Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 59 (2000)

Artikel: Moralische Dilemmata und die Rationalität residualer Gefühle

Autor: Betzler, Monika

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882934

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 59/2000

MONIKA BETZLER

Moralische Dilemmata und die Rationalität residualer Gefühle[1]

Moral dilemmas pose a challenge to normative ethics and deontic logic alike. Both of them have to show how we can guide our action in the light of conflicting obligations. Their attempts to solve moral dilemmas, however, are limited. They are unable to explain why we are prone to feel residual emotions after a well-reasoned choice between conflicting obligations. This has led some philosophers to maintain that moral dilemmas are insoluble. After providing an analysis of the propositional content of residual emotions I pinpoint why the various arguments put forward by dilemma realists are flawed. Residual emotions do not show that moral dilemmas are genuine. In closing, I outline how the rationality of residual emotions can be assessed instead.

Moralische Dilemmata stellen eine Herausforderung für die normative Moraltheorie ebenso wie für die deontische Logik dar. Diese müssen zeigen, wie eindeutige Handlungsanleitung angesichts konfligierender Verpflichtungen möglich ist. Ich werde im folgenden zunächst darlegen, was moralische Dilemmata auszeichnet und die Antwort normativer Moraltheorien sowie der deontischen Logik skizzieren. Deren Versuch, die Lösbarkeit moralischer Dilemmata aufzuweisen, sind jedoch Grenzen gesetzt. Sie können vor allem nicht erklären, warum wir auch nach einer begründeten Entscheidung zwischen konfligierenden Verpflichtungen sogenannte residuale Gefühle empfinden und den moralischen Schaden schmerzlich bedauern, der durch die Vernachlässigung einer Verpflichtung oder als Nebenfolge der gewählten Verpflichtung entstanden ist. Mit Hilfe einer Analyse des propositionalen Gehalts residualer Gefühle wie Reue, Schuld und Bedauern möchte ich die Voraus-

1 Für hilfreiche Kommentare danke ich herzlich Peter Baumann und Anna Kusser. Christine Korsgaard bin ich für eine aufschlußreiche Diskussion dankbar. Den Teilnehmern des Göttinger «Philosophischen Reflektoriums» sowie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des von Erich Ammereller und Wilhelm Vossenkuhl an der Venice International University veranstalteten Seminars über «moralische Dilemmata» danke ich für ihre kritischen Beiträge zu der von mir vorgetragenen Version dieses Aufsatzes.

setzung für die Untersuchung der Argumente derjenigen schaffen, die die Tatsache residualer Gefühle als Beweis für die Unlösbarkeit moralischer Dilemmata betrachten. Sogenannte Dilemma-Realisten bedienen sich hierbei ganz unterschiedlicher Argumente, die ich widerlegen werde: Residuale Gefühle zeigen meines Erachtens weder an, daß moralische Verpflichtungen wie Wunschkonflikte zu deuten sind – wobei ein Wunsch eben unerfüllt bleibt und anhält – noch daß der Wertpluralismus und die potentielle Unvergleichbarkeit von Werten eine Bedingung residualer Gefühle ist. Auch die These unvermeidbarer Schuld, die sich u. a. darin zeige, daß aufgrund der Vernachlässigung einer Verpflichtung Entschuldigungen gefordert sind, basiert auf einer falschen Deutung des propositionalen Gehalts von Schuld. Residuale Gefühle haben ebensowenig eine instrumentelle Funktion, Konflikte in Zukunft zu vermeiden. Zuletzt werde ich ausführen, daß die behauptete Unlösbarkeit moralischer Dilemmata keine Bedingung residualer Gefühle ist. Ich werde jedoch zeigen, welche die notwendigen und hinreichenden Bedingungen ihrer Rationalität sind.

1. Was ist ein moralisches Dilemma?

Betrachten wir zunächst folgendes Beispiel: Wir schreiben das Jahr 1977. Gerade haben vier Terroristen die Lufthansa-Maschine «Landshut» gekapert und zur Landung im somalischen Mogadischu gezwungen. Alle 88 Passagiere wurden als Geiseln genommen. Ziel der Geiselnehmer ist es, die Bundesregierung zu erpressen. Wenn die in Stuttgart-Stammheim einsitzenden vier Anführer der Terrororganisation RAF nicht freigelassen werden und Geleitschutz ins Ausland erhalten, soll die gekaperte Lufthansa-Maschine samt den Passagieren in die Luft gesprengt werden. Helmut Schmidt steht als Bundeskanzler der deutschen Regierung vor folgendem Problem: Wenn er den Forderungen der Erpresser nachkommt, rettet er zwar mit der allergrößten Wahrscheinlichkeit das Leben der Geiseln; er riskiert aber mit der erpreßten Freilassung der vier Terroristen weitere Menschenleben gefährdende Terroranschläge und ermutigt außerdem andere potentielle Geiselnehmer zu ähnlichen Taten. Bleibt er gegenüber den Erpressern hart, verhindert er zwar zukünftiges, von den inhaftierten Terroristen verursachtes Unheil, setzt aber das Leben der Geiseln auf Spiel. Helmut Schmidt scheint sich in einem moralischen Dilemma zu befinden. Doch worin genau besteht der dilemmatische Charakter einer Entscheidung?

Eine Situation wird als Dilemma betrachtet, wenn wir aus kontingenten Gründen zwischen verschiedenen Handlungsalternativen zu wählen gezwungen sind (da keine zu wählen ein noch schlechteres Gesamtresultat zur Folge hätte). Die beiden Handlungsalternativen gelten als inkompatibel, da sie nicht zugleich realisiert werden können. Entweder scheinen (i) keine Gründe oder Werte[2] zu überwiegen, die für die Wahl einer Handlungsalternative ausschlaggebend sind.[3] Ein solches Dilemma gilt als stabil, wenn keine übergeordnete Entscheidung durch weitere Überlegung oder Nachforschung vernünftigerweise erwartet werden kann.[4] Oder (ii): Selbst wenn sich übergeordnete Werte oder ausschlaggebende Gründe finden lassen, die für die Wahl einer Handlungsalternative sprechen, so impliziert die Entscheidung den nicht unerheblichen Verlust einer ebenfalls als wertvoll erachteten anderen Handlungsalternative, der auch als solcher empfunden wird. In beiden Fällen kann die gewählte Handlungsalternative ebenso selbst ein Übel mit sich bringen. Es lassen sich folglich (i) sogenannte Patt-Situationen, in denen mangels eines Entscheidungskriteriums nur noch arbiträr zugunsten einer Handlungsalternative mit potentiell schlechten Folgen[5] entschieden werden kann, von (ii) Situationen unterscheiden, in denen trotz eines solchen Entscheidungskriteriums der Wert der nicht gewählten Handlungsalternative als sehr hoch empfunden und daher als Verlust betrachtet wird.

Die spezifisch moralische Dimension solcher Dilemmata besteht darin, daß es keine moralischen Kriterien zu geben scheint, die zwischen zwei Handlungsalternativen entscheiden helfen (weil sie gleich moralisch gut oder gleich schlecht sind), und moralischer Schaden entsteht, da wir nicht beide Handlungsalternativen ausführen können bzw. die verfolgte Handlung einen solchen Schaden mit sich bringen kann. Die Handlungsalternativen stellen im moralisch relevanten Fall konfligierende Verpflichtungen dar, zwischen denen wir uns entscheiden

2 Ich unterscheide in diesem Zusammenhang nicht zwischen Werten und Gründen und treffe daher auch keine Wahl zwischen deontologischen und teleologischen Theorien.

3 Ich lasse es zunächst offen, *warum* keine Werte oder Gründe zu überwiegen scheinen. Entweder sind wir zwischen den zur Wahl stehenden Alternativen indifferent oder sie sind inkommensurabel bzw. unvergleichbar. In 6.2 gehe ich näher auf die These der Unvergleichbarkeit ein.

4 Vgl. BLACKBURN, 1996, S. 127 f., der von derartigen Situationen als «quandaries» spricht.

5 Wie hoch das mit jeder Handlungsalternative verbundene Übel eingeschätzt wird, hängt von Wahrscheinlichkeitsannahmen ab, die selbst instabil sind. Auch die Alternativen in Patt-Situationen können jeweils ein Übel implizieren.

müssen. Hierbei läßt sich (i) ein Konflikt zweier Verpflichtungen[6] (eine Person sollte jeweils A tun und sollte jeweils B tun, kann aber A und B nicht beide ausführen)[7] unterscheiden von (ii) einem Konflikt, in dem moralische Gründe zugleich für und gegen dieselbe Handlungsalternative sprechen, d. h. wenn ich eine Handlung hinsichtlich bestimmter Aspekte tun sollte und hinsichtlich anderer Aspekte unterlassen sollte (eine Person sollte C tun und sollte C nicht tun)[8]. Selbst wenn gewichtigere Gründe für C sprechen, impliziert C moralischen Schaden.

In der ersten Situation befindet sich z. B. ein Vater, der nur eines seiner zwei Kinder aus einem brennenden Haus retten kann. Seine Verpflichtung zur Hilfeleistung gegenüber seinem ersten Kind kollidiert mit seiner Verpflichtung zur Hilfeleistung gegenüber seinem zweiten Kind. Er sollte somit A tun und sollte B tun, kann sie jedoch nicht beide ausführen. In der zweiten Situation befindet sich Helmut Schmidt, der zu entscheiden hat, wie in dem Geiseldrama verfahren wird. Die Verpflichtung für die Geiseln und seine Verantwortung für ihr Leben läßt ihn entweder zukünftige Geiselnahmen in Kauf nehmen. Er sollte somit C tun und zugleich nicht tun. Oder seine Verpflichtung gegenüber der Bevölkerung und damit die zukünftige Verhinderung von Geiselnahmen lassen ihn das Leben der aktuellen Geiseln gefährden. Er sollte folglich D tun und zugleich nicht tun. Man kann auch sagen, daß seine Verpflichtung, das Leben der Geiseln zu retten, mit der Verpflichtung kollidiert, sich den Forderungen der Terroristen zu widersetzen,[9] wobei beide Verpflichtungen positive und negative Aspekte besitzen.

In beiden Fällen ist die handelnde Person insofern in einem Dilemma, als sie – egal für welche Handlung sie sich entscheidet (und sie *kann* nur *eine* Handlung ausführen) – Verpflichtungen vernachlässigen und schlechte, wenn auch nicht immer genau vorhersehbare und abwägbare Handlungsresultate in Kauf nehmen muß. In diesem Sinne

6 Ich unterscheide im folgenden nicht zwischen «Dilemma» und «Konflikt». BRINK, 1996, S. 102, ist der Meinung, daß nur ein Konflikt von «all-things-considered» Verpflichtungen und nicht nur ein Konflikt von *prima-facie*-Verpflichtungen ein moralisches Dilemma darstellt, das ernsthafte Implikationen für die Moraltheorie hat. Vgl. SINNOTT-ARMSTRONG, 1988, S. 4f. Andere vertreten dagegen die Auffassung, daß auch im Fall eines dergestalt lösbaren Konflikts die Frage nach der Realität eines Dilemmas nicht beantwortet ist. Vgl. WILLIAMS, 1965, S. 115–137. Ich lasse dies hier offen.

7 So z. B. HARE, 1981; vgl. GOWANS, 1987a, S. 3, und CONEE, 1982, S. 239; vgl. OHLSSON, 1993, S. 405ff.

8 Vgl. DONAGAN, 1993, S. 11f.

9 Vgl. PATZIG, 1994, S. 206.

werden Dilemmata von manchen als fundamentale Tatsache unseres moralischen Lebens betrachtet. Jeder Lösungsversuch eines solchen Konflikts scheint den moralisch relevanten Verlust unterzubestimmen.

2. Die Antwort normativer Moraltheorien und der deontischen Logik

Die Tatsache konfligierender moralischer Forderungen, die nicht mehr moralisch gelöst werden können, legt für manche den Schluß nahe, daß Moralprinzipien ebenso wie die Prinzipien deontischer Logik wie z. B. «Sollen impliziert Können» zu Inkonsistenzen führen, soll die handelnde Person zwei anscheinend gleichermaßen gültigen, aber konfligierenden Verpflichtungen nachkommen. Moralische Dilemmata stellen in diesem Sinne eine ernsthafte Herausforderung sowohl für eine normative Moraltheorie gleich welcher Provenienz als auch für die deontische Logik dar.

Was ist hier mit Inkonsistenz gemeint, zu der Moralprinzipien angesichts moralischer Dilemmata führen? Eine an sich widerspruchsfreie Moraltheorie wird in einer bestimmten Entscheidungssituation angewandt und es ergeben sich in der Anwendung selbst zwei einander widersprechende, inkompatible Handlungsanforderungen. So kann eine Theorie zwei Prinzipien enthalten wie z. B. «halte Deine Versprechen» und «helfe Hilfsbedürftigen», die in sich nicht widersprüchlich ist. Es kann jedoch vorkommen, daß man auf dem Weg zu einer Verabredung Zeuge eines Unfalls wird. Man kann in diesem Fall nicht beiden Prinzipien (das Versprechen, einem Freund zu helfen, und dem hilfsbedürftigen Unfallopfer zu helfen) nachkommen, so daß sich aus einer an sich widerspruchsfreien Moraltheorie inkompatible Handlungsanforderungen ergeben können. Dies scheint zunächst nach einer Revision normativer Moraltheorie und ihrer Konzeption moralischer Forderungen zu verlangen,[10] will sie sich nicht dem Vorwurf aussetzen, weder vollständig noch praktisch, d. h. handlungsleitend zu sein.

2.1 Der Rationalismus normativer Moraltheorien

Verschiedene Vertreter normativer Moraltheorien haben sich daher bemüht zu zeigen, daß Inkonsistenzen der Moralprinzipien kein tiefliegendes Problem darstellen und moralische Dilemmata nur *prima facie*

10 Vgl. DAHL, 1996, S. 86; vgl. SINNOTT-ARMSTRONG, 1996, S. 49.

bestehen: Sie können mit Hilfe praktischer Überlegung aufgelöst werden. Normative Moraltheoretiker konzentrieren sich folglich darauf, den bloßen Erscheinungscharakter moralischer Dilemmata und somit deren prinzipielle Lösbarkeit trotz vordergründiger inkompatibler Handlungsanweisungen aufzuzeigen.

So könnte man das Beispiel des Geiseldramas deuten, wenn man die von Helmut Schmidt tatsächlich getroffene Entscheidung in Betracht zieht: Er ließ die Lufthansa-Maschine von einer Sondereinheit des Bundesgrenzschutzes stürmen. Die GSG 9 konnte alle 88 Geiseln nach 104 Stunden des Bangens unversehrt befreien. Durch diesen Einsatz hat Schmidt die tragische Situation einer Lösung zugeführt. Durch weiterreichende Überlegung und Abwägung, so zunächst die rationalistische These, konnte Schmidt nicht nur zwischen den vermeintlich konfligierenden Verpflichtungen wählen, sondern auch den drohenden moralischen Schaden abwenden. Kantianer wie Utilitaristen versuchen ein Dilemma so zu beschreiben, daß die konfligierenden Verpflichtungen im Dienste einer vollständigen Moraltheorie als konsistent ausgewiesen werden können. Dies kann dadurch geschehen, daß mit Hilfe zusätzlicher Kriterien vorläufige von endgültigen (Hare) oder allgemeine von spezifischen Prinzipien (Donagan) unterschieden werden. So will Richard Hare beispielsweise die auf einer «intuitiven» Ebene verorteten konfligierenden Verpflichtungen auf einer sogenannten «kritischen» Ebene mit Hilfe der Vernunft in ihrem unterschiedlichen Gebrauch beschreiben. Auf dieser kritischen Ebene werden die konfligierenden *prima facie*-Pflichten, die er als Produkt unserer moralischen Erziehung deutet, durch aktutilitaristische Erwägungen ausgewählt. Im Falle des Geiseldramas würde dies bedeuten, daß die intuitiv konfligierenden Verpflichtungen gegenüber dem Leben der Geiseln und gegenüber der gesamten Bevölkerung durch endgültige utilitaristische Erwägungen mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsberechnungen u. ä. gelöst werden. Kantianer rekurrieren auf den obersten Wert der Vernunft, die konfligierende Prinzipien (Verpflichtungen) mit zusätzlichen Prämissen spezifiziert.[11] Hierbei geht es vor allem darum, moralische Verpflich-

11 So z. B. DONAGAN, 1984 u. 1993, S. 14, der mit Hilfe eines «dialectical reasoning» Prinzipien rational hinterfragbar machen will. Es gibt auch Versuche, einen «unorthodoxen Kantianismus» mit einem moralischen Pluralismus kompatibel zu machen. Vgl. RAILTON, 1992, S. 724–730; vgl. HILL, 1996, S. 167–198.

tungen von nicht-moralischen Erwägungen zu unterscheiden oder von anderen moralischen Pflichten und Prinzipien abzugrenzen.[12]

Der Verweis auf gewichtigere Handlungsgründe soll uns in dilemmatischen Situationen helfen, die richtige Entscheidung zu treffen und somit das Dilemma aufzulösen. Selbst in tragischen Patt-Situationen muß uns die praktische Überlegung eben sagen, daß es rational ist, eine der beiden Handlungsalternativen auszuführen, gleich welche. In anderen Fällen können uns mit Hilfe praktischer Überlegung und genauerer Information über die Situation gewichtigere Gründe für eine bestimmte Option erst bewußt werden. Es wird zu zeigen sein, daß die normative Lösung moralischer Dilemmata begrenzt ist. Zunächst möchte ich noch die Antwort der deontischen Logik skizzieren.

2.2 Das deliberative Sollen in der deontischen Logik

Ebenso scheint es angesichts konfligierender Verpflichtungen zunächst so, daß die Prinzipien deontischer Logik wie «Sollen impliziert Können» und das sogenannte «Agglomerationsprinzip» zu Inkonsistenzen führen. Eine handelnde Person sollte demnach jeweils zwei Verpflichtungen nachkommen, kann jedoch nicht beide ausführen. Wenn eine Person gemäß zweier Verpflichtungen handeln sollte, beide aber nicht zugleich ausführen kann, scheint aus dem Prinzip «Sollen impliziert Können» zu folgen, daß sie nicht tun soll, was sie nicht tun kann.[13]

Formalisiert sieht dies folgendermaßen aus, wobei «V» für Verpflichtung steht und «k» für «Können»:

1. VA	
2. VB	
3. –k (A&B)	
4. (VA&VB) à V (A&B)	(«Agglomerationsprinzip»)
5. V (A&B)	(folgt aus 1., 2. und 4.)
6. V (A&B) à k (A&B)	(«Sollen impliziert Können»)
7. –V (A&B)	(folgt aus 3. und 6. durch modus tollens)
8. V (A&B) & –V (A&B)	(folgt aus 5. und 7.)

12 Vgl. LEMMON, 1962, S. 101–114, der zwischen Pflichten, Verpflichtungen und moralischen Prinzipien als logisch unabhängigen Quellen des Sollens unterscheidet. Verschiedene Sollen müssen sich daher nicht logisch widersprechen.

13 BRINK, 1996, S. 107ff., zufolge, kann lediglich ein Konflikt zwischen Verpflichtungen, die nicht außer Kraft gesetzt sind, paradoxe Resultate für die deontische Logik generieren.

Demnach impliziert die Standarddefinition moralischer Dilemmata (1.–3.) einen Widerspruch, wenn sowohl das Agglomerationsprinzip (wenn eine handelnde Person jeweils eines von zwei Dingen tun soll, soll sie beide tun) als auch das Prinzip «Sollen impliziert Können» gültig sind. Daher bemühten sich einige Theoretiker, auf eine Bedeutung von Sollen zu rekurrieren, aus der kein Können folgt.[14] Anstatt deontische Prinzipien schlichtweg aufzugeben, wird vielmehr spezifiziert, wie eine Verpflichtung genau aufzufassen ist und in welchem Sinne eine Verpflichtung eine andere außer Kraft setzen kann. So machten manche auf ein deliberatives oder praktisches Sollen auf einer zweiten Stufe aufmerksam, das zwischen zwei konfligierenden Verpflichtungen entscheiden soll.[15] In diesem Sinne wird auch von einem regulativen Prinzip auf deliberativer Ebene gesprochen.[16] Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen von Verpflichtungen kann zudem markieren, daß eine Person trotz konfligierender Verpflichtungen auf erster Stufe weiß, wie sie zu handeln hat. Unsere «eigentliche» Verpflichtung kann so unter Berücksichtigung gegebener Umstände spezifiziert werden und zu der Entscheidung führen, welche von zwei konfligierenden Verpflichtungen die andere außer Kraft setzt.[17] Das praktische, alles berücksichtigende Sollen bestimmt, welche Verpflichtung handlungsrelevant ist und somit die konfligierende Verpflichtung sticht. Es bleibt bei vielen offen, worin der normative Gehalt des deliberativen Sollens bestehen soll. Auch hier wurde vorgeschlagen, daß das deliberative Sollen den besten Handlungsgründen entspricht.[18]

Das Bemühen im Rahmen normativer Moraltheorien ebenso wie der deontischen Logik zwischen konfligierenden Verpflichtungen mit Hilfe zusätzlicher Spezifizierungen und kritischer Erwägung von Gründen

14 Vgl. SINNOTT-ARMSTRONG, 1988, S. 108 ff.

15 Vgl. WILLIAMS, 1965, S. 135, der auf diese Rolle des deliberativen Sollens aufmerksam machte. Williams zufolge muß das Agglomerationsprinzip allerdings aufgegeben werden. Im deliberativen Sollen wird vielmehr entschieden, welcher Verpflichtung ich nachkomme.

16 Vgl. MARCUS, 1980, S. 200; vgl. ders., 1996, S. 29 ff., zur Ausführung der Konsequenzen für eine revidierte deontische Logik.

17 Vgl. FOOT, 1983, S. 257: «type 2 propositions take as evidence all the available type 1 statements about the same subject together with any principles for deciding priorities. Therefore, in moving from the consideration of any type 1 ought proposition to a type 2 ought proposition about the same subject we can mark the transition by asking ‹And what all things considered ought we to do?›»

18 FOOT, 1995, S. 120, hat versucht, moralische Dilemmata als Konflikt von Handlungsgründen zu deuten.

rational zu entscheiden, scheint in der Tat für die Lösung vieler Konfliktfälle hilfreich zu sein. Insofern impliziert das Bestehen bloßer Verpflichtungen noch nicht, daß wir auch imstande sein müssen, beide auszuführen.

Der Fall «Versprechen halten» versus «das Leben eines Unfallopfers retten» erweist sich z. B. trotz der zunächst konfligierenden, da zugleich auftretenden Verpflichtungen auf diese Weise als lösbar. Es würde wohl kaum jemand ein hilfsbedürftiges Unfallopfer ignorieren, um einen Freund treffen zu können, da ein Menschenleben zu retten einen weit gewichtigeren Handlungsgrund darstellt (zumal bei relativ geringem moralischen Schaden, seinen Freund warten zu lassen).

3. Die Grenzen der Lösbarkeit moralischer Dilemmata

Gleichwohl muß aus der Konsistenz der Prinzipien, die auf die eben kurz charakterisierten Weisen erreicht werden kann, keineswegs folgen, daß Dilemmata *in jeder Hinsicht* auflösbar sind. Da es gerade das Ziel praktischer Überlegung ist, herauszufinden, wie in Anbetracht aller Umstände gehandelt werden soll, ist sie allein von dem Interesse an einer eindeutigen Handlungsanleitung getragen. Diese rekurriert auf eine rationale Rechtfertigung einer Handlungsalternative mit Verweis auf gewichtigere Gründe oder, im Fall gleich guter oder gleich schlechter Gründe, auf Indifferenz. Ist ein Zustand klarerweise besser als ein anderer, scheint es unproblematisch anzugeben, wie in einem (vermeintlichen) moralischen Dilemma gehandelt werden soll. In Fällen, in denen trotz Überlegung keine übergeordneten Handlungsanweisungen gegeben werden können,[19] scheint es im Hinblick auf eine Orientierung ebenso nur rational zu sein, arbiträr eine der Alternativen als eigentliche Verpflichtung zu betrachten.

Dies kann jedoch nicht die Tatsache eliminieren, daß es sowohl moralische Gründe für A als auch für B gibt. Somit ist mit rationalen Handlungsanweisungen nicht beantwortet, ob weiterhin Gründe für die vernachlässigte Verpflichtung gelten, selbst wenn die Gründe schwä-

19 Dies führte manche zu der Annahme, daß es sich nur dann um ein Dilemma im eigentlichen Sinn handelt, wenn «reasoning has run out». Vgl. RAILTON, 1992, S. 730. BLACKBURN, 1996, S. 130, weist auf das Bedürfnis nach Trauer und Therapie hin, da wir der Rationalisierung einer nicht mehr rational rechtfertigbaren Entscheidung bedürfen.

cher sind.[20] Das deliberative Sollen kann im Fall eines Konflikts helfen zu entscheiden, wenn sich entweder «beste» Gründe für eine Verpflichtung finden lassen oder die konfligierenden Handlungsgründe *mit Sicherheit* gleich gut sind. Dies mag tatsächlich für zahlreiche Konflikte zwischen zugleich auftretenden Verpflichtungen der Fall sein. Eine rationale Handlungsanweisung scheint jedoch dilemmatische Fälle unterzubestimmen, und so kann das deliberative Sollen kein «regulatives Prinzip» darstellen, (i) wenn sich die Gründe aufgrund von Unsicherheit nicht klar abwägen lassen oder (ii) wenn sich die konfligierenden Verpflichtungen bei gleich guten, gleich schlechten oder «besten» Gründen wegen des großen moralischen Schadens nicht einfach mit Indifferenz im Sinne von Gleichgültigkeit bewerten lassen. Es erklärt daher ferner nicht, (iii) in welcher Hinsicht schwächere Verpflichtungen weiterhin einen (normativen) Grund darstellen können.[21]

So wird ein Vater, der sich zu entscheiden hat, welches seiner beiden Kinder er aus einem brennenden Haus retten wird, kaum auf ein deliberatives Sollen stützen und sich wegen der gleichen Lage der Gründe «mit kühlem Kopf» dazu entschließen, eben arbiträr eines seiner beiden Kinder zu retten.[22] Auch Helmut Schmidt kann aufgrund des in jeder Handlungsalternative implizierten, schwer abschätzbaren Risikos nicht allein auf ein deliberatives Sollen bauen. Selbst wenn er nach Maßgabe aller ihm zur Verfügung stehenden Mittel gut überlegt hat und dennoch hohen moralischen Verlust, nämlich den Tod Unschuldiger tatsächlich in Kauf nehmen muß, wird er nicht mit Verweis auf seine rationale Überlegung einfach damit fertig werden.

4. Residuale Gefühle und moralische Dilemmata

Kritiker rationaler und logischer Lösungsversuche haben an der Existenz «genuiner» moralischer Dilemmata und somit an ihrer Unlösbar-

20 BRINK, 1996, S. 103f., hat darauf hingewiesen, daß sogenannte *prima-facie*-Verpflichtungen ihren verpflichtenden Charakter beibehalten. FOOT, 1995, S. 117–128, spricht hier nur von «erklärenden» Gründen, während nur «normative» Gründe für eine Handlungsalternative und somit für eine Verpflichtung sprechen.

21 V. FRAASSEN, 1973, hält nicht zuletzt aus diesen Gründen die Prinzipien deontischer Logik selbst für fragwürdig.

22 Außerdem würden in solchen schwerwiegenden Fällen gerade zusätzliche Kriterien, die zur Spezifikation dienen könnten, wie Alter, Intelligenz, Gesundheitszustand o. ä. des jeweiligen Kindes, als unmoralisch empfunden werden.

keit festgehalten. Diese äußert sich ihrer Meinung nach vor allem darin, daß wir nach Entscheidungen, die großen moralischen Schaden mit sich bringen, mit *residualen Gefühlen*[23] reagieren. Wir *bedauern* das entstandene Übel, selbst wenn wir die allerbesten Gründe für die gewählte Verpflichtung vorbringen können und diese selbst auch dafür halten.[24] Auch bei einer arbiträren Entscheidung begegnen wir der aufgrund kontingenter Umstände notwendigen Vernachlässigung einer Verpflichtung nicht einfach mit Indifferenz.

Stellen wir uns vor, es wäre in unserem Ausgangsbeispiel anders gekommen. Gehen wir einmal davon aus, die GSG 9 wäre nicht so erfolgreich gewesen und alle Geiseln wären ermordet worden. Selbst wenn Helmut Schmidt unter den gegebenen Umständen die Gründe seines Handelns wohl erwogen und kein Unrecht intendiert hat, so scheint es offenkundig, daß er seines Lebens nicht mehr froh würde: Er würde den Tod der Geiseln in einer Weise bedauern, die verschieden ist vom Bedauern unbeteiligter Personen gegenüber negativen Zuständen generell. Da der Tod der Geiseln im Zusammenhang seines eigenen Handelns und dessen unbeabsichtigten Folgen gestanden hätte, würde er ihn in besonders schmerzlicher Weise bewertet haben.[25] Schließlich kann sich jeder vorstellen, wie sich Helmut Schmidt in diesem Fall gefühlt hätte. Wir würden uns wohl auch wünschen, daß er sich dann so fühlen soll. Bedeutet dies, daß ein Dilemma gewissermaßen anhält? Können Dilemmata in diesem Sinne real oder «genuin» sein? Stellen residuale Gefühle ein Problem für die Lösbarkeit moralischer Dilemmata dar?

23 In der englischsprachigen Diskussion werden diese Gefühle als «residuals» oder «remainders» bezeichnet, da sie nach einer Entscheidung den erfolgten Schaden ausdrücken. Dieser bleibt in den Gefühlen gewissermaßen «aufgehoben» und hält an.

24 Ich möchte hierbei diese reaktiven emotionalen Einstellungen nach einer erfolgten Entscheidung, um die es hier geht, unterscheiden von konfligierenden Einstellungen gegenüber der Entscheidungsfindung. Diese kann auch von der verzweifelten Suche nach der besten Handlungsalternative gekennzeichnet sein. Vgl. LEVI, 1992, S. 827f.; vgl. LARMORE, 1987, S. 149f. Nicht jeder Entscheidung zwischen konfligierenden Verpflichtungen müssen derartige residuale Gefühle folgen. Diese scheinen maßgeblich von der Höhe des moralischen Schadens abzuhängen. SINNOTT-ARMSTRONG, 1996, S. 54, will residuale Gefühle nicht als Beweise für Dilemmata schlechthin, sondern als Bestandteil der Definition bestimmter moralischer Dilemmata fassen.

25 WILLIAMS, 1980, S. 20–39, bezeichnet dieses Phänomen als «agent-regret». Vgl. RORTY, 1980, S. 497. Die ethischen Implikationen diskutiere ich in Verf., 1999c, S. 640–652.

Die Erklärung residualer Gefühle scheint mir die eigentliche Herausforderung in der moraltheoretischen Debatte um den Status moralischer Dilemmata darzustellen. In unserem nach einer erfolgten Entscheidung anhaltenden Gefühl des Bedauerns, so die These der Dilemma-Realisten,[26] bleibt diejenige Handlungsoption, die wir nicht verfolgen konnten, in ihrem Wert und normativen Anspruch weiterhin bestehen. Das Gefühl zeigt die Gültigkeit vernachlässigter Verpflichtungen an.[27] Diejenigen Theoretiker, die angesichts konfligierender Verpflichtungen darum bemüht sind, eindeutig handlungsleitende Kriterien anzugeben, können gar nicht erklären, warum wir bedauern: Wenn diese wirklich die «besten» Gründe für eine Verpflichtung darstellen würden, wäre es nicht plausibel, die «zurecht» vernachlässigte Verpflichtung zu bedauern. Ist etwa doch nicht «zurecht» vernachlässigt? Die rationale Lösung eines Dilemmas könne somit nicht die ganze Geschichte sein. Die Tatsache reaktiven[28] Bedauerns wurde mithin für die These der Existenz moralischer Dilemmata beansprucht, die kein rational begründbares Entscheidungsverfahren auflösen könne. Aus dieser Annahme wurden allerdings so unterschiedliche Schlüsse gezogen wie, (i) daß die Moraltheorie nonkognitivistisch gedeutet werden müsse; (ii) Werte plural und potentiell unvergleichbar sind; (iii) wir Handelnde schuldig sind, gleich wie wir handeln; (iv) residualen Gefühlen ein instrumenteller Wert zukommt: Sie besitzen die motivierende Kraft, dilemmatische Situationen in Zukunft zu vermeiden.

Ich möchte im folgenden die Diagnose der Dilemma-Realisten aufgreifen, daß selbst bei einer eindeutigen handlungsleitenden Entscheidung in moralisch schwerwiegenden Fällen ein Residualgefühl auch nach einer als richtig erachteten und auf guten Gründen basierenden Entscheidung bleibt. Ich möchte jedoch ebenso ausführen, daß dies keinesfalls zu den Konsequenzen führt, die von den Dilemma-Realisten aufgezeigt wurden. Im Bedauern reagieren wir zwar auf den entstandenen Schaden, der durch die Vernachlässigung oder als Nebenfolge einer gewählten Verpflichtung entstanden ist. Daraus folgt jedoch nicht, daß Dilemmata in handlungsleitender Hinsicht unlösbar sind. Bedauern zeigt weder die Existenz moralischer Dilemmata an noch ist es eine irrationale oder arationale Einstellung. Da Rationalisten lediglich an

26 Ich bezeichne im folgenden diejenigen, die an der Unlösbarkeit und Realität moralischer Dilemmata festhalten, als «Dilemma-Realisten».

27 Vgl. WILLIAMS, 1965, S. 115–137, der diese These erstmals formuliert hat.

28 Das Gefühl kann insofern als «reaktiv» gelten, als es sich um eine retrospektive Bewertung von Handlungsfolgen handelt.

einer konsistenten Handlungsanleitung im Falle eines Konflikts interessiert sind, geraten ihnen residuale Gefühle, mit denen wir retrospektiv erfolgten moralischen Schaden bewerten, aus dem Blick. Dilemma-Realisten haben zwar auf die Bedeutung des Phänomens residualer Gefühle aufmerksam gemacht; sie zogen aus deren Vorkommnis jedoch den falschen Schluß, es sei keine Handlungsanweisung im Falle konfligierender Verpflichtungen möglich. Ich werde schließlich nach einer Zurückweisung der verschiedenen Argumente, die an die Tatsache residualer Gefühle geknüpft wurden, versuchen zu erklären, in welchem anderen Sinne residuale Gefühle wie Bedauern rational sind. Bedauern scheint dann eine angemessene Einstellung zu sein, wenn es sinnvoll ist anzunehmen, daß es in einem Konflikt etwas Bedauernswertes gibt – selbst wenn unsere Entscheidung angesichts der Umstände richtig ist.[29] Eine Analyse des propositionalen Gehalts residualer Gefühle kann zunächst klären helfen, worin das Bedauernswerte eines Konflikts besteht.

5. Der propositionale Gehalt residualer Gefühle

Bevor ich zu einer Diskussion der unterschiedlichen Interpretationen residualer Gefühle übergehe, möchte ich noch einige Bemerkungen zu ihrer kognitiven Dimension machen, zumal eine genauere Klärung derselben in der Debatte um den Status moralischer Dilemmata vollständig ausgeblieben ist. Wie sich noch zeigen wird, läßt sich mit Hilfe einer solchen kognitiven Analyse darlegen, worin die rationalen Bedingungen residualer Gefühle entgegen der Annahme der Dilemma-Realisten bestehen. Die kognitive Dimension besteht darin, daß residuale Gefühle intentional verfaßt sind und auf Meinungen basieren, die einen propositionalen Gehalt besitzen. Wie ich noch ausführen werde, ist schließlich die Angemessenheit des jeweiligen kognitiven Gehalts eine Bedingung der Rationalität residualer Gefühle. Dieser Gehalt besteht aus unseren propositionalen Meinungen über ein Objekt, auf das wir uns in einer Emotion intentional richten.

Zunächst gilt es, die Klasse residualer Gefühle in ihren definierenden Eigenschaften zu bestimmen. Zu den residualen Gefühlen gehören Einstellungen wie Bedauern, Reue, aber auch sogenannte Schuldgefühle. Als Klasse eint sie, daß sie nach einer erfolgten Entscheidung auftreten und retrospektive Bewertungen darstellen. Sie verbindet somit ihre In-

29 Vgl. FOOT, 1983, S. 254.

tentionalität, d. h. sie sind auf die gleichen Objekte gerichtet. So bedauern wir, daß p. Wir bereuen, daß p, und wir fühlen uns schuldig, daß p, wobei p eine erfolgte Entscheidung und deren (intendierte oder nicht-intendierte) negative Folgen und Nebenfolgen darstellt. Die residualen Gefühle lassen sich aufgrund ihres unterschiedlichen propositionalen Gehalts der ihnen zugrunde liegenden und sie begleitenden Meinungen differenzieren.

Reue wird durch die Meinung verursacht, absichtlich eine falsche Handlung begangen zu haben. Sie richtet sich hierbei auf unsere eigenen intendierten und damit freiwilligen Handlungen, die wir selbst als moralisch falsch erachten. Die handelnde Person ist zumindest im Augenblick der Handlungsbewertung davon überzeugt, nicht in Einklang mit den von ihr selbst akzeptierten moralischen Prinzipien gehandelt zu haben. Sie bewertet somit sich und ihre Handlungen retrospektiv. Reue bezieht sich als emotionale Einstellung auf die Kluft zwischen den eigenen moralischen Überzeugungen und dem erfolgten freiwilligen Handeln, das diesen Überzeugungen nicht entspricht. Sie enthält das Urteil der handelnden Person, daß sie anders hätte handeln sollen und können.[30] Reue kann sich auf eine Verpflichtung richten, die wir vernachlässigt haben (und weshalb wir uns jetzt schlecht fühlen und uns auch tadeln können), während wir im Bedauern auch auf die gesamten Umstände reagieren, die jenseits unserer Kontrolle sind (daher können wir nicht getadelt werden).

Auch *Schuldgefühle* implizieren normalerweise wie Reue, daß eine Person der Meinung ist, falsch gehandelt zu haben.[31] Im Eingeständnis und im tatsächlichen Gefühl der Schuld akzeptiert die betreffende Person, daß sie die legitim erachteten Erwartungen anderer enttäuscht hat. Insofern gehen Schuldgefühle über Reue hinaus, in der wir uns anhand unserer eigenen Erwartungen beurteilen. In der Schuld stellen wir uns der akzeptierten moralischen Beurteilung anderer und bewerten unser Handeln als Normverletzung.[32] Wir sind daher bereit, Tadel oder Strafe anderer als angemessen zu betrachten. Wir erkennen an, daß unsere ab-

30 Vgl. BARON, 1988, S. 259. Das Können bezieht sich auf das zur Verfügung stehende Wissen und Vermögen zum Zeitpunkt der Handlung, wie man handeln soll. Vgl. THALBERG, 1972, S. 204 f.; vgl. ders., 1963, S. 545–579; vgl. TAYLOR, 1985, S. 107.

31 Wenn sie diese Meinung nicht implizieren, handelt es sich um irrationale Schuldgefühle, die jedoch relativ häufig auftreten.

32 Vgl. WALLACE, 1994, S. 33 f., der Schuldgefühle als reaktive Emotionen durch die Überzeugung verursacht sieht, daß eine Erwartung enttäuscht wurde.

sichtlichen oder unabsichtlichen Handlungen nicht den generellen moralischen Normen entsprechen, die auch wir akzeptieren und an denen wir unsere Handlung hätten orientieren müssen.

Zum propositionalen Gehalt des *Bedauerns* gehört dagegen das Urteil, daß ein eingetretener Zustand, der unseren Entscheidungen, die mit guten Gründen und unter vollem Bewußtsein ihrer Richtigkeit getroffen wurden, folgt, schlecht ist und nicht verschuldeten moralischen Schaden darstellt.[33] Bedauern bringt die als schmerzlich erfahrene Differenz zwischen der tatsächlichen Welt und einer möglichen Welt zum Ausdruck, in der konfligierende Handlungsalternativen oder verschiedene, als wertvoll erachtete Optionen hätten realisiert bzw. jeglicher Verlust hätte vermieden werden können.[34] Im Bedauern beziehen wir uns auf die Kluft zwischen unseren berechtigten Handlungsgründen und den Wirkungen unserer Handlung, die aufgrund äußerer zufälliger Umstände nicht gemäß unseren Absichten und Überzeugungen ausgeführt werden kann. Die bedauernde Person urteilt aufgrund des entstandenen Schadens, daß sie anders hätte handeln sollen, dies jedoch aus Gründen unvorhersehbarer oder unvermeidbarer Entwicklungen gar nicht konnte. Es besteht jedoch keine Diskrepanz zwischen den moralischen Überzeugungen der betreffenden Person und der beabsichtigten Handlung. Diese besteht vielmehr zwischen den Überzeugungen sowie der erfolgten Handlung und den kontingenten Umständen. Wir bringen in der emotionalen Einstellung des Bedauerns daher unsere Wertung von Zuständen zum Ausdruck, die wir aufgrund der kontingenten Umstände nicht selbst aktiv verfolgen bzw. vermeiden konnten. Bedauern teilt mit Schuld die zugrundeliegende Meinung, daß eine berechtigte Erwartung an uns nicht erfüllt werden konnte. Im Gegensatz zu Schuld war es uns jedoch nicht möglich, diese generell akzeptierte Erwartung zu erfüllen. Solange die davon betroffene Person, die diese Erwartung hegt, nichts weiß, sind Erklärungen gefordert.

Die Analyse des unterschiedlichen propositionalen Gehalts residualer Gefühle legt nahe, daß im Fall moralischer Dilemmata die emotionale Einstellung des Bedauerns angemessen ist. Im Gegensatz zu anderen reaktiven Einstellungen wie Schuld, Reue, aber auch Entrüstung ist Bedauern von der Meinung begleitet, daß wir in Anbetracht der Umstände richtig, d. h. mit guten, ja besten Gründen gehandelt haben und

33 Zur Unterscheidung des propositionalen Gehalts von Reue und Bedauern vgl. LANDMAN, 1993, S. 52 ff.; TAYLOR, 1985, S. 88 ff.

34 Vgl. LANDMAN, 1993, S. 45.

dennoch auf den entstandenen Schaden reagieren. Und gerade ein solcher Fall scheint in einem moralischen Dilemma vorzuliegen. Inwiefern aber werden Residualgefühle für die These der Realität moralischer Dilemmata bemüht?

6. Warum wir residuale Gefühle *nicht* haben

Die Dilemma-Realisten stützen ihre These der Existenz moralischer Dilemmata auf das Vorkommen von Residualgefühlen, insbesondere auf die Tatsache des Bedauerns, erklären aber dessen Bedingungen ganz unterschiedlich. Im folgenden werde ich vier Thesen diskutieren, die in diesem Zusammenhang vorgebracht wurden. Ich werde zeigen, daß die mit diesen Thesen verbundenen Argumente nicht überzeugen. Dies legt nahe, daß die Unlösbarkeit moralischer Dilemmata keine adäquate Bedingung residualer Gefühle ist.

6.1 Nonkognitivistische Wunschkonflikte

Der Grund residualer Gefühle wurde in die weiter bestehende normative Kraft derjenigen Verpflichtung verortet, der wir wegen des Konflikts nicht folgen konnten. Auch wenn wir der begründeten Überzeugung sind, daß wir bestmöglich gehandelt haben, erkennen wir in residualen Gefühlen wie Bedauern die Forderung der (zurecht) vernachlässigten Verpflichtung an. Aus dieser Behauptung wurde der nonkognitivistische Schluß gezogen, daß konfligierende Verpflichtungen wie nicht befriedigte Wünsche[35] gleich einem «struggle»[36] von Forderungen bestehen bleiben. Während eine falsche Überzeugung einfach aufgegeben wird, bleibt ein nicht befriedigter Wunsch als «*regret* for what was missed»[37] weiterhin bestehen, auch wenn wir ihn gar nicht realisieren konnten. Die rationalistische Auffassung moralischer Dilemmata, so die Kritik, deutet dagegen Verpflichtungen, nach denen wir nicht handeln konnten, wie falsche Überzeugungen: Die Lösung des Konflikts entspricht der Aufgabe einer «falschen» Verpflichtung. Wir können aber überzeugt sein, die bestmögliche Handlung, die «richtige» Verpflichtung mithin, unter den gegebenen kontingenten Umständen verfolgt zu haben, und den-

35 Während wir Wünsche allerdings verändern können, haben wir diese Freiheit bei Verpflichtungen nicht. Vgl. WILLIAMS, 1965, S. 129.

36 Ebd., S. 122.

37 Ebd., S. 118; vgl. ders., 1985, S. 135. So hat auch BLACKBURN, 1996, S. 132ff., moralische Dilemmata als Beispiele stabiler subjektiver Konflikte interpretiert.

noch Bedauern fühlen.[38] Bernard Williams zufolge besitzen Dilemmata deshalb keine moralische Lösung. Doch liegt der Grund unseres Bedauerns tatsächlich darin, daß eine Verpflichtung wie ein Wunsch unbefriedigt blieb? Wir richten uns in dieser emotionalen Einstellung gar nicht auf die wirklich ausgeführte Handlung, in der wir Williams zufolge zum Ausdruck bringen, daß wir diese nicht hätten verfolgen sollen. Gegenstand des Bedauerns ist vielmehr, daß ein hoher (moralischer) Wert nicht realisiert werden konnte, obwohl wir grundsätzlich wollten. Zu dieser Diskrepanz nehmen wir wertend Stellung. Der propositionale Gehalt des Bedauerns besteht gar nicht in der Tatsache, daß eine Verpflichtung unerfüllt bleibt. Betrachten wir nochmals das Beispiel des Geiseldramas. Wenn die Geiseln umgekommen wären, würde Helmut Schmidt nicht die Tatsache bedauern, daß seine Verpflichtung gegenüber den Geiseln weiterhin unrealisiert bleibt; er bedauerte vielmehr den negativen Zustand selbst, d. h. den Tod der Geiseln. Im Zustand des Bedauerns zu sein, heißt, zugleich an eine distinkte Form der Bewertung gebunden zu sein. Dieser evaluativen Einstellung liegt die Überzeugung zugrunde, gemäß bester Gründe und im Einklang mit moralischen Prinzipien gehandelt zu haben. Warum bedarf es jedoch eines anhaltenden schmerzlichen Gefühls? Schließlich speist sich Williams' Argument gerade aus der Tatsache, daß trotz einer rationalen Entscheidung ein emotionaler Rest bleibt, der im Gegensatz zu einer falschen Überzeugung andauert. Wie kann also diese anhaltende Emotion erklärt werden?

Da aufgrund der dilemmatischen Situation auch unvermeidbarer moralischer Schaden entstand, muß die betreffende Person im Lichte ihrer moralischen Prinzipien und an sich selbst gestellten Erwartungen auch im nachhinein bewerten, ob sie ihre Entscheidung wirklich mit besten Gründen getroffen hat. Sie muß sich fragen, ob die Vernachlässigung einer Verpflichtung und damit der mitunter tragische Schaden nicht doch hätte vermieden werden können. Wenn dies nicht eindeutig geklärt werden kann, mögen auch Schuldgefühle angemessen sein. Sie muß daher überprüfen, in welchem Zusammenhang die negativen Folgen mit ihrem Handeln tatsächlich standen. Da die guten Gründe der Person, gegenüber der wir eine Verpflichtung eingegangen waren, gar nicht bekannt sind (und somit nicht mit ihrem potentiellen Verständnis für den Bruch unserer Verpflichtung zu rechnen ist), bleibt ein Erwar-

38 FOOT, 1995, S. 120, deutet diesen emotionalen «Rest» als schwächere Gründe. Sie hält Bedauern dennoch nur für sinnvoll, wenn es keine stärkeren Handlungsgründe gibt, oder wenn wir tatsächlich das Falsche gewählt haben.

tungsdruck bestehen. Dieser richtet sich auch auf uns, da der entstandene Schaden durch unser Handeln kausal verursacht wurde. Würden wir den entstandenen Schaden nicht bedauern, wären wir keine verantwortlichen Personen. Verantwortung impliziert hier nicht schuldhafte Verursachung des Schadens, sondern eine angemessene Reaktion auf das, was als Folge unseres rationalen Entscheidens geschehen ist.

Daß mit Gründen vernachlässigte Verpflichtungen wie unbefriedigte Wünsche bestehen bleiben, kann jedoch kein Grund für unsere emotionale Einstellung des Bedauerns sein.

6.2 Wertpluralismus und Unvergleichbarkeit

Manche haben den Pluralismus der Werte als Bedingung emotionaler Einstellungen wie Bedauern auszuweisen versucht.[39] Ein moralisches Dilemma gilt dann als Konflikt zwischen nicht aufeinander reduzierbaren Werten. Thomas Nagel unterscheidet z. B. zwischen fünf verschiedenen Quellen des Werts: Verpflichtungen, Rechte, Nützlichkeit, perfektionistische Ziele und enge Bindungen an Projekte.[40] Das Dilemma wird damit nicht in dem kontingenten Konflikt von Verpflichtungen lokalisiert, sondern in der irreduziblen Pluralität des Wertvollen selbst.[41] Da konfligierende Handlungsoptionen plurale Werte repräsentieren, bleibt trotz einer rationalen Entscheidung für eine Option ein emotionaler Rest, der die irreduzible Weise des Werts der vernachlässigten Verpflichtung darstellt. Aus der These des Wertpluralismus scheint zu folgen, daß wir unsere Einstellungen gegenüber jeder Option, proportional zu den jeweiligen Werten ausdrücken: Die eine Verpflichtung wird verfolgt und daher in einer ihr angemessenen Weise geschätzt, die andere Verpflichtung wird vernachlässigt und daher bedauert.[42] Der

39 Vgl. STOCKER, 1990, S. 241–277; vgl. NAGEL, 1979, S. 128–141; vgl. LEMMON, 1962, S. 139–158; vgl. v. FRAASSEN, 1973, S. 138 f.; vgl. ANDERSON, 1993, Kap. 1; vgl. RAILTON, 1996, S. 146.

40 NAGEL, 1979, S. 128 ff. HAMPSHIRE, 1983, vertritt die These, daß verschiedene Lebensformen nicht aufeinander reduzierbar sind. Er nennt dies das «no-shopping-principle» (S. 148).

41 Vgl. RAILTON, 1992, S. 736. Railton will aufweisen, daß Dilemmata nicht nur aufgrund konfligierender moralischer Forderungen charakterisiert werden können, sondern auch aufgrund von Unbestimmtheiten im Bereich des intrinsischen Werts selbst. Vgl. v. FRAASSEN, 1973, S. 139.

42 Vgl. HURKA, 1996, S. 558. Hurka verteidigt z. B. die Auffassung, daß ein bescheidener Pluralismus die Rationalität des Bedauerns erklären könne. HAMPSHIRE, 1983, S. 66, weist darauf hin, daß wir in reflexiven Gefühlen Wertverluste ausdrücken.

Wert einer Handlungsoption ist so unabhängig davon, ob sie gewählt wird. Schließlich wird der These pluraler Werte zufolge die vernachlässigte Verpflichtung von gewichtigen, aber irreduzibel anderen Gründen unterstützt. Der behauptete Wertpluralismus impliziert potentielle Unvergleichbarkeit der Werte. Eine rationale Entscheidung zwischen pluralen Werten muß jedoch deren Vergleichbarkeit nicht voraussetzen. Der Wert wird dann aus einem «unbesiegten» Grund gewählt.[43] Zwei als wertvoll erachtete Optionen gelten hierbei als unvergleichbar, wenn es keinen gemeinsamen Vergleichsmaßstab gibt und insofern keine eindeutige Ordnung zwischen den Handlungsalternativen hergestellt werden kann: es gilt, daß (i) keine Option besser als die andere ist; (ii) es eine dritte Option geben könnte, die besser als die erste, aber nicht besser als die zweite ist.[44] Unvergleichbare Werte können zudem «grob gleich» sein. Grobe Gleichheit («rough equality») impliziert, daß wir zwischen zwei Optionen indifferent sein können, da für beide gewichtige und völlig verschiedene Gründe sprechen.[45] Die Gleichheit bezieht sich folglich nur auf die jeweilige Signifikanz der beiden Optionen. Sie sind jedoch aus ganz unterschiedlichen Gründen signifikant.

Kann der Wertpluralismus und damit die potentielle Unvergleichbarkeit von Werten Bedauern erklären? Auch hier zeigt eine Analyse des propositionalen Gehalts des Bedauerns, daß sich die bedauernde Person auf den Verlust eines Werts bzw. auf nicht schuldhaft verursachten moralischen Schaden richtet, nicht jedoch auf die Tatsache, daß es sich um einen irreduzibel anderen und ggf. unvergleichbaren Wert handelt.

So spricht bereits gegen die These des Wertpluralismus als Bedingung des Bedauerns, daß schon aus einem einzigen Prinzip dilemmatische Situationen entstehen können.[46] Selbst wenn sich unsere konfligierenden Verpflichtungen aus unterschiedlichen Quellen speisen und unsere rationale Deliberation den Konflikt unterdeterminiert, ist ein moralisches Dilemma prinzipiell dadurch gekennzeichnet, daß wir die

43 Vgl. RAZ, 1986, Kap. 13. Die Rationalität einer Entscheidung beschränkt sich dann darauf, daß eine Option «eligible» ist. Es bedarf keiner Gründe «all things considered».

44 Dies soll zeigen, daß die ersten beiden Optionen nicht gleichwertig sind. Zur Bestimmung von Unvergleichbarkeit vgl. RAZ, 1986, S. 324; vgl. CHANG, 1997, S. 4.

45 Indifferenz bedeutet aufgrund der Gewichtigkeit und Signifikanz der Gründe nicht Gleichgültigkeit. Vgl. RAZ, 1986, S. 331 ff.

46 Vgl. MARCUS, 1980, S. 192 f.: So können z.B. zwei Versprechen und somit das Prinzip, Versprechen zu halten, konfligieren. Auch das Nützlichkeitsprinzip kann zu konfligierenden Ausdeutungen führen.

zur Wahl stehenden Optionen nicht beide zugleich ausführen *können.* Die als wertvoll und d. h. im moralischen Kontext als Verpflichtung erachteten Handlungsalternativen sind somit inkompatibel, da sie nicht beide zugleich in unserem Handeln verwirklicht werden. Dies ist der Grund für die Schwierigkeit der Wahl, die in vielen Fällen – wie das Beispiel Helmut Schmidts zeigt – mit einem großen Risiko moralischen Schadens erfolgen muß, und nicht der grundsätzliche Wertpluralismus der Verpflichtungen oder gar deren Unvergleichbarkeit.[47] Die Tatsache der Inkompatibilität schließt logische Konsistenz verschiedener Werte jedoch nicht aus. So sind konfligierende Optionen konsistent, da sie zugleich als wertvoll erachtet werden können. Sie sind inkompatibel, da sie nicht zugleich wahr, d. h. in diesem Fall realisiert sein können.[48]

Auch konsistente und damit vergleichbare Handlungsoptionen wären in einem Konflikt ebenso inkompatibel wie zwei Verpflichtungen, die auf ein einziges Prinzip wie z. B. « halte Versprechen » zurückgehen. So besitzt Helmut Schmidt eine Verpflichtung gegenüber den Geiseln ebenso wie gegenüber den möglichen zukünftigen Opfern von Terroranschlägen. Eine Verpflichtung besteht immer gegenüber einer oder mehrerer Personen, deren Vernachlässigung wir zu rechtfertigen haben, auch wenn sie mit der tatsächlich gewählten Verpflichtung vergleichbar ist. Die Schwierigkeit der Entscheidung liegt jedoch im unvermeidbaren Entstehen eines Übels, u. a. durch die Vernachlässigung einer Verpflichtung, die wir gern vermieden hätten. Wertpluralisten scheinen aber zu unterstellen, daß Vergleichbarkeit impliziert, daß der vernachlässigte Wert in dem gewählten Wert enthalten sein muß. In einem solchen Sinne wäre die Wahl zwischen zwei oder drei Stück Torte zu verstehen. Entscheide ich mich für die drei Stück Torte, scheint es keinen Grund zu geben, die Vernachlässigung der zwei Stück Torte zu bedauern. Vergleichbarkeit muß jedoch weder bedeuten, daß Optionen bezüglich eines einzigen umfassenden Maßstabes vergleichbar sein müssen. Verschiedene Optionen können auch bezüglich verschiedener Aspekte verglichen werden. Ferner spielt gerade bei einer Entscheidung zwischen konfligierenden Verpflichtungen der moralische Schaden eine wesentliche Rolle, der wegen seiner Signifikanz, nicht wegen der Unvergleichbarkeit, bedauert wird. Dies schließt nicht aus, daß es auch Entschei-

47 Die problematischen Implikationen der These unvergleichbarer Werte diskutiere ich in Verf., 1999a, S. 303–310.

48 Vgl. FOOT, 1983, S. 262f. In diesem Sinne bemerkte BRINK, 1996, S. 117, daß sich konfligierende Einstellungen auf verschiedene Aspekte ein und derselben Situation beziehen.

dungen zwischen unvergleichbaren Werten geben kann. Die These des Wertpluralismus und der Unvergleichbarkeit ist jedoch weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für unsere residualen Gefühle.[49]

6.3 Das Argument der Schuld

Der Konflikt zweier moralischer Verpflichtungen, der schwerwiegende Folgen hat, wird auch als Bedingung von Schuld interpretiert. Die Berücksichtigung der Bedeutung des entstandenen Schadens im Fall moralischer Dilemmata führt dazu, ein anderes residuales Gefühl wie Schuld in den Vordergrund zu rücken. In diesem Zusammenhang werden zwei Thesen vertreten. (i) Der These des «inescapable wrongdoing»[50] zufolge handeln wir schuldhaft aufgrund der Verletzung anerkannter Moralprinzipien, zu welcher Handlung auch immer wir uns entschließen. Wir sind schuldig, weil ein Übel geschehen ist, auch wenn unsere Entscheidung angesichts eines moralischen Konflikts für eine der konfligierenden Verpflichtungen rational ist. Dieser These unausweichlicher Schuld liegt die Auffassung zugrunde, daß wir zum Zeitpunkt der Entscheidung frei waren, anders zu handeln, und daher auch für eine vernachlässigte Verpflichtung verantwortlich gegenüber den Geschädigten sind.[51] (ii) Schuldgefühle gelten zudem als angemessen, da wir vernachlässigte Verpflichtungen in irgendeiner Weise kompensieren müssen: Entschuldigungen oder zumindest Erklärungen sind gefordert.[52]

Ich möchte im folgenden zeigen, daß weder aus dem unvermeidbaren moralischen Schaden noch aufgrund der Notwendigkeit von Entschuldigungen folgt, daß wir uns schuldig machen. Dies sind keine Bedingungen moralischer Schuld, sondern des Bedauerns. So besitzen wir vor dem Hintergrund des Wunsches, einen Konflikt rational zu lösen,[53] gar nicht die behauptete Freiheit, anders zu handeln. Wir sind daher für die Unterlassung einer Verpflichtung nicht verantwortlich, wenn wir

49 Ich beziehe mich hier auf Verf., 1999b, S. 687–695, wo ich zu zeigen versuche, warum Unvergleichbarkeit unsere reaktiven Einstellungen nicht erklärt.

50 So z. B. GOWANS, 1994, S. 46 u. 58.

51 Vgl. MARCUS, 1980, S. 194.

52 MARCUS, 1996, S. 31. Erklärungen sind ihr zufolge nötig, da es sich um Verpflichtungen handelt. Der Handelnde kann jedoch nicht getadelt werden, wenn die Handlung nicht aufgrund seiner Deliberation erfolgt ist.

53 Dieser Wunsch ist vorauszusetzen, sonst macht praktische Überlegung angesichts eines moralischen Konflikts gar keinen Sinn.

dieser Verpflichtung aus guten Gründen nicht Folge leisten konnten.[54] Die Enttäuschung der als legitim erachteten Erwartungen anderer ist nicht – wie im Fall der Schuld – auf unser moralisches Fehlverhalten zurückzuführen. Wenn wir aber nicht schuldig sind, bleibt dennoch zu erklären, so könnte eingewendet werden, daß wir uns für die Vernachlässigung der Verpflichtung entschuldigen. Dies erfolgt jedoch nicht aus der Überzeugung, moralisch falsch gehandelt zu haben, sondern ist durch kontingente Umstände verursacht. Eine Entschuldigung ist nur insofern gefordert, als die von der Vernachlässigung meiner Verpflichtung betroffenen Personen nicht wissen können, aus welchen Gründen ich meiner ursprünglichen Verpflichtung nicht nachzukommen vermochte. Sie haben insofern legitime Erwartungen sowohl an die Erfüllung meiner Verpflichtung als auch, im Fall der Vernachlässigung, an eine Erklärung des Grundes. Da die Vernachlässigung moralischen Schaden impliziert, den wir jedoch nicht intendiert haben, ist Bedauern die angemessene emotionale Einstellung, nicht Schuld.[55] Sie muß jedoch in einer Erklärung zum Ausdruck gebracht werden.

Kann ich in meiner Erklärung oder Entschuldigung gute Gründe für die Vernachlässigung meiner Verpflichtung anführen, sollte auch von den Betroffenen eingesehen werden, daß die Erwartungen – gegeben die erklärten kontingenten Umstände – ihre Berechtigung verlieren. Kann ich die vernachlässigte Verpflichtung zu einem späteren Zeitpunkt wiedergutmachen, wird jegliches Bedauern aufhören.[56] Entschuldigungen sind nicht gleichzusetzen mit einem Schuldeingeständnis und insofern mit einem Verstoß gegen moralische Normen. Aus einer Entschuldigung folgt daher auch nicht, daß eine Person falsch gehandelt hat. In der Entschuldigung im Kontext moralischer Dilemmata zeigt sich vielmehr, daß das, was die handelnde Person tat, keine Entscheidung ausdrückt, die eine moralische Verpflichtung vernachlässigt, für die wir die Person verantwortlich machen könnten.[57] Entschuldigungen sind insofern eher ein Ausdruck des «Mitleids» für den entstandenen

54 So notiert PATZIG, 1990, S. 173: «Schuld kann nur entstehen, wenn wir etwas nicht getan haben, was wir hätten tun können, wenn wir uns so zu handeln entschlossen hätten; wo eine solche alternative Handlungsweise nicht möglich ist, kann auch kein moralischer Vorwurf entstehen.»

55 Vgl. V. FRAASSEN, 1973, S. 148; vgl. FOOT, 1983, S. 260, die eine Schuldzuschreibung auch ablehnt. Vgl. dies., 1995, S. 117–128.

56 Bei Schuld wäre dies nicht der Fall. Vgl. RAILTON, 1996, S. 153, der auf die Möglichkeit der Kompensation hinweist.

57 Vgl. WALLACE, 1994, S. 127.

Schaden. Dies zeigt sich auch darin, daß Entschuldigungen nicht nur im Fall der Vernachlässigung einer Verpflichtung gefordert sind.[58] So mag ich mich aus Höflichkeit entschuldigen, wenn ich einer Einladung nicht folgen kann, da ich bereits eine andere Einladung akzeptiert habe. In diesem Fall hatte ich aber keine moralische Verpflichtung, dieser abgelehnten Einladung zu folgen.

So vermengt die These, daß wir schuldig seien, weil eine Entschuldigung gefordert ist, den Unterschied zwischen «objektiver» Schuld aufgrund tatsächlichen moralischen Fehlverhaltens und «subjektiven» Schuldgefühlen, die nicht auf der Überzeugung beruhen, moralisch falsch gehandelt zu haben.[59] Sie sind vielmehr eine Folge der Schuldzuschreibung anderer, die wir internalisieren. Hierbei kann zwischen Schuldzuschreibungen unterschieden werden, die wir nicht akzeptieren – in diesem Fall sind unsere Schuldgefühle irrational – und Schuldzuschreibungen (z. B. aufgrund von Unkenntnis über den kontingenten Verlauf der Ereignisse), für die wir, selbst wenn wir nicht schuldig sind, Gründe anerkennen, denen wir schließlich zu begegnen suchen.[60] Die Gründe bestehen darin, daß wir die Erwartungen anderer als legitim betrachten.[61] Daher sind schließlich auch Erklärungen über die Ursache unserer vernachlässigten Verpflichtung gefordert. Auch wenn wir zeigen können, daß wir an der Vernachlässigung einer Verpflichtung nicht schuldig sind, erfordert die Tatsache moralischen Übels eine emotionale Einstellung, die sich im Bedauern angemessen ausdrückt. Zunächst möchte ich jedoch noch eine weitergehende These diskutieren, die die Rationalität unserer Schuldgefühle instrumentell zu erklären versucht.

58 Vgl. BLACKBURN, 1996, S. 135.

59 V. FRAASSEN, 1973, vertrat sogar die These, daß Schuldzuschreibung gar nicht von normativen Ansprüchen darüber, was man tun soll, abhängt. Ansonsten könnte dem Sündenfall ebensowenig Sinn zugesprochen werden wie der Idee kollektiver Schuld. GREENSPAN, 1995, S. 109–186, zufolge fühlen wir uns schuldig, weil wir an der Verletzung moralischer Normen beteiligt sind. Subjektive Schuldgefühle seien daher berechtigt. Vgl. CONEE, 1982, S. 243 ff.

60 MCCONNELL, 1996, S. 39, meint Schuldgefühle ohne wirkliche Schuld auch dadurch erklären zu können: Wenn wir großes Unheil schuldlos verursachen, sei es auf gewisse Art angemessen, uns zu fragen, ob wir nicht doch daran schuldig sein könnten, und sogar Schuld zu fühlen. Derartige Gefühle könnten uns vorsichtiger in bezug auf zukünftige Handlungen machen.

61 Vgl. WALLACE, 1994, S. 43 ff.

6.4 Instrumentelle Rationalität

Schuldgefühle, die sich nach der Entscheidung zwischen konfligierenden Verpflichtungen einstellen, sind Ruth Marcus zufolge zweckrational: Sie zeigen die Notwendigkeit einer Veränderung der Welt an, in der möglichst keine Konflikte entstehen sollen.[62] Schuldgefühle, die ja schmerzlich sind, motivieren uns ihrer Meinung nach, aus der Anerkennung der Realität moralischer Dilemmata die Lehre zu ziehen, diese in Zukunft zu vermeiden.[63] Sie besitzen in erster Linie handlungsmotivierende Kraft. Ohne Schuldgefühle wäre demnach unser Leben voller Konflikte. Die Wahrscheinlichkeit, daß wir immer und unter allen Bedingungen gemäß unseren Verpflichtungen handeln können, soll damit erhöht werden.

Folgende Einwände lassen sich gegen die zweckrationale Deutung residualer Gefühle formulieren: (i) Zum einen wird der Zweck ohne Angabe überzeugender Gründe bestimmt. So wird einfach behauptet, daß die Vermeidung eines Konflikts die bessere Option sei. Dies ist jedoch nicht trivial, könnte dies schließlich dazu führen, daß wir unsere Verpflichtungen generell reduzieren.[64] Wir dürften keine Verpflichtung eingehen, die nur eine minimale Wahrscheinlichkeit in sich birgt, nicht eingehalten werden zu können.[65] Diese Zweckbestimmung führt daher zu einer kontraintuitiven moralischen «Enthaltsamkeit». (ii) Die residualen Gefühle sind jedoch auch unangemessene Mittel zur Erlangung des behaupteten Zwecks, Konflikte in Zukunft zu vermeiden. Da Dilemmata aufgrund kontingenter Bedingungen unvermeidlich sind, kann gar nicht gezeigt werden, wie uns Gefühle zur Vermeidung des Unmöglichen motivieren sollen. Wenn Konflikte außerdem rational gelöst werden können, gibt es keinen Grund, diese zu umgehen. Es gibt höchstens eine Verpflichtung zweiter Ordnung, nicht wissentlich Konflikte hervorzurufen und z. B. Versprechen einzugehen, obwohl man bereits weiß, daß man sie nicht halten kann.[66] Residuale Gefühle sind jedoch nicht geeignet, uns zur Konfliktvermeidung zu motivieren. Eine solche Einstellung würde nur anhand ihrer Wirkungen bewertet, deren Wert jedoch gar nicht einsichtig gemacht werden kann.

62 MARCUS, 1996, S. 28, betont jedoch später, daß dies nie vollständig möglich sein wird.

63 MARCUS, 1980, S. 188f. u. 197.

64 Vgl. CONEE, 1982, S. 247, der das Beispiel eines Spions anführt, der lügt und betrügt, um ein nukleares Desaster zu verhindern.

65 Vgl. V. FRAASSEN, 1973, S. 147.

66 Vgl. MCCONNELL, 1996, S. 45.

Die Analyse des propositionalen Gehalts residualer Gefühle hat dagegen gezeigt, daß sie nicht auf Handlungsmotivation gerichtet sind. Residuale Gefühle zu empfinden, impliziert vielmehr, erfolgte Entscheidungen und deren negative Konsequenzen retrospektiv zu bewerten. Im folgenden werde ich vor dem Hintergrund der Kritik bisheriger Erklärungsversuche residualer Gefühle ausführen, welche die Bedingungen ihrer Rationalität sind. Dies kann sich nicht – wie die instrumentelle Deutung nahelegt – darauf beschränken zu zeigen, inwiefern sie eine Ursache für unser Handeln darstellen. Ich werde ausführen, daß residuale Gefühle rational sind, weil wir auf Gründe reagieren, wenn wir sie empfinden. Diese Gründe können wir spezifizieren. Ich werde mich auf Bedauern beschränken, da dies angesichts moralischer Dilemmata die angemessene Einstellung zu sein scheint.

7. Die Rationalität residualer Gefühle

Wenn wir die emotionale Einstellung des Bedauerns einnehmen, reagieren wir auf Gründe. Ein solches residuales Gefühl ist insofern rational, als es ein rationales Urteil reflektiert. Doch wie kann gezeigt werden, daß wir tatsächlich auf Gründe reagieren? Ich werde dafür argumentieren, daß wir dies in zweifacher Hinsicht tun, sofern Bedauern einen *propositionalen Gehalt* ebenso wie ein *Ziel* hat.

Könnte es sich jedoch auch um einen adaptiven bzw. gegen-adaptiven Wunsch handeln, mit dem wir die unvermeidliche Vernachlässigung einer Verpflichtung lediglich *post factum* rationalisieren? In einem solchen Fall wäre Bedauern irrational. So könnte aufgrund der Tatsache, daß eine Verpflichtung vernachlässigt und ein Schaden verursacht wurde, im Bedauern der gegen-adaptive Wunsch zum Ausdruck kommen, daß dies nicht der Fall sein möge. Der Wunsch wäre dann nur durch den eingetretenen Zustand verursacht. Unser ursprünglicher Wunsch wäre jedoch gewesen, einer Verpflichtung nachkommen zu wollen. Meines Erachtens drückt Bedauern jedoch gar keinen Wunsch aus, und allein aus diesem Grund ist es kein gegen-adaptives Phänomen. Die Analyse des propositionalen Gehalts des Bedauerns machte deutlich, daß dieser einen Teil der Gründe für diese Einstellung angibt. Dies sind jedoch keine Wünsche, sondern überprüfbare Meinungen bzw. Werturteile über einen Sachverhalt. Die Rationalität residualer Gefühle läßt sich daher zum einen durch die dem Gefühl zugrundeliegenden Meinungen und Urteile über das Objekt, auf das sie gerichtet sind, bestim-

men.[67] Bedauern zu empfinden im Zusammenhang einer Entscheidung zwischen konfligierenden Verpflichtungen ist mit einem distinkten Werturteil verbunden. Dieses besteht in dem propositionalen Objekt des Bedauerns, demzufolge etwas Bedauernswertes geschehen ist. Sofern dies der Fall ist, ist das Gefühl des Bedauerns als Disposition, zu diesem Zustand evaluativ Stellung zu nehmen, auch angemessen. Das unmittelbare Objekt des Bedauerns ist ein als schlecht bewerteter bestimmter Zustand, wobei diese Bewertung Meinungen impliziert und insofern eine kognitive Struktur aufweist. Ein Zustand wird dann als bedauernswert beurteilt, wenn ein (moralischer) Schaden oder Wertverlust entstanden ist. Im Gegensatz zu Reue oder Schuld impliziert Bedauern jedoch nicht die Überzeugung, daß wir falsch gehandelt haben. Wir konnten vielmehr aus kontingenten Gründen unseren moralischen Normen und Idealen nicht entsprechen.[68] Unsere emotionale Einstellung offenbart das, was wir wertschätzen und was wir nicht adäquat in unseren Handlungen ausdrücken können. Unsere Reaktion auf Gründe zeigt sich daran, daß wir fähig sind, unsere Einstellung gegenüber anderen zu verteidigen oder sie gegebenenfalls aufzugeben bzw. zu revidieren, wenn keine adäquate Verteidigung möglich ist.[69] Voraussetzung hierfür ist, daß auch andere diese Einstellung in einer vergleichbaren Situation einnehmen würden und den Ausdruck unserer Einstellung verstehen können.[70] Es ist hierbei naheliegend, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen Bedauern nicht rational ist und daher revidiert werden sollte. Diese werden durch unsere Meinungen und Werturteile konstituiert. Grund zur Aufgabe der Einstellung ist, wenn moralischer Schaden wiedergutgemacht werden kann, sei es durch eine Entschuldigung, sei es durch Kompensation, und dies von der betroffenen Person akzeptiert wird. Wir gelangen dann zu dem Urteil, daß ein Schaden behoben ist. Ein solches Urteil stellt dann keinen Grund mehr dar zu bedauern. Wenn eine Person in einem solchen Fall weiterhin bedauern würde, wäre sie irrational. Sie würde nicht angemessen auf ihr rationales Urteil und somit auf Gründe reagieren. Dies zeigt, daß wir in

67 Mein Versuch, die Rationalität des Bedauerns zu bestimmen, wendet sich gegen R. Bittners (1993, S. 262–273) These, derzufolge Bedauern irrational ist.

68 In diesem Sinne verweist DE SOUSA, 1987, S. 181 ff., auf ‹paradigmatische Szenarien›, in denen wir bereits in der Kindheit Angemessenheitskriterien für Einstellungen erlernen.

69 Ich versuche hier Scanlons (1998, Kap. 1) Konzeption von «judgment-sensitive attitudes» für die These fruchtbar zu machen, daß Bedauern rational ist.

70 Vgl. LANDMAN, 1993, S. 45; vgl. WALLACE, 1994, S. 19 f.

emotionalen Einstellungen rational kritisierbar sind, auch wenn sich diese unbewußt bilden und nicht das Resultat einer willentlichen Entscheidung sind. Die Meinung über einen Sachverhalt wäre dann falsch, wenn dieser nicht (mehr) bedauernswert ist. Insofern ist die Angemessenheit des propositionalen Gehalts eine notwendige Bedingung der Rationalität des Bedauerns.

Daß wir in residualen emotionalen Einstellungen wie Bedauern auf Gründe reagieren, läßt sich auch daran zeigen, daß Bedauern ein spezifisches Ziel hat.[71] Dies besteht darin, uns über die Zeit Kohärenz auch angesichts neuer Information zuzuschreiben. Ein Grund der emotionalen Einstellung ist folglich, die nicht-idealen Bedingungen unseres Handelns im Lichte unserer Intentionen und Normen verständlich zu machen. Wir müssen uns gerade im Dienste einer kohärenten Beschreibung unseres Selbstverständnisses einsichtig machen, warum ein schlechter Zustand eingetreten ist, der in unserem Handlungszusammenhang erfolgte. Dieser weicht schließlich von den Normen und Idealen ab, durch die wir uns selbst bestimmen wollen. Die Rationalität des Bedauerns ist somit nicht allein über den unmittelbaren propositionalen Gehalt des Gefühls erklärbar. Dies würde nämlich die affektive Komponente des Gefühls unberücksichtigt lassen. Warum wir uns nach einer Entscheidung mit erfolgtem Schaden auch schlecht fühlen, liegt an einer Bewertung des Schadens im Lichte unserer praktischen Identität.[72] Daß das Ziel des Bedauerns darin besteht, die Kohärenz über Zeit dessen zu erhöhen, wodurch wir uns selbst bestimmen wollen, und somit unsere praktische Identität zu erhalten, läßt sich kontrafaktisch zeigen.

Eine Person, die moralischen Schaden nicht bedauert, der aufgrund ihrer Vernachlässigung einer Verpflichtung erfolgt, wäre mit sich selbst, d. h. mit ihrem rationalen Selbstverständnis inkohärent. Wir bewerten unsere Entscheidungen und deren Folgen retrospektiv an unseren eigenen Erwartungen und Idealen. Sind wir gezwungen, diese zu brechen, müssen wir die Bedeutung dieses Bruchs für uns und für andere verständlich machen. Schließlich betrachten wir unsere Entscheidungen als Ausdruck unserer Identität. Würden wir moralischen Schaden nicht bedauern, der im Zusammenhang akzeptierter moralischer Forderungen entsteht, besäßen wir keine praktische Identität. Diese stellt eine Be-

71 Ich beziehe mich hier auf DE SOUSA, 1987, S. 121: «The motivational role of emotions defines their characteristic *aims* and acts as a constraint on the character of each specific emotion.»

72 Vgl. KORSGAARD, 1996, S. 101. Ich danke ihr auch für die Diskussion dieses Zusammenhangs.

schreibung unseres Selbstverständnisses dar, d. h. der Dinge, die uns am Herzen liegen und durch die wir uns selbst bestimmen. Wenn moralischer Schaden entsteht, der von unserer praktischen Identität abweicht, müssen wir diesen bewerten und im Hinblick auf die entstandene Inkohärenz mit unserem Selbstverständnis erklären. Es ist daher auch rational zu bedauern, weil wir sonst unserem Handeln und Entscheiden keine Kohärenz über Zeit zuschreiben könnten. Unsere praktische Identität stellt in diesem Sinne erst die hinreichende Bedingung der Rationalität unseres Bedauerns dar.

Bedauern zeigt an, daß unsere moralischen Überlegungen im Hinblick auf handlungsleitende Entscheidungen nicht ausreichend sind für unser rationales Selbstverständnis. Eine Person, die nicht bedauert, wenn sie einem von ihr selbst als bedeutsam erachteten Wert bzw. einer moralischen Verpflichtung nicht handelnd folgen und den Erwartungen anderer auch nicht durch Kompensation begegnen kann, wäre mit sich selbst inkohärent. Denn: Wie kann ich etwas als moralische Forderung wirklich ernst nehmen, wenn ich bei Nichteinhaltung dieser Forderung angesichts noch so begründeter Alternativen mit bloßem Achselzucken reagiere?

Literatur

ANDERSON, E. (1993): *Value in Ethics and Economics,* Cambridge (Mass.)

BARON, M. (1988): «Remorse and Agent-Regret», in: *Midwest Studies in Philosophy* XIII, S. 259–281

BETZLER, M. (1999a): «Praktische Überlegung und Wertinkommensurabilität», in: J. MITTELSTRASS (Hg.): *Die Zukunft des Wissens,* Beiträge des 18. Kongresses der AGPD, Konstanz 1999, S. 303–310

— (1999b): «Rational Deliberation and Reactive Attitudes», in: J.L. FALGUERA et al. (Hg.): *Analytic Philosophy at the Turn of the Millenium,* Proceedings of the International Congress. Santiago de Compostela UP, S. 687–695

— «Warum wir bedauern. Zu Bernard Williams' moralischer Auszeichnung eines Gefühls: eine Reinterpretation», in: J. NIDA-RÜMELIN (Hg.): *Rationalität, Realismus, Revision,* Vorträge des 3. Internationalen Kongresses der GAP, Berlin – New York, S. 640–652

BITTNER, R. (1993): «Is It Reasonable to Regret Things One Did?», in: *The Journal of Philosophy* 89, S. 262–273

BLACKBURN, S. (1996): «Dithering, Plumping, and Grief, in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 127–139

BRINK, D.O. (1994): «Moral Conflict and Its Structure», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 102–126

CHANG, R. (1997): «Introduction», in: dies. (Hg.): *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason,* Cambridge (Mass.), S. 1–34

CONEE, E. (1982): «Against Moral Dilemmas», in: C. W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 239–249

DAHL, N.O. (1996): «Morality, Moral Dilemmas, and Moral Requirements», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 86–101

DE SOUSA, R. (1987): *The Rationality of Emotion,* Cambridge (Mass.) – London

DONAGAN, A. (1984): «Consistency in Rationalist Moral Systems», in: C. W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 271–290

— (1993): «Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 11–22

FOOT, P. (1983): «Moral Realism and Moral Dilemma», in: C. W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 250–270

— (1995): «Moral Dilemmas Revisited», in: W. SINNOTT-ARMSTRONG et al. (Hg.) (1995): *Modality, Morality, and Belief,* Essays in Honor of R.B. Marcus, Cambridge, S. 117–128

FRAASSEN, B.C.v. (1973): «Values and the Heart's Command», in: C.W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 138–153

GOWANS, C.W. (1987a): «Introduction: The Debate on Moral Dilemmas», in: ders. (Hg.) (1987b), S. 3–33

— (Hg.) (1987b): *Moral Dilemmas,* New York – Oxford

— (1994): *Innocence Lost. An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing,* Oxford – New York

GREENSPAN, P.S. (1995): *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms,* New York – Oxford

HAMPSHIRE, S. (1983): «Morality and Conflict», in: ders.: *Morality and Conflict,* Cambridge (Mass.), S. 140–169

HARE, R.M. (1981): *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point,* Oxford

HILL, T.E. (1996): «Moral Dilemmas, Gaps, and Residues: A Kantian Perspective», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 167–198

HURKA, T. (1996): «Monism, Pluralism, and Rational Regret», in: *Ethics* 106, S.555–575

KORSGAARD, C. (1996): *The Sources of Normativity,* Cambridge

LANDMAN, J. (1993): *Regret. The Persistence of the Possible,* New York – Oxford

LARMORE, C. (1987): *Patterns of Moral Complexities,* Cambridge

LEMMON, E.J. (1962): «Moral Dilemmas», in: C.W. GOWANS (Hg.) (1987b), S.101–114

LEVI, I. (1992): «Conflict and Inquiry», in: *Ethics* 102, S. 814–834

MARCUS, R.B. (1980): «Moral Dilemmas and Consistency», in: C.W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 188–204.

— (1996): «More about Moral Dilemmas», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 23–35

MASON, H.E. (Hg.) (1996): *Moral Dilemmas and Moral Theory,* New York

MCCONNELL, T.C. (1996): «Moral Residue and Dilemmas», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 26–47

MOTHERSILL, M. (1996): «The Moral Dilemmas Debate», in: H. E. MASON (Hg.) (1996), S. 66–85

NAGEL, T. (1979): «The Fragmentation of Value», in: C. W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 174–187

OHLSSON, R. (1993): «Who Can Accept Moral Dilemmas?», in: *The Journal of Philosophy* 90, S. 405–415

PATZIG, G.: (1990): «Philosophische Bemerkungen zu Willensfreiheit, Verantwortung und Schuld», in: ders. (1995): *Grundlagen zur Ethik,* Göttingen, S. 190–208

RAILTON, P. (1992): «Pluralism, Determinacy, and Dilemma», in: *Ethics* 102, S. 720–742

— (1996): «The Diversity of Moral Dilemma», in: H.E. MASON (Hg.) (1996), S. 140–166

RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom,* Oxford

RORTY, A.O. (1980): «Agent-Regret», in: dies. (Hg.): *Explaining Emotions,* Berkeley et al., S. 489–506

SCANLON, TH. S. (1998): *What We Owe to Each Other,* Cambridge (Mass.)

SINNOTT-ARMSTRONG, W. (1988): *Moral Dilemmas,* Oxford

— (1996): «Moral Dilemmas and Rights», in: H. E. MASON (Hg.) (1996), S. 48–65

STOCKER, M. (1990): *Plural and Conflicting Values,* Oxford

TAYLOR, G. (1985): *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment,* New York

THALBERG, I. (1963): «Remorse», in: *Mind* 72, S. 545–579

— (1972): *Enigmas of Agency. Studies in the Philosophy of Human Action,* London

WALLACE, J. (1994): *Responsibility and the Moral Sentiments,* Cambridge (Mass.)

WILLIAMS, B. (1965): «Ethical Consistency», in: C. W. GOWANS (Hg.) (1987b), S. 115–137

— (1980): «Moral Luck», in: ders. (1981): *Moral Luck,* Cambridge, S. 20–39

— (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge