliktlösung lässt sich die Ausgangsfrage, ob jeder moralische Konflikt eine Lösung hat, präzisieren: Ist es im Konfliktfall immer möglich, die moralischen Pflichten, denen wir uns gegenübersehen, gleich welcher Art sie sind und wem sie geschuldet sind, in eine entsprechend hierarchische Rangfolge zu bringen, die es ermöglicht, sie nach ihrem Gewicht oder ihrer Stärke gegeneinander abzuwägen? Und erlaubt es das Ergebnis dieser Gewichtung, die Vielfalt unserer Verpflichtungen auf eine einzige – singuläre oder disjunktive – zu reduzieren? Lassen sich, mit anderen Worten, alle moralischen Konflikte auf diese Weise „restlos lösen“ (Williams 1978, 285)?

Wer meint, dass es dilemmatische, also nicht lösbare moralische Konflikte gibt, hat diesbezüglich offensichtlich Zweifel, und eine erste Quelle der Skepsis gegenüber der restlosen Lösbarkeit moralischer Konflikte mittels Pflichtengewichtung ist die Erfahrung von moralischem Bedauern oder Reue, respektive die Tatsache, dass diese Gefühle im Fall mancher Konflikte offenbar unausweichlich sind.

Die Unausweichlichkeit moralischen Bedauerns

Wie die Schleyer-Entführung zeigt, gibt es moralische Konflikte, aus denen die Betroffenen nicht unbeschadet hervorgehen. Auch wenn sie nicht daran zweifeln, das unter den gegebenen Umständen Beste getan zu haben, haben sie gleichwohl das Gefühl, sich bei den ‚Opfern‘ ihrer Entscheidung entschuldigen zu müssen. Und obwohl sie einer Pflicht gefolgt sind, die sich ihrer „begründeten Meinung“ (Ross, s.o. Kasten) nach unter den gegebenen Umständen als „tatsächliche Pflicht“ (Ross, s.o. Kasten) herausstellte, empfinden sie tiefes Bedauern bzw. Reue.

Diese Reaktionen sind keineswegs befremdlich, sondern im Gegenteil mehr als verständlich, ja gegebenenfalls gehören Reue bzw. moralisches Bedauern und Entschuldigungen in solchen Situationen zu dem, was man von einem anständigen Menschen erwarten kann. „Der Begriff einer (...) moralisch handelnden Person kann nicht so weit vom Begriff eines anständigen Menschen entfernt sein, und anständige Menschen neigen in einigen Konfliktsituationen zu solchen Reaktionen“. (Williams 1978, 275)

Diese Erfahrung nährt Zweifel an der Idee, dass die moralische Gewichtung unserer Pflichten den bestehenden Konflikt tatsächlich löst, indem sie die konkurrierenden Ansprüche auf einen einzigen reduziert. Denn wer aus moralischen Gründen bedauert, was er tat, gibt eben damit zu erkennen, dass er das eigene Handeln nicht für richtig hielt. Oder besser: Wer alles richtig gemacht hat, hat keinen Grund für Reue.

„Es wird an dieser Stelle erhellend sein, (...) sich zu fragen, warum sich Philosophen, ja in der Tat die meisten von uns, der Tatsache so sicher sind, dass wir manchmal zwei Dinge tun sollten, die wir nicht beide zugleich tun können. Ein erster Hinweis findet sich in der folgenden, gelegentlich anzutreffenden Begründung. Was von den zwei Dingen auch immer wir tun, wir werden, so heißt es, sofern wir moralisch integer sind, *Reue* empfinden; und das sei untrennbar mit dem Gedanken verknüpft, dass wir das, was wir getan haben, nicht hätten tun sollen. Wenn, so heißt es, wir einer Pflicht, das eine zu tun, infolge einer Pflicht, das andere zu tun, gerade enthoben wurden (...) – woher dann die Reue?“ (Hare 1992, 73)

Die Unausweichlichkeit von Reue oder tiefem Bedauern im Fall der Entscheidung bestimmter moralischer Konflikte scheint demnach ein Indiz dafür zu sein, dass am Ende der Pflichtenabwägung nach wie vor zwei, wenn auch gegebenenfalls ungleich gewichtige Sollens-Ansprüche an den Handelnden gerichtet sind. Die unterlegene oder alternative Pflicht

verschwindet nicht einfach, weil sie durch eine andere übertrumpft oder aufgewogen wird. Sie bleibt vielmehr intakt und beweist ihre moralische Vitalität in dem moralischen Bedauern, das wir empfinden, weil wir ihr nicht gefolgt sind. (Vgl. Williams 1978)

Wenn es hingegen tatsächlich so wäre, dass die übertrumpfende Pflicht jede andere Verpflichtung aushebelt und also meine einzige ‚Pflicht schlechthin‘ ist, dann hätte ich, ihr folgend, moralisch gesehen alles richtig gemacht, und es gäbe keinen, jedenfalls keinen *moralischen* Grund für Bedauern oder Entschuldigungen. Solche Reaktionen wären dann zwar *psychologisch* erklärbar durch den Schaden, den wir – wenn auch gerechtfertigter Weise – angerichtet haben. Aus moralischer Perspektive müssten sie gleichwohl als irrational gelten, nämlich als Eingeständnis eines Fehlers, den wir gar nicht begangen haben.

Mit anderen Worten: Wer meint, dass im Konfliktfall die Gewichtung unserer Pflichten immer eine saubere Lösung des Konflikts herbeiführt, müsste konsequenterweise bereit sein, die Schuldgefühle der Verantwortlichen im Fall der Schleyer-Entführung, ihre Entschuldigung und mögliche Entschädigungen der Opfer nicht nur als überflüssig, sondern letztlich als unvernünftig zu deklarieren. Doch das scheint vielen Menschen und unter ihnen auch einigen Moralphilosophinnen und -philosophen geradezu absurd.

Dass die im Schleyer-Fall Zuständigen an der Last ihrer Entscheidung nachhaltig tragen, ist ihrer Ansicht nach nicht nur psychologisch aussagekräftig, sondern auch moralisch: Es macht sie nicht nur menschlicher, sondern zu besseren Menschen. Denn als solche erkennen sie an, dass der bei der Entscheidung des Konflikts aus gutem Grund vernachlässigte Anspruch gleichwohl besteht. Auch wenn sie das unter den gegebenen Umständen Beste getan haben, haben sie demnach nichts desto trotz „mit der Ausführung dieser Handlung etwas getan (...), was [sie] nicht hätte[n] tun sollen“ (Williams 1978, 277) – und es ist diese Überzeugung, die in ihrem moralischen Bedauern zum Ausdruck kommt.

„Mir scheint, es ist eine grundlegende Kritik an vielen ethischen Theorien, dass ihre Darstellungen moralischen Konflikts und seiner Lösung den Gegebenheiten des Bedauerns und ähnlichen Überlegungen nicht gerecht werden, und zwar im wesentlichen deshalb, weil sie das *Sollen*, nach dem nicht gehandelt wird, vom Schauplatz entfernen. Ein Muster, das Überzeugungskonflikten angemessen ist, wird auf den moralischen Fall projiziert, ein Muster, demzufolge der Konflikt im Grunde eine Nebensache ist, durch dessen Lösung man von

einer verkehrten Ansicht befreit wird, die eine Zeit lang die Lage verwirrt hat. (...) Falls dies ein Anlass für Gefühle ist, dann für solche Gefühle wie Erleichterung (darüber, einen Fehler vermieden zu haben), Selbstbeglückwünschung (weil man die richtige Lösung gefunden hat) oder möglicherweise Selbstkritik (weil man sich beinahe irreführen ließ).“ (Williams 1978, 279)

Dass wir nach der Entscheidung bestimmter Konflikte so oder so aus moralischen Gründen Bedauern empfinden und alles andere als erleichtert sind, muss demnach als Hinweis darauf gedeutet werden, dass beide Sollens-Ansprüche, die hier im Konflikt liegen, in Geltung sind. Der Fehler, den wir bereuen, besteht darin, einem von ihnen nicht gefolgt zu sein.

Diesem Einwand zufolge kann die Strategie der Pflichtengewichtung also nicht als Konfliktlösung im oben geschilderten Sinne gelten. Zwar beseitigt sie unsere moralische Ratlosigkeit, indem sie uns erkennen lässt, was wir tun sollen. Gleichwohl gelingt es ihr nicht, moralische Fehler auszuschalten, denn sie reduziert die Pluralität der Handlungen, zu denen sich der Konfliktträger aus guten Gründen verpflichtet fühlt, nicht. Auch wenn der Handelnde nun weiß, was zu tun ist, kann er eben das nicht mit reinem Gewissen tun.

Das sogenannte ‚argument from regret‘ (vgl. Williams 1978), auf das ich mich hier bezogen habe, ist in der moralphilosophischen Dilemma-Debatte prominent geworden – aber es hat sie keineswegs beendet. Das mag auch damit zusammenhängen, dass es, beim Wort genommen, letztlich jeden genuinen und nicht qua Einigung behebbaren moralischen Konflikt zum Dilemma erklärt und damit erheblich an Plausibilität verliert. Dass *manche* Konflikte dilemmatisch sind, mögen wir vor dem Hintergrund unserer moralischen Erfahrung noch überzeugend finden; aber das *keiner* von ihnen lösbar ist, ist eine Behauptung, die ihrerseits unserer Erfahrung widerspricht.

Eben diesen Schluss legt das Argument jedoch nahe, denn wenn im Konfliktfall auch dann beide Ansprüche in Geltung bleiben, wenn einer den anderen klar übertrumpft, bleibt in jedem Konflikt *qua Konflikt* eine Pflicht unerfüllt. Und insofern eben darin ein moralischer Fehler besteht, und sich die Unlösbarkeit von Konflikten in der Unausweichlichkeit solcher Fehler realisiert, wäre jeder Konflikt unlösbar, d.h. dilemmatisch. Mit anderen Worten: Wenn in einer Situation wie der der Schleyer-Entführung die gewichtigere Pflicht die unterlegene nicht ausschaltet, warum sollte es dann in anderen, weniger dramatischen aber gleichwohl genuinen Pflichtkonflikten anders sein? Moralische Fehler wären dann

in jedem, nicht durch soziale Einigung behebbaren Konfliktfall unvermeidlich.

Das aber ist wenig plausibel. Denken wir nochmals an den Vater zurück, der den Freund versetzt, um dem Verletzten zu helfen. Dass er sich nachträglich entschuldigt und moralisches Bedauern empfindet, halten wir, anders als im Fall des platonischen Freundes, durchaus für angemessen – und seinen Konflikt insofern für genuin. Aber würden wir deswegen sagen, dass er einen moralischen Fehler gemacht hat? Ich denke nicht. Das zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass der Freund in seiner Reaktion auf diese Entschuldigung nicht frei ist. Er *muss* sie akzeptieren und damit anerkennen, dass der Vater richtig gehandelt hat. Sollte er ihm hingegen die Freundschaft kündigen, weil er in Folge der Hilfsbereitschaft des Vaters seinen Flug verpasst hat, würden wir mit gutem Grund an seinem ‚moralischen Sachverstand‘ oder Anstand zweifeln.

Mit anderen Worten: „[D]ie fraglichen Philosophen [haben] einfach Reue und Bedauern verwechselt. Oder sie haben, wie man auch sagen könnte, ein jedes dieser Dinge mit etwas Drittem verwechselt, das man (...) als *Gewissensbisse* bezeichnen könnte.“ (Hare 1992, 73) Denn im Unterschied zur Reue setzen Gewissensbisse nicht voraus, dass wir – alles in allem gesehen – nicht hätten tun sollen, was wir letztlich getan haben. Sie sind, so wie Entschuldigungen, Entschädigungen und Gefühle des Bedauerns auch, vollständig durch den Schaden erklärbar, den wir im Konfliktfall anrichten mussten, während wir gleichwohl, moralisch gesehen, alles richtig gemacht und insofern nichts zu bereuen haben. Wir bereuen nicht, was wir taten, sondern bedauern, dass wir es tun mussten, weil es moralisch gesehen das einzig richtig und gleichwohl für die ‚Opfer‘ unserer Handlung von Übel war.

Die entsprechenden Reaktionen sind also keineswegs notwendigerweise ein Indiz dafür, dass wir eine Pflicht verletzt haben, und können darum auch nicht als Beleg dafür gelten, dass die Abwägung unserer konfligierenden Pflichten keine ‚saubere Lösung‘ des Konflikts verspricht.

Die Vielfalt der Moral und die theoretische Unvergleichbarkeit von Pflichten

Doch auch wenn die Tatsache des unausweichlichen Bedauerns keinen überzeugenden Nachweis der Unvermeidbarkeit moralischer Fehler in bestimmten Konflikten darstellt, gibt es gleichwohl andere Quellen des Zweifels daran, dass die Gewichtung der konfligierenden Pflichten tatsächlich jeden moralischen Konflikt löst. Während das ‚regret-argument‘ in Frage stellte, ob sich unsere Pflichten durch die entsprechenden Abwägungen restlos reduzieren lassen, lautet der Einwand nun, dass es gar nicht in allen Fällen möglich ist, konfligierende

moralische Ansprüche überhaupt gegeneinander abzuwägen, weil sie dazu viel zu verschieden sind.

„Um Ihnen ein Beispiel (...) zu geben, führe ich den Fall eines meiner Schüler an: Sein ältester Bruder war bei der deutschen Offensive 1940 getötet worden, und der junge Mann brannte darauf, ihn zu rächen. Doch er lebte allein mit seiner Mutter, die nach dem Tod ihres ältesten Sohnes verzweifelt war und ihren einzigen Trost in jenem jungen Mann fand. Unter den gegebenen Umständen sah er sich also vor die Wahl gestellt, entweder nach England zu gehen und sich in die Freien Französischen Streitkräfte einzureihen oder bei seiner Mutter zu bleiben, um sie zu unterstützen. (...) Er war hin und her gerissen zwischen zwei Arten von Moral: auf der einen Seite die Moral des Mitgefühls und der Hingabe an eine einzelne Person; auf der anderen Seite eine umfassendere Moral, die das Wohl der ganzen Gemeinschaft in den Blick nahm. Zwischen ihnen musste er sich entscheiden. Doch was hätte seine Wahl erleichtern können? (...) Welches Ziel ist höher zu veranschlagen? Das allgemeine Ziel, also der Kampf für die Gemeinschaft; oder das sehr spezifische Ziel, das Leben eines einzelnen zu erleichtern? Wer könnte darauf a priori eine Antwort geben? Niemand. Und sie findet sich ebenso wenig in den Werken der Moralphilosophie.“ (Sartre 1946, 85; übers. SB)

In manchen moralischen Entscheidungskonflikten geraten demnach moralische Ansprüche miteinander in Widerstreit, die zu wenig gemeinsam haben, als dass es möglich wäre, sie miteinander zu vergleichen, gegeneinander zu gewichten oder auf ein einziges, ihnen gemeinsam zugrunde liegendes Grundprinzip der Moral zurückzuführen. In solchen Momenten sind entsprechende Abwägungen so willkürlich bzw. unverständlich wie der sprichwörtliche Vergleich zwischen Äpfeln und Birnen. Es ist einfach nicht ersichtlich, woraufhin wir sie vergleichen oder gewichten sollen, da es keine gemeinsame Währung gibt, die sie in je unterschiedlicher Weise ausdrücken oder repräsentieren. Jeder Anspruch steht vielmehr für ein gänzlich anderes Gut, einen differenten moralischen Wert, ja gegebenenfalls einen anderen Blick auf das, was Moral von uns verlangt.

Hinter dieser Zurückweisung der Konfliktlösung qua Anspruchsgewichtung verbirgt sich die Überzeugung, dass Moral ein pluralistisches Phänomen ist, das eine Vielzahl von Werten oder Gütern

umfasst, von denen keiner oder keines für unsere moralische Praxis verzichtbar ist, und dass sich nicht auf ein einziges, höchstes Moralprinzip zurückführen lässt. Auch die Welt des Moralischen ist demnach groß und bunt. Sie hat und braucht Raum für so unterschiedliche Tugenden wie Ehrlichkeit und Rücksicht; so unverwandte Werte wie Freundschaft und Unparteilichkeit; so unvergleichbare Güter wie Gerechtigkeit und Freiheit und so unverrechenbare Erfordernisse wie die Rettung eines unschuldig in Not geratenen menschlichen Lebens und die Verteidigung öffentlicher Sicherheit gegenüber den Bedrohungen des Terrorismus.

Die Vielfalt dieser Werte macht unseren moralischen Reichtum aus, und sie bildet die Grundlage der unterschiedlichen Arten von moralischen Ansprüchen, mit denen wir uns als Handelnde konfrontiert sehen und denen wir uns als Personen verpflichtet fühlen. Dazu gehören jene moralischen Rechte, die alle Menschen wechselseitig verpflichten, ebenso wie die besonderen moralischen Verbindlichkeiten, die wir gegenüber bestimmten Personen haben. Unsere moralische Aufmerksamkeit gilt zudem sowohl den Folgen unseres Tuns als auch den Tugenden und Untugenden, die schon im Vollzug unserer Handlungen zum Ausdruck kommen, und sie richtet sich nicht zuletzt auch auf die Motive, die unseren Handlungsentscheidungen zugrunde liegen.

„Schuldigkeiten, Rechte, Nutzen, an Vollkommenheit orientierte Ziele sowie private Verbindlichkeiten – diese Werte fließen unablässig in all unsere Entscheidungen ein. (...) Wie könnte man je ein System von Prioritäten unter diesen Wertetypen aufstellen? (...) Für eine Mischung, die so heterogen ist, wie unsere, wäre dies unangemessen. (...) Meine allgemeine These lautet also: In den *formalen* Unterschieden zwischen den Arten von Gründen spiegeln sich fundamentale Unterschiede ihrer *Herkunft* wider, und damit ist eine bestimmte Art der Lösung von Konflikten, die unter diesen Begründungstypen aufkommen, von vornherein ausgeschlossen. (...) Es gibt echte praktische Dilemmata, die unmöglich gelöst werden können.“
(Nagel 1996, 185; 189f)

Manche moralischen Konflikte sind, mit anderen Worten, auf die Kollision *ungleicher* und *unvergleichbarer* moralischer Werte zurückzuführen, die unter bestimmten Umständen unterschiedliche, nicht kompatible Handlungen erfordern. Wo wir die konfligierenden Ansprüche je für sich als berechtigt und damit die inkompatiblen Handlungen beide als geboten verstehen, spitzen sich diese Konflikte dilemmatisch zu. Denn in diesem

Fall lässt sich aufgrund der wesentlichen Differenz der konfligierenden Pflichten keinerlei Abwägung vornehmen, die es uns erkennen ließe, worin unsere tatsächliche Pflicht besteht, und uns vor moralischen Fehlern bewahrt, indem wir dieser Pflicht folgen. Die Behauptung lautet demnach, dass die zur Lösung des Konflikts erforderliche Pflichtengewichtung aufgrund der Unvergleichbarkeit der Ansprüche ausgeschlossen und der Konflikt *darum* unlösbar ist.

Dieser Verweis auf die so genannte *theoretische Inkommensurabilität* moralischer Werte oder Pflichten kann gleichwohl für sich genommen ebenso wenig überzeugen wie der Hinweis auf das unausweichliche Bedauern. Denn tatsächlich ist es alles andere als klar, ob aus der Unvergleichbarkeit der Ansprüche tatsächlich folgt, dass diese nicht gegeneinander abwägbar und Konflikte zwischen ihnen nicht lösbar sind. Der Fall des Vaters, der den Freund versetzt, um dem Unfallopfer zu helfen, lässt diese Behauptung mindestens zweifelhaft, wenn nicht falsch erscheinen: Zwar leuchtet es durchaus ein, dass der Wert der Gesundheit des Verletzten nicht im eigentlichen Sinne mit dem Wert eines gehaltenen Versprechens vergleichbar ist – worin sollte hier die ‚gemeinsame Währung‘ bestehen?. Gleichwohl scheint die Entscheidung des Vaters zugunsten des Verletzten *allein deswegen* noch keineswegs willkürlich. Es sieht also ganz so aus, als seien wir in moralischen Fragen gegebenenfalls durchaus imstande, Äpfel mit Birnen zu vergleichen und dabei zu brauchbaren, d.h. überzeugenden Ergebnissen zu kommen.

Die Getrenntheit von Personen und die praktische Unabwägbarkeit von Pflichten

Die Anerkennung des moralischen Pluralismus allein verpflichtet uns demnach noch nicht auf die eingangs erläuterte ‚tragische Sichtweise‘ des moralischen Lebens: Dass unsere Pflichten vielfältig sind und unterschiedlichen Quellen entspringen, muss keineswegs bedeuten, dass Konflikte zwischen ihnen nicht gelöst werden können. Gleichwohl deutet der Fall von Sartres Schüler eine andere Schwierigkeit an, der wir bei der Gewichtung und Abwägung konfligierender Pflichten begegnen können. Sie betrifft nicht das Problem, dass unsere Pflichten gegebenenfalls nicht gegeneinander abgewogen werden *können* (theoretische Inkommensurabilität), sondern stellt in Frage, ob sie in jedem Fall gegeneinander abgewogen werden *dürfen* (praktische Inkommensurabilität). (Vgl. Schaber 1999)

Betrachten wir dazu ein weiteres Beispiel, das in der moralphilosophischen Dilemma-Debatte prominent ist und einem Roman von William Styron entstammt. (Vgl. Styron 1980) Die Hauptfigur ist Sophie, eine polnische Katholikin, die mit ihren beiden kleinen Kindern, Jan und Eva, nach Auschwitz deportiert worden ist. An der Rampe stellt

sie ein SS-Mann vor eine grausame Entscheidung: Wählt sie eines der Kinder für die Vergasung aus, darf sie das andere mit ins Lager nehmen. Wählt sie keines, sterben beide Kinder auf der Stelle. Was soll Sophie tun?

Es liegt nahe, angesichts dieses Beispiels moralphilosophisch zu resignieren. In einer solchen Lage überhaupt noch von moralischem Sollen zu sprechen, scheint schlicht absurd. Das ist gleichwohl nicht Sophies Perspektive. Sie glaubt offensichtlich nicht, dass unter den gegebenen Umständen ohnehin alles egal ist, sondern trifft tatsächlich eine Wahl. Für die fühlt sie sich schließlich ihr Leben lang schuldig, und es ist erwartbar, dass es ihr nicht anders gegangen wäre, hätte sie statt der kleinen Eva deren Bruder Jan den Mördern ausgehändigt. Hin und her gerissen zwischen der Pflicht, ihre Tochter zu retten, und der gleich lautenden Verpflichtung gegenüber ihrem Sohn, scheint es für Sophie keine richtige Wahl und für ihren Konflikt keine richtige Lösung zu geben.

Das Problem kann hier freilich nicht in der Unvergleichbarkeit der konfligierenden Pflichten bestehen. Denn wie auch immer man das moralische Gut oder die Pflicht benennt, deren Verletzung hier auf dem Spiel steht: Es ist im Fall beider Optionen exakt dieselbe. Es ist nicht so, dass für Jans Rettung andere Gründe sprechen als die, die gebieten, Eva zu verschonen. Um den Eindruck zu gewinnen, dass es in dieser Situation „nichts gibt, das man mit Anstand oder Ehre oder angemessener Weise tun kann“ (Williams 1995, 86), braucht es also keinen Verweis auf die Vielfalt von Werten und die Divergenz von Handlungsgründen, die ihnen entspringen. Sophie ist die Mutter beider Kinder, und schuldet in dieser Rolle dem einen nicht mehr und nicht weniger als dem anderen. Oder besser: *Wenn* sie dem einen Kind etwas schuldet, schuldet sie dem anderen dasselbe.

Dass die Gewichtung der widerstreitenden Pflichten hier keine Lösung des Konflikts bereitstellt, hängt also nicht damit zusammen, dass ein Vergleich der beiden Ansprüche *sachlich unmöglich* ist; es liegt vielmehr daran, dass eine solche Abwägung im vorliegenden Fall *moralisch unzulässig* scheint. Das Leben eines Kindes gegen das des anderen zu gewichten und abzuwägen, ist demnach schon an sich ein moralischer Fehler, etwas, das wir einfach nicht tun dürfen. Eben das kommt aufs deutlichste zum Ausdruck, wenn Sophie an der Rampe voll Entsetzen und Verzweiflung schreit: „Ich kann nicht wählen! Ich kann nicht wählen! Ich kann nicht wählen!“ (Styron 1980, 570)

Die beiden Ansprüche, die in ihrem Herzen streiten, sind nicht deswegen unabwägbar, weil sie unterschiedlichen, unvergleichbaren Prinzipien entspringen, sondern weil sie unterschiedlichen, unvergleichbaren Menschen geschuldet sind, die je für sich moralisch zählen. Ihre Ansprüche auf Schutz und Leben gegeneinander zu verrechnen, heißt,

den grundlegendsten moralischen Imperativ überhaupt zu missachten: dass jeder Mensch ein Zweck an sich selbst ist. In manchen Konflikten bedeutet darum schon die Tatsache der Abwägung und nicht erst ihr Ergebnis, respektive dessen Folgen eine schwere Schuld.

Wer so zugunsten der moralischen Unlösbarkeit entsprechender Konflikte argumentiert, muss sich gleichwohl vor Augen führen, worin im vorliegenden Fall die Alternative besteht. Wenn Sophie sich weigert, eine Wahl zu treffen, hat eben das zur Folge, dass beide Kinder getötet werden. Indem das Argument von der praktischen Inkommensurabilität bestimmter Pflichten die Verweigerung einer Entscheidung unter den gegebenen Umständen zur eigentlichen moralischen Pflicht erklärt – denn nur so kann Sophie der moralischen Forderung entsprechen, jedes ihrer Kinder als Zweck an sich selbst zu behandeln – deklariert es faktisch den ‚worst case‘ aus der Perspektive der Folgen zum ‚best case‘ aus der Perspektive der Moral. Das scheint vielen Menschen nicht überzeugend. Die ‚sauberen Hände‘ wären in diesem Fall vielleicht zu teuer erkaufte.

Zudem ist das Argument moraltheoretisch nicht neutral. Denn dass man die moralischen Ansprüche oder Rechte unterschiedlicher Menschen nicht gegeneinander gewichten darf, weil jeder Mensch als Zweck an sich selbst zu respektieren ist, ist eine Auffassung, die längst nicht alle Moralphilosophinnen und -philosophen teilen. Utilitaristen würden ihr sicher nicht zustimmen. Die Behauptung der praktischen Unabwägbarkeit (bestimmter) moralischer Pflichten ist, mit anderen Worten, keine Bemerkung allgemeinen Unlösbarkeit von Pflichtenkonflikte, sondern eine These hinsichtlich des Inhalts unserer Pflichten.

5. Warum es Dilemmata nicht geben kann

Bisher ist dargestellt worden, was moralische Konflikte sind, wie man sie gegebenenfalls lösen kann, und warum manche von ihnen mindestens auf den ersten Blick als unlösbar erscheinen. Dabei ist gleichwohl deutlich geworden, dass sich bei genauerem Hinsehen nicht selten ein anderes Bild ergibt: Dass wir nach der Entscheidung bestimmter Konflikte so oder so Bedauern empfinden, spricht nicht zwangsläufig für deren Unlösbarkeit, so wenig wie der Umstand, dass die Ansprüche der Moral vielfältig und unsere Pflichten verschiedenen Menschen geschuldet sind die je für sich zählen. Haben demnach diejenigen Philosophen Recht, die meinen, dass es keine Dilemmata gibt und alle Konflikte lösbar sind?

Das lässt sich, wenn überhaupt, auf diese Weise sicher nicht zeigen. Selbst wenn sich jedes der genannten Beispiele bei genauerer Betrachtung als nur scheinbar dilemmatisch entpuppen sollte, besteht die Möglichkeit, dass es andere Fälle gibt, die uns schließlich doch davon überzeugen, dass wir unter bestimmten Umständen moralische Fehler nicht vermeiden können. Wenn es bisher so aussehen mag, als seien alle Konflikte lösbar, liegt das also vielleicht nur daran, dass die Beispiele schlecht gewählt sind. Es braucht, mit anderen Worten, ein positives, moralphilosophisch ‚neutrales‘ Argument, das plausibel macht, *warum* das prinzipiell so sein sollte bzw. warum moralische Fehler grundsätzlich vermeidbar sind.

Manche Philosophinnen und Philosophen meinen, dass sich solche Argumente finden lassen, wenn man sich der moralischen (oder: deontischen) Logik zuwendet. Sie macht Prinzipien oder Regeln explizit, von denen wir in unserem moralischen Denken wie selbstverständlich ausgehen und denen, dem Anspruch der deontischen Logik zufolge, alle vernünftigen Moraltheorien genügen müssen, seien sie nun utilitaristisch oder kantisch oder tugendethisch. Zu diesen Regeln gehören die folgenden zwei Prinzipien: Das eine besagt, dass jedes moralische Sollen ein Können impliziert (‚ought implies can‘). Dem anderen zufolge gilt, dass es immer erlaubt ist, zu tun, was wir tun sollen (‚ought implies permissible‘).

Die philosophischen Dilemma-Gegner haben nun zu zeigen versucht, dass die Behauptung, dass es Dilemmata gibt bzw. dass wir manchmal zwei Dinge tun sollen, die wir nicht beide tun können, im Widerspruch zu diesen beiden Prinzipien steht. Und weil Behauptungen, die sich widersprechen, nicht zugleich wahr sein können, haben sie daraus den Schluss gezogen, dass die Dilemma-Behauptung falsch sein muss, wenn die Prinzipien gelten. Betrachten wir zwei dieser Argumente abschließend ein bisschen genauer.

Du kannst, denn du sollst! (‚ought implies can‘)

Wer sich in einem Dilemma befindet, sieht sich zwei Pflichten gegenüber, die er nicht gesamthaft erfüllen kann. Ein Dilemma ist also per definitionem eine Situation, in der gilt

- 1) Ich soll A tun.
- 2) Ich soll B tun.
- 3) Ich kann nicht (A und B) tun.

Nun gehen wir üblicherweise davon aus, dass unsere moralischen Pflichten nicht alternativ (entweder - oder), sondern kumulativ (sowohl - als auch) gelten: Dass ich meinen Kollegen nicht hintergehen *und* den verhassten Konkurrenten nicht töten darf, bedeutet klarerweise, dass ich

weder das eine noch das andere tun, also *beides* nicht tun darf. Ich kann mir nicht einfach eine der Pflichten aussuchen und die andere ignorieren.

Für die Dilemma-Frage heißt das klarerweise: Wenn sich der Handelnde tatsächlich zwei echten (i.e. nicht nur scheinbaren oder behebbaren) Verpflichtungen, A und B, gegenüber sieht, dann besteht seine Pflicht eben darin, (A und B) zu tun. So weit, so gut – bzw. so schlecht, denn dass er das nicht kann, macht die Situation ja gerade so kompliziert.

Nahezu ebenso selbstverständlich wie die kumulative Geltung unserer moralischen Pflichten ist uns nämlich ein anderes moralisches Grundprinzip, demzufolge jedes „du sollst!“ ein „du kannst“ voraussetzt. Moralisch von mir gefordert sein, kann demnach nur, was ich auch praktisch zu leisten imstande bin. Niemand kann die Pflicht haben, das Unmögliche zu tun, auch wenn wir gelegentlich so reden.

Wenn jemand fragt, bis wann ein bestimmter Arbeitsauftrag erledigt sein muss, mag er zur Antwort erhalten: „Bis vorgestern!“ Doch solche Formulierungen haben rein metaphorischen Gehalt, indem sie etwa die Dringlichkeit einer Angelegenheit signalisieren. Wer den Satz gehört und verstanden hat, dass die Sache eilt, hat die Bedeutung der Aussage im Wesentlichen erfasst, wohingegen derjenige, der irritiert nachfragt und darauf hinweist, dass das doch gar nicht möglich ist, offensichtlich einem Missverständnis unterliegt. Sein Fehler besteht darin, nicht verstanden zu haben, was sich doch von selbst versteht: dass nämlich jedes Sollen ein Können impliziert und die Anweisung schon aus diesem Grund gar nicht als Verpflichtung gemeint sein *kann*, die Aufgabe tatsächlich „bis vorgestern“ zu erledigen. Auch das scheint klarerweise richtig.

Der Clou des ersten Anti-Dilemma-Argumentes besteht nun darin, deutlich zu machen, dass sich diese beiden Grundprinzipien mit der Behauptung von Dilemmata nicht in Einklang bringen lassen, ja mehr noch: dass sie in Verbindung miteinander in eindeutigen Widerspruch zu ihr stehen. Denn aus dem ersten Grundsatz ergibt sich, wie gesehen, dass wir angesichts der beiden konfligierenden Ansprüche die Pflicht haben, beide zu erfüllen, also (A und B) zu tun. Wer „Du sollst A!“ und „Du sollst B!“ sagt, muss, mit anderen Worten, auch „Du sollst (A und B)!“ sagen – jedenfalls, wenn er verstanden hat, was er da sagt bzw. was moralische Pflichten sind. Wer behauptet, dass ein bestimmter Konflikt ein Dilemma darstellt, sagt demnach, dass der Handelnde unter den je gegebenen Umständen (A und B) tun soll.

Damit aber behauptet er dem anderen Grundsatz zufolge, dass dieser (A und B) auch tun *kann*. Denn wenn *erstens* der Handelnde (A und B) tun soll, und wenn *zweitens* jedes Sollen ein Können impliziert, dann ist damit *drittens* gesagt, dass er (A und B) tun kann. Doch das wurde in der Beschreibung der Situation als Dilemma ja gerade verneint. Schenken wir

der Aussage Glauben, dass sich ein Handelnder in einem Dilemma befindet, müssten wir also zugleich davon überzeugt sein, dass er (A und B) *nicht tun kann*, und davon überzeugt sein, dass er (A und B) *tun kann*. Das jedoch kann man von niemandem erwarten, der bei Verstand ist und die Regeln der Logik kennt, denn beide Behauptungen stehen in klarem Widerspruch zueinander.

Es sieht also ganz so aus, als müssten wir uns entscheiden: Entweder halten wir an der Behauptung fest, dass es Dilemmata geben kann, also Situationen, in denen wir zwei Pflichten haben, die sich wechselseitig ausschließen aber gleichwohl echte Pflichten sind, deren Verletzung unser Gewissen aus gutem Grund belastet. Dann müssen wir uns, um Widersprüche zu vermeiden und unsere moraltheoretische Glaubwürdigkeit nicht zu riskieren, von mindestens einem der beiden Grundsätze verabschieden: Wir sollten in dem Fall also entweder die Vorstellung fallen lassen, dass jedes Sollen ein Können voraussetzt (so Lemmon 1987), oder uns damit einverstanden erklären, dass moralische Pflichten nicht gesamthaft, sondern gleichsam wahlweise gelten (so etwa Williams 1978, van Fraassen 1987, Nagel 1996, Marcus 1987).

Wem beide Auswege aus dem Widerspruch nicht gangbar erscheinen – und dafür gibt es gute Gründe, wenn man bedenkt, was man mit diesen Prinzipien aufgibt – dem bleibt nur jene Alternative, die viele Philosophinnen und Philosophen für die einzig einleuchtende und überzeugende Entscheidung halten (McConnell 1987; Conee 1987; Donagan 1987): Wir sollten den Glauben an Dilemmata aufgeben und uns dem Votum anschließen: „Wenn deine Pflichten in Konflikt geraten, ist eine davon nicht deine Pflicht!“ (Hare 1992, 71)

„Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegen gesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegen gesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*).“ (Kant 1990 [1797], Abschnitt 24).

Du darfst, denn du sollst! (,ought implies permissible')

Auch das zweite grundsätzliche Argument gegen die Dilemma-Behauptung folgt der Strategie, denjenigen einen Widerspruch

nachzuweisen, die behaupten, dass es manchmal sein kann, dass wir zwei genuine Pflichten haben, die wir gleichwohl nicht beide erfüllen können.

Der Widerspruch, auf den dieses Argument aufmerksam macht, ergibt sich jedoch mit Blick auf ein anderes, ebenfalls weithin anerkanntes Grundprinzip des moralischen Denkens. Diesem Prinzip zufolge ist es immer erlaubt, zu tun, was die Pflicht von uns verlangt: Wenn es stimmt, dass ich die Pflicht habe, dem Verletzten am Unfallort Hilfe zu leisten, dann ist mit dieser Pflicht zugleich behauptet, dass ich diese Hilfe auch leisten darf. So viel scheint klar. Doch wie ergibt sich daraus ein Widerspruch zur Dilemma-Behauptung?

Um das zu sehen, muss man eine weitere Annahme explizit machen, die wir meist stillschweigend voraussetzen. Ihr zufolge gilt, dass wir alles tun müssen, was notwendig ist, um unsere Pflicht zu erfüllen, und nichts tun dürfen, was uns an der Pflichterfüllung hindert: Wenn ich dazu verpflichtet bin, den Freund um fünf Uhr morgens an seinem Hotel abzuholen (etwa weil ich ihm eben das versprochen habe), dann *gebietet* mir eben diese Pflicht, früh genug aufzustehen, um pünktlich dort sein zu können, und *verbietet* mir, im Bett zu bleiben. Ich kann, mit anderen Worten, nicht behaupten, dass ich die Pflicht habe, pünktlich dort zu sein, und zugleich behaupten, dass es mir erlaubt ist, bis halb sechs zu schlafen. Wer so redet, hat nicht verstanden, was Pflichten sind.

Der Widerspruch zur Dilemma-Behauptung ergibt sich nun folgendermaßen. Ausgangspunkt ist wiederum die Beschreibung des Dilemmas als einer Situation, für die gilt:

- 1) Ich soll A tun.
- 2) Ich soll B tun.
- 3) Ich kann nicht (A und B) tun.

Nimmt man die dritte Behauptung beim Wort, heißt das: Wenn ich A tue, unterlasse ich B – und umgekehrt. Oder: Ich kann A nur tun, wenn ich B nicht tue. Oder: Um A zu tun, muss ich B unterlassen.

Wenn es nun aber richtig ist, dass ich nichts tun darf, was mich an der Erfüllung meiner Pflichten hindert, und wenn es richtig ist, dass A zu tun, meine Pflicht ist, dann heißt das nichts anderes, als dass ich B nicht tun darf. B zu tun, ist mir dann verboten, weil es der Erfüllung meiner Pflicht zu A im Wege steht. Wer das genannte Prinzip *und* die Dilemma-These akzeptiert, müsste also behaupten, dass es der Fall ist, dass ich B tun soll (2), und zugleich *nicht* der Fall ist, dass ich B tun soll – das aber ist absurd, weil klarerweise widersprüchlich.

Man kann denselben Punkt auch allgemeiner formulieren: Im Fall eines jeden Dilemmas wäre jede der beiden Handlungen zugleich geboten (insofern sie per definitionem Pflicht ist) als auch verboten (insofern sie, quasi:

per situationem, die Unterlassung einer pflichtgemässen Handlung beinhaltet). Das zu behaupten, macht jedoch, gelinde gesagt, schlicht keinen Sinn und raubt dem Begriff der Pflicht jede Bedeutung.

„Wenn wir die angeblichen Dilemmata tatsächlich als solche akzeptieren, müssen wir uns mit der folgenden Behauptung anfreunden: Es gibt Handlungen, die absolut, unbedingt und nicht nur *prima facie* geboten sind, und die zugleich absolut, unbedingt und nicht nur *prima facie* verboten sind. Das jedoch ist, wie ich vorschlagen möchte, absolut, unbedingt und nicht nur *prima facie* unglaublich.“ (Conee 1982, 87f; übers. SB)

Im Ergebnis stellt uns auch dieses zweite Argument wiederum vor die Entscheidung, entweder den Glauben an Dilemmata fallen zu lassen oder mit den genannten Prinzipien bestimmte Vorstellungen aufzugeben, die fest in unserem moralischen Denken oder unserer moralischen Sprache verankert sind. In diesem Fall hieße das, dass die ‚Dilemma-Freunde‘ zur Vermeidung der genannten Widersprüche, dazu aufgefordert wären, den Begriff der Pflicht aus ihrem moralischen Vokabular zu entfernen. Denn was soll es noch bedeuten, dass eine Person zu einer Handlung verpflichtet ist, wenn es zugleich der Fall sein kann, dass es ihr verboten ist, diese Handlung zu vollziehen?

Den Dilemma-Gegnern ist dieser Preis zu hoch. Sie empfehlen, stattdessen die Dilemma-Behauptung fallen zu lassen. Es kann demnach nicht sein, dass wir tatsächlich *verpflichtet* sind, zwei Dinge zu tun, die wir nicht beide tun können, das heißt: Es kann nicht sein, dass wir uns in einem Dilemma befinden. Wann immer es den Anschein hat, als sei das der Fall, unterliegen wir entweder einem Wahrnehmungsirrtum oder einem Denkfehler, den wir mit moralphilosophischer Hilfe überwinden müssen.

6. Ausblick statt Ausweg

Angesichts der Tatsache, dass Dilemma-Situationen nicht eben glückliche Umstände sind und die Unausweichlichkeit moralischer Fehler oder Schuld eine eher bedrückende Perspektive darstellt, klingt die Nachricht, dass es solche Zwangslagen gar nicht geben kann, zunächst befreiend. Gleichwohl fehlt vielen Menschen der Glaube an diese frohe Botschaft, und ihr Zweifel nährt sich nachhaltig aus der Erfahrung moralischer Konflikte. Sie hat ihre eigene Eindringlichkeit und ‚Beweiskraft‘, und sie lässt offenbar keinen anderen Schluss zu, als dass wir unter bestimmten

Umständen tatsächlich moralisch zum Scheitern verurteilt sind, was auch immer wir tun.

Manche Philosophinnen und Philosophen haben diesen Konflikt zwischen moralischer Erfahrung und moralischer Theorie zum Anlass genommen, unsere Moralthorien grundsätzlich in Frage zu stellen. Wenn es solchen Theorien aus Konsistenzgründen nicht gelingen kann, grundlegenden moralischen Erfahrungen gerecht zu werden, sind sie weder überzeugend noch sachangemessen. Denn Moral hat es wesentlich mit Erfahrung zu tun, und moralisches Wissen ist Erfahrungswissen. Wenn wir es reduzieren müssen, um es theoretisch erfassen zu können, stellt das nicht unsere Erfahrung, sondern das Unternehmen einer Theorie der Moral in Zweifel.

Diese Position ist, wenn man sie tatsächlich zu Ende denkt und ausformuliert, im wörtlichen Sinne radikal: Sie reicht an die Wurzeln der Ethik als einer auch theoretischen Disziplin, die eine wesentlich kritische Funktion hat. Ethikerinnen und Ethiker tauschen nicht nur Erfahrungen aus, sondern sie streiten mit vernünftigen Argumenten. Und das tun sie, um einen kritischen Blick auf die Üblichkeiten und Selbstverständlichkeiten unserer moralischen Praxis zu eröffnen, die nicht notwendig recht hat, nur weil sie funktioniert. Mit anderen Worten: Wer sich auf die Ethik einlässt, muss bereit sein, seine moralischen Erfahrungen in Frage stellen zu lassen, und er wird gegebenenfalls gezwungen, die ein oder andere bisher unhinterfragte moralische Überzeugung aufzugeben. Möglicherweise gehört dazu auch die Überzeugung, dass es moralische Dilemmata geben kann.

Das jedoch ist keineswegs entschieden. Verfolgt man den philosophischen Streit um die Dilemma-Frage, sieht es vielmehr ein bisschen so aus, als führe dieses Problem die Moralphilosophie selbst in eine Art Dilemma: Entweder anerkennt sie um den Preis ihrer theoretischen Stimmigkeit, dass moralische Pflichten gelegentlich nicht erfüllbar sind und moralische Schuld unausweichlich sein kann; oder sie verweigert dieses Eingeständnis auf Kosten ihrer phänomenologischen Glaubwürdigkeit und Erfahrungsnahe.

Ob sich dieser metaethische Konflikt letztlich als nur scheinbar dilemmatisch entpuppt, muss hier offen bleiben. Noch jedenfalls ist diesbezüglich keine Lösung in Sicht. Die Auseinandersetzung um die Frage, ob es in jeder moralischen Konfliktsituation etwas richtig zu tun gibt, geht weiter, und wie die vorangegangene Darstellung hoffentlich deutlich gemacht hat, können wir von ihr einiges lernen.

Verwendete Literatur

- Conee, Earl (1987):
Against Moral Dilemmas, in: Gowans (1987), S.239-249.
- Donagan, Alan (1987):
Consistency in Rationalist Moral Systems, in: Gowans (1987), S.271-290.
- Fahrenholz, Bernd (Hg.) (2002):
Gedenkveranstaltung für die Opfer des Terrorjahres 1977,
Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Gowans, Christopher (Hg.) (1987):**
Moral Dilemmas, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, Richard (1961):
Die Sprache der Moral, Frankfurt a.M.: suhrkamp.
- Hare, Richard (1992):
Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz,
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hoerster, Norbert et al (Hg.) (1976):
Texte zur Ethik, München: dtb.
- Kant, Immanuel (2000) [1785]:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart: reclam.
- Kant, Immanuel (1956) [1797]:
Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, in:
Kant: Werke, Bd. 7, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, S.637-643.
- Marcus, Ruth (1987):
Moral Dilemmas and Consistency, in: Gowans (1987), S.18-204.
- McConell, Terrance (1987):
Moral Dilemmas and Consistency in Ethics, in: Gowans (1987), S.154-173.
- McNaughton, David (2003):
Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik, Frankfurt a.M. etc: ontos.
- Plato (1982):
Der Staat, Stuttgart: reclam.
- Ross, William David Sir (1930):
The Right and the Good, wiederabgedruckt 2002, Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1946):
Ist der Existentialismus ein Humanismus, Frankfurt a.M.: suhrkamp.
- Schaber, Peter (1999):
Value Pluralism: Some Problems, *The Journal of Value Inquiry* 33, 71-78.

- Styron, William (1980):
Sophies Entscheidung, München: Droemer Knaur.
- Van Fraassen, Bas (1987):
Values and the Heart's Command, in: Gowans (1987), S.138-153.
- Williams, Bernard (1978):
Widerspruchsfreiheit in der Ethik, in: ders., Probleme des Selbst.
Philosophische Aufsätze 1956-1972, Stuttgart: reclam.
- Williams, Bernard (1995):
Konflikte von Werten, in: ders., Moralischer Zufall: Philosophische
Aufsätze 1973-1980, 9. Auflage, Königstein: Hain.

Fragen zum Text:

1. Was ist der Unterschied zwischen Konflikten mit der Moral, Konflikten über Moral und moralischen Konflikten? Nennen Sie jeweils ein Beispiel.
2. Welche moralphilosophischen Möglichkeiten gibt es, moralische Konflikte zu lösen?
3. Manche Philosophinnen und Philosophen meinen, dass einige moralische Konflikte nicht lösbar sind. Welche Gründe bringen sie für diese Auffassung vor?
4. Was versteht man unter der theoretischen Inkommensurabilität moralischer Werte/Pflichten und was versteht man unter der praktischen Inkommensurabilität solcher Werte/Pflichten?
5. Warum gilt das Gefühl des Bedauerns als Hinweis darauf, dass manche Konflikte unlösbar sind?
6. Was ist gemeint, wenn behauptet wird, dass die Moral ein pluralistisches Phänomen ist?
7. Was besagt der Grundsatz „Sollen impliziert Können“? Stimmen sie diesem Grundsatz zu? Wenn ja, warum, wenn nein, warum nicht?
8. Was besagt der Grundsatz „Sollen impliziert Erlaubtsein“? Stimmen Sie diesem Grundsatz zu? Wenn ja, warum, wenn nein, warum nicht?
9. Manche Philosophinnen und Philosophen meinen, dass die Behauptung von Dilemmata in Widersprüche führt. Worin bestehen diese Widersprüche?
10. Was meinen Sie: Kann es sein, dass wir manchmal zu moralischen Fehlern gezwungen sind? Oder können wir dieses Leben prinzipiell mit ‚sauberen Händen‘ verlassen?
11. Einer kleinen Geschichte zufolge, tritt ein Mensch, der gestorben ist, vor Gott und ‚bewirbt‘ sich um Einlass ins Paradies. Als Nachweis seiner Eignung zeigt er Gott seine Hände und sagt: „Sieh Herr, sie sind sauber.“ Und Gott betrachtet die sauberen, schüttelt den Kopf und sagt: „Nein, sie sind leer.“ Wie verstehen sie diese Geschichte vor dem Hintergrund der Dilemma-Debatte? Was ist die Moral von der Geschichte?