

MARKUS SEETHALER

ETHISCHER INTUITIONISMUS UND MORALISCHER DISSENS

**Graz University
Library Publishing**



GEWI AUSGEZEICHNET : ABSCHLUSSARBEITEN

Band 7

Herausgegeben von der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz

Editorial Board:

Dekan Michael Walter

Vizedekanin Sonja Rinofner-Kreidl

Studiendekanin Margit Reitbauer

Vizestudiendekan Nikolaus Reisinger

MARKUS SEETHALER

ETHISCHER
INTUITIONISMUS
UND
MORALISCHER
DISSENS

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch:
Geisteswissenschaftliche Fakultät der Universität Graz

Zitiervorschlag:

Markus Seethaler, Ethischer Intuitionismus und Moralischer Dissens. Graz 2023.



CC BY 4.0 2023 by Markus Seethaler

Markus Seethaler <https://orcid.org/0000-0001-7493-4998>

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung der Urheberin die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Graz University Library Publishing

Universitätsplatz 3a

8010 Graz

<https://library-publishing.uni-graz.at>

Grafische Grundkonzeption: Roman Klug, Presse und Kommunikation, Universität Graz

Coverbild: Kathrin Hirsch

Lektorat: Anna Weitzer und Hildegard Seethaler

Satz: Markus Seethaler

Typografie: Source Serif Pro und Roboto

eISBN 978-3-903374-29-4

DOI 10.25364/9783903374294

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Danksagung	9
1. Einleitung	13
1.1 Aufbau der Arbeit und Überblick über die Hauptthesen	16
1.2 Ziele der Arbeit	19
1.3 Warum eine Verknüpfung der ethischen und erkenntnistheoretischen Debatten um Meinungsverschiedenheiten wichtig und vielversprechend ist	20
 Teil 1: Moralischer Dissens als Standardeinwand gegen den ethischen Intuitionismus	
2. Grundlegende Charakteristika eines moderaten ethischen Intuitionismus ..	26
2.1 Der ethische Intuitionismus als robuster moralischer Realismus	28
2.2 Verschiedene Theorien zum ethischen Intuitionismus	32
2.3 Der ethische Intuitionismus als moderater Fundamentalismus	39
2.4 Grundlegende erkenntnistheoretische Charakteristika eines moderaten ethischen Intuitionismus	42
2.4.1 Michael Huemer über <i>seemings</i>	42
2.4.2 Robert Audi über adäquates Verständnis selbstevidenter Propositionen	45
2.5 Pluralismus als zentrales Element des ethischen Intuitionismus	50
2.5.1 Vorzüge des ethischen Pluralismus	53
2.5.2 Inkommensurabilität und Vergleichbarkeit von Werten	57
2.6 Konklusion	62
3. Moralischer Dissens	64
3.1 Objektivität trotz moralischem Dissens? Metaphysische, erkenntnistheoretische und semantische Argumente auf der Grundlage von moralischen Meinungsverschiedenheiten	65
3.1.1 Eine metaphysische Argumentation: Mackies Argument der Relativität	68

3.1.2 Der Verallgemeinerungseinwand gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens	69
3.1.3 Der Einwand des Schlusses auf die beste Erklärung gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens	76
3.1.4 Eine erkenntnistheoretische Argumentation: Tolhursts Epistemische Unzugänglichkeit.....	79
3.1.5 Eine semantische Argumentation: Tersmans <i>latitude idea</i>	85
3.2 Drei Arten von Dissens – Die Dimension der Moralität	90
3.2.1 Bloß verbale Dispute.....	92
3.2.2 Dissens über nicht-moralische Fakten	93
3.2.3 Genuin moralischer Dissens	94
3.3 Konklusion	95
4. Der ethische Intuitionismus im Angesicht von moralischem Dissens	97
4.1 Kann ein ethischer Intuitionismus abweichende Meinungen zulassen?	98
4.2 Sinnott-Armstrongs Argument gegen den ethischen Intuitionismus.	104
4.2.1 Kritik am ersten Schritt in Sinnott-Armstrongs Argumentation – Die Dimension der Konkretheit	110
4.2.2 Kritik am zweiten und dritten Schritt in Sinnott-Armstrongs Argumentation	115
4.3 Konklusion	118
Teil 2: Die erkenntnistheoretische Debatte um Meinungsverschiedenheiten	120
5. Grundlegende Begrifflichkeiten in der erkenntnistheoretischen Debatte ..	123
5.1 Ebenbürtigkeitsdissens (<i>peer disagreement</i>)	124
5.2 Änderung der Zuversicht in unsere Überzeugungen (<i>doxastic revision</i>)	130
5.3 Dissens zwischen mehr als zwei Personen	132
5.4 Evidenz höherer Ordnung	133
5.5 Überzeugungsgrade oder Alles-oder-Nichts?	138
5.6 Intellektuelle Demut und Aufgeschlossenheit	140
5.6.1 Intellektuelle Demut	141
5.6.2 Intellektuelle Aufgeschlossenheit	149
5.7 Konklusion	152

6. Die beiden Enden der Debatte – standfeste und konziliante Zugänge.....	155
6.1 Der standfeste Zugang zu Ebenbürtigkeitsdissens (<i>Steadfast Views</i>) .	158
6.1.1 Nicht kommunizierbare private Einsicht	158
6.1.2 Festhalten daran, was uns selbst wahr zu sein scheint.....	161
6.1.3 Fundamentales Vertrauen in die eigenen Überzeugungen	164
6.2 Konziliante Zugänge zu Ebenbürtigkeitsdissens	170
6.2.1 Gleiches Gewicht für alle Überzeugungen – <i>The Equal Weight View</i>	171
6.2.2 Unabhängige Gründe – <i>Independence Thesis</i>	174
6.2.3 Rückgradlosigkeit und mangelndes Vertrauen in unsere Fähigkeiten als wesentliche Probleme des <i>Equal Weight View</i>	177
6.2.4 Ist der <i>Equal Weight View</i> letztlich ein radikaler Skeptizismus?.	182
6.2.5 Sind konziliante Zugänge selbstwiderlegend?	184
6.2.6 <i>Uniqueness vs. Permissiveness</i>	189
6.3 Konklusion	192
7. Die Relevanz von voneinander abhängigen Überzeugungen für Ebenbürtigkeitsdissens	194
7.1 Voneinander abhängige Überzeugungen.....	195
7.2 Ein vierter Zugang zu voneinander abhängigen Überzeugungen	204
7.3 Kompatibilität dieses Zugangs mit anderen Verständnissen.....	208
7.4 Eine Konsequenz dieser Überlegungen für die Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens	212
7.5 Konklusion	215
8. Zwischenpositionen in der erkenntnistheoretischen Debatte um Meinungsverschiedenheiten	216
8.1 Lackeys <i>Justificationist View</i>	217
8.2 Kellys <i>Total Evidence View</i>	225
8.3 Kappels <i>Higher-Order Evidence View</i>	230
8.4 Konklusion	234

Teil 3: Ein intuitionistischer Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten	235
9. Eine intuitionistische Theorie moralischer Meinungsverschiedenheiten ..	238
9.1 Fehlerfreie moralische Meinungsverschiedenheiten – <i>fautless moral disagreement</i>	240
9.1.1 Fehlerfreier Dissens und moralischer Realismus	242
9.1.2 Epistemische Fehlerfreiheit und moralischer Realismus	244
9.1.3 Kritik an Hills' Ansatz, fehlerfreien Dissens durch epistemische Fehlerfreiheit zu erklären	246
9.1.4 Fehlerfreier Dissens in einem intuitionistisch-pluralistischen Ansatz	249
9.2 Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten	254
9.2.1 Die <i>fundamental epistemic principle theory</i> zu tiefen Meinungsverschiedenheiten	256
9.2.2 Warum tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht auflösbar sind	259
9.3 Die Dimension der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten	267
9.3.1 Auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten	270
9.3.2 Beständige moralische Meinungsverschiedenheiten	271
9.3.3 Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten	276
9.3.4 Das Zusammenspiel der drei Dimensionen moralischer Meinungsverschiedenheiten	279
9.4 Erneute Betrachtung der Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens.....	282
9.5 Konklusion	284
10. Der praktische Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten	287
10.1 Eine grundlegend tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer	291
10.2 Offenheit für neue Erkenntnisse	298
10.3 Fortgesetzter rationaler Diskurs im Fall von moralischen Meinungsverschiedenheiten	302
10.4 Konklusion	307
11. Konklusion	310
Literaturverzeichnis	318

Vorwort und Danksagung

Wir vertreten in moralischen Fragen häufig starke Überzeugungen, wissen aber zugleich, dass andere Menschen diese Fragen anders beurteilen. Wie sollten wir vernünftigerweise mit moralischen Meinungsverschiedenheiten umgehen? Diese Frage steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Mein Ziel liegt darin, eine Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten vorzulegen, die ein umfassendes Verständnis dieses Phänomens liefert und erläutert, welche Reaktion vernünftig ist, wenn man erfährt, dass andere bezüglich moralischer Fragen eine Meinung vertreten, die der eigenen widerspricht. Diese Fragestellung verknüpft ethische und erkenntnistheoretische Debatten, die bisher weitestgehend unabhängig voneinander geführt werden.

Meine Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten als komplexe und vielschichtige Phänomene, die sich einer einheitlichen und allgemeingültigen Lösung entziehen, führt letztlich dazu, dass wir einen Diskurs fördern sollten, der Vielfalt, Offenheit und Toleranz in den Mittelpunkt stellt. Auch wenn dies sehr anspruchsvoll ist, ist ein solcher Dialog nicht nur aus pragmatischen Überlegungen für ein gutes Zusammenleben zweckmäßig, sondern – wie ich argumentiere – auch aus Vernunftgründen gefordert.

Diese Veröffentlichung beruht auf meiner 2022 fertiggestellten Dissertation, die ich am Institut für Philosophie der Universität Graz verfasst habe. Die Motivation, mich in meiner Disseration mit diesem Thema zu befassen, ist bereits während der Beschäftigung mit meiner Diplomarbeit entstanden. In dieser bin ich der Frage nachgegangen, inwiefern sich der ethische Intuitionismus mit der Kantischen Ethik verbinden oder vereinbaren lässt. Wenn man sich mit dem ethischen Intuitionismus (oder auch mit anderen realistischen ethischen Zugängen) beschäftigt, wird man recht schnell mit dem Einwand konfrontiert, dass dieser nicht mit moralischem Dissens umgehen könne. Ich hatte bereits während des Verfassens meiner Diplomarbeit den Eindruck, dass eine gewisse Diskrepanz zwischen der weiten Verbreitung dieses Standardeinwands und seiner Überzeugungskraft besteht.

Mein erster Zugang zum Thema dieser Arbeit entstand daher aus dem Impuls, zu prüfen, ob sich der ethische Intuitionismus nicht gegen diesen Standardeinwand verteidigen könnte. Schnell kam ich zur Überzeugung, dass der ethische Intuitionismus nicht nur mit diesem Einwand umgehen kann, sondern sogar eine Theorie darstellt, die besonders gut dafür geeignet ist, der Komplexität von moralischen Meinungsverschiedenheiten gerecht zu werden. Aus dem anfänglichen Versuch ei-

ner eher defensiven Verteidigung eines ethischen Zugangs ist daher ein offensiverer Anspruch entstanden, eine theoretische Auseinandersetzung und Analyse der Komplexität von moralischen Meinungsverschiedenheiten vorzulegen. Das Resultat der Arbeit an diesem Thema ist die hier vorliegende Veröffentlichung.

Mit unterschiedlichen Meinungen vernünftig umgehen zu können, ist dabei über Fachgrenzen hinaus bedeutsam. Ganz besonders in einer Gesellschaft, in der immer wieder betont wird, dass wir einer Polarisierung von Meinungen und damit einer immer geringer werdenden gemeinsamen Gesprächsbasis entgegenwirken müssen, scheint es wesentlich, eine Theorie dazu vorzulegen, wie wir vernünftigerweise damit umgehen sollten, dass uns andere widersprechen. Auch wenn eine theoretische Auseinandersetzung mit Meinungsverschiedenheiten, die noch dazu von der Frage ausgeht, was wir vernünftigerweise tun sollten, wenn wir mit uns widersprechenden Personen konfrontiert sind, viele praktische Fragen, die unter anderem auch daraus resultieren, dass wir Menschen (glücklicherweise) keine reinen Vernunftwesen sind, offen lassen muss, hoffe ich, dass es mir gelungen ist, zu zeigen, dass theoretische Fragen sehr starke praktische Auswirkungen haben können.

Schon früh während der Arbeit an meiner Dissertation habe ich festgestellt, dass ein solches Projekt für mich nicht umzusetzen wäre, wenn ich nicht das große Glück hätte, auf ein Umfeld zählen zu können, das mir Hilfestellungen in vielfältigsten Formen zukommen lässt. Ich möchte mich daher bei all den Menschen bedanken, die mich auf diesem Weg begleitet und unterstützt haben.

Sonja Rinofner-Kreidl als Betreuerin meiner Dissertation verdanke ich nicht nur, dass sie meine Begeisterung für metaethische Fragestellungen geweckt hat, sondern insbesondere, dass sie mir durch zahlreiche Hilfestellungen und kritische Nachfragen geholfen hat, meine Argumentation zu schärfen und meine eigenen Gedanken zu entwickeln. Ihre Unterstützung und Förderung hat es mir ermöglicht, mein philosophisches Denken auf unterschiedlichste Arten zu erweitern und dabei einen eigenen Zugang zu finden und zu entwickeln.

Meinen Kolleg*innen am Arbeitsbereich Klassische Phänomenologie der Universität Graz, insbesondere Philipp Berghofer, Bernhard Geißler, Antonia Veitschegger, Michael Wallner und Harald Wiltsche, bin ich dankbar für unzählige Gelegenheiten des Gedankenaustauschs, die meine Arbeit erheblich bereichert haben, für das Feedback zu Rohfassungen einzelner Kapitel, sowie dafür, dass sie mich durch ihre eigene Arbeit und Expertise inspiriert und mir immer das Gefühl gegeben haben, dass ihre Unterstützung weit über fachliche Grenzen hinaus reicht.

Allen Professor*innen und Mitarbeiter*innen am Institut für Philosophie gebührt Dank für eine bereichernde und kollegiale Atmosphäre. Marian David möchte ich

insbesondere für zahlreiche Hinweise und kritische Nachfragen in den verschiedensten Stadien der Arbeit an meiner Dissertation danken, die mir sehr geholfen haben, meine Argumentation zu schärfen und ein klareres Verständnis zentraler erkenntnistheoretischer Gedanken zu entwickeln. Guido Melchior bin ich sehr dankbar für den Austausch zu tiefen Meinungsverschiedenheiten. Christine Abbt, Harald Berger, Lukas Meyer und Udo Thiel danke ich für wichtige Anmerkungen sowie die Gelegenheiten, Teile meiner Dissertation in ihren Lehrveranstaltungen vorzustellen und zu diskutieren. Nadja Kielhauser und Inge Röllig standen mir immer mit Rat und Tat zur Seite und ermöglichten ein fokussiertes Arbeiten durch ihre Unterstützung in allen administrativen Fragen.

Von der umfassenden Expertise von Patricia Meindl, Raimund Pils, Aljoscha Puber, Fabio Rovigo, Antonia Schirgi, Philipp Schöneegger, Daniel Streitfeld und Johannes Wagner habe ich vielfältig profitiert.

Bert Heinrichs hat mir nicht nur durch zahlreiche kritische Nachfragen geholfen, meine Position zu schärfen und mögliche Schwierigkeiten zu erkennen, sondern auch als Betreuer meines Auslandsaufenthaltes an der Universität Bonn alles getan, um diesen so gewinnbringend wie möglich zu gestalten. Ich danke ihm daher insbesondere auch dafür, dass dieser Auslandsaufenthalt trotz Pandemiezeiten für mich sehr bereichernd war. Allen Teilnehmer*innen des INM-8 Kolloquiums des Forschungszentrums Jülich, insbesondere Jan-Hendrik Heinrichs, Charles Rathkopf und Markus Rütther, danke ich für die Gelegenheit, mehrmals Teile meiner Dissertation vorzustellen, für den intensiven Austausch darüber während meiner Zeit in Bonn und für vielfältige Inspirationen.

Den Teilnehmer*innen zahlreicher Konferenzen und Workshops, sowie den Teilnehmer*innen aller Lehrveranstaltungen und Doktoratskolloquien, in deren Rahmen ich Teile meiner Dissertation vorstellen und diskutieren konnte, danke ich für alle ihre hilfreichen Anmerkungen. Die Studierenden in den von mir geleiteten Lehrveranstaltungen haben mir durch ihre Fragen und Überlegungen sehr dabei geholfen, mein eigenes philosophisches Denken zu schulen und meine Darstellungen klarer und nachvollziehbarer zu gestalten.

Kathrin Hirsch und Hildegard Seethaler haben alle Phasen der Arbeit an dieser Dissertation miterlebt, sind mir dabei immer zur Seite gestanden, haben sich geduldig mit mir über manche noch unausgereifte Gedankengänge unterhalten und haben mir ganz grundsätzlich in vielfältiger Weise Hilfestellungen zukommen lassen. Vielen Dank, dass ihr immer für mich da seid!

Anna Weitzer und Hildegard Seethaler gebührt mein großer Dank dafür, dass sie diese Arbeit gewissenhaft Korrektur gelesen haben.

Nicht zuletzt haben auch meine Familie und mein Freundeskreis einen starken Einfluss auf mein Leben und meine philosophische Entwicklung. Vielen Dank an Lex Bernadowitsch, Alexander Gößl, Heinz-Peter Hirsch, Thomas Kern, Tina Kiefer, Martin Klement, Andreas Krenn, Gabriele Melischek, Josef Seethaler, Karl Seethaler, Stephan Stockreiter, Kerstin Tulnik, Anna Weitzer und Richard Windischbacher für eure Unterstützung. Markus Maier und Thomas Spiwak sind nicht nur immer für mich da, ihnen kommt auch der große Verdienst zu, für den nötigen Ausgleich selbst in den intensivsten Arbeitsphasen zu sorgen.

Meinen Kolleg*innen an der Ombudsstelle für Studierende im Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung, Ernst Holub, Cindy Keler, Elma Maslak, Mirjam Meindl und Thomas Rypka, möchte ich für die herzliche Aufnahme nach meiner Dissertationsphase danken. Anna-Katharina Rothwangl danke ich darüber hinaus dafür, dass sie es mir ermöglicht, meine im Zuge meines Studiums erlernten Fähigkeiten praktisch anzuwenden.

Beatrix Hirsch danke ich für all ihre Unterstützung. Ich weiß, wie sehr du dich mit mir gefreut hättest.

1. Einleitung

Kann eine Handlung moralisch gut sein, die nicht das allgemeine Glück vermehrt? Dürfen wir, wenn wir etwas als unsere allgemeine moralische Pflicht erkannt haben, in spezifischen Situationen auch entgegen dieser Pflicht handeln? Sollte es ein Ideal für unsere Gesellschaft darstellen, dass sie gerecht ist und sowohl individuelles als auch strukturelles Unrecht vermeidet? Ist Schwangerschaftsabbruch moralisch zulässig? Kann die Todesstrafe ein Instrument eines liberalen Rechtssystems sein, das sich der Orientierung an der Menschenwürde verschrieben hat? Muss Marie das Versprechen halten, das sie Dominik gegeben hat, wenn sie dafür Ihre Sorgfaltspflichten gegenüber ihren Kindern vernachlässigen muss? Soll Tom das Geld zurückzahlen, das er sich von Anna ausgeborgt hat?

Mit diesen und unzähligen weiteren moralischen Fragen sind wir in unserem Alltag regelmäßig konfrontiert. Manche davon sind vermutlich dringlicher als andere, aber es ist wohl keine Übertreibung, anzunehmen, dass nahezu jeder bereits mit solchen Fragen in der einen oder anderen Form in Kontakt gekommen ist. Was sollen wir aber tun, wenn wir feststellen, dass andere Menschen auf diese Fragen andere Antworten geben als wir selbst? Wie sollte beispielsweise Ann reagieren, wenn sie erfährt, dass Beth, im Gegensatz zu ihr, der Ansicht ist, dass Schwangerschaftsabbruch moralisch falsch ist, weil der Schutz des ungeborenen Kindes viel zu schwer wiegt, um gegen andere Werte aufgewogen werden zu können? Wie sollte ich, wenn ich der Ansicht bin, dass ein potenziell bedrohtes Gesundheitssystem und der Schutz vulnerabler Mitglieder unserer Gesellschaft genug Gründe für ein solidarisches Verhalten derer sind, die selbst ein geringes Krankheitsrisiko haben, damit umgehen, wenn Mitmenschen auf ihre persönliche Freiheit pochen und diese durch meine Forderung nach Solidarität bedroht sehen? Was wäre die vernünftige Reaktion Immanuel Kants darauf gewesen, als er erfahren hat, dass Benjamin Constant (1797, 123) die Meinung vertritt, dass kein sittlicher Grundsatz, auch nicht der, dass es unsere Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, unbedingt und ohne Berücksichtigung der Kontextfaktoren Gültigkeit beanspruchen kann?¹ Wie sollten überzeugte Utilitarist*innen auf die Ausführungen von W.D. Ross (2020, 29–30) reagieren, der betont, dass der Utilitarismus unsere Beziehungen zu Mitmenschen zu

1 Kant (AA VIII, 423–430) selbst reagiert darauf, indem er in einer kürzeren Schrift mit dem Titel „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ versucht, seine Argumentation und damit die Begründung für seine Überzeugung klarer darzulegen. Ich denke, dass man dies als Versuch werten könnte, vollständige Offenlegung der eigenen Meinung zu erreichen. Kant scheint also angenommen zu haben, dass Constant und andere, die ihm in dieser Frage widersprechen, ihre Überzeugung ändern sollten, sobald sie seine Begründung richtig verstünden.

sehr vereinfacht und darauf reduziert, dass diese zu uns im Verhältnis stehen, um mögliche Nutznießer unseres Verhaltens zu sein?

Die Frage nach der vernünftigen Reaktion und dem richtigen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten steht im Zentrum meiner Arbeit. Dabei ist es aber wichtig, diese differenziert zu betrachten. Die Frage nach dem richtigen Umgang mit moralischem Dissens kann Verschiedenes meinen:

- a) Man fragt, wie wir unser gesellschaftliches Zusammenleben trotz unterschiedlicher Meinungen organisieren sollten.
- b) Man will wissen, welche Reaktion auf eine mir widersprechende Überzeugung epistemisch vernünftig ist.
- c) Man zielt damit auf eine Theorie über Meinungsverschiedenheiten ab, die erklärt, warum diese überhaupt bedeutsam erscheinen, und was deren Auflösbarkeit oder Unauflösbarkeit ausmacht, wobei sich die Frage nach deren Auflösbarkeit darauf bezieht, ob sich angeben lässt, was die Beteiligten tun müssten, damit statt Dissens Übereinstimmung erreicht werden kann. Unauflösbare Meinungsverschiedenheiten wären dabei solche, die trotz sorgfältigster Argumentation der Beteiligten, Offenlegung aller jeweiligen Gründe und dem größtmöglichen Bemühen um einen rationalen Zugang dennoch bestehen bleiben.²

Mein Fokus liegt dabei auf den letzten beiden Fragen. Ich möchte eine Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten vorlegen, die deren Auflösbarkeit und Unauflösbarkeit erläutert und uns damit ein tieferes und umfassenderes Verständnis dieses alltäglichen Phänomens liefert (Teil 3 der Arbeit). Dies betrifft also insbesondere die dritte Frage. Dafür ist es allerdings erforderlich, auf die Debatte über die

2 Man kann auch noch unzählige weitere Faktoren berücksichtigen und beispielsweise fragen, welche psychologischen Aspekte in der Überzeugungsbildung eine Rolle spielen, und wie sich diese auf die Festigung von Meinungen auswirken. Auch Fragen danach, ob neben Erkenntnisgewinn noch weitere Interessen, wie beispielsweise Gewinninteressen, Aussichten auf politische Vorteile, Befriedigung des Bedürfnisses nach Anerkennung und viele andere mehr, bedeutsam sein können, wenn Menschen widersprechende Überzeugungen zu gängigen Meinungen einnehmen, sind im Kontext der Auseinandersetzung mit Dissens relevant. Darüber hinaus spielen die Auswirkungen von Manipulation, die Rolle und Aufgaben von meinungsbildenden Institutionen, Bildung und die Organisation des Bildungssystems sowie die Folgen einer sich verändernden Medienlandschaft auf die vertretenen Überzeugungen innerhalb einer (und zwischen verschiedenen) Gesellschaften bezüglich der Frage nach dem vernünftigen Umgang mit Dissens sicherlich eine gewichtige Rolle. Diese beispielhaft angeführten Faktoren gehen allerdings weit über eine philosophische Auseinandersetzung mit moralischen Meinungsverschiedenheiten hinaus und deuten eher auf die Bedeutsamkeit einer interdisziplinären Beschäftigung mit diesem Thema hin. Daher werde ich mich in weiterer Folge auf die im Text angesprochenen Fragen fokussieren, die meiner Ansicht nach den Kern der philosophischen Beschäftigung treffen.

epistemische Relevanz von Dissens einzugehen und herauszuarbeiten, welche Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten aus dieser Perspektive als vernünftig gelten kann (Teil 2 der Arbeit). Nur wenn man diese Frage beantwortet, kann man auch eine Theorie über moralischen Dissens vorlegen, die Aussicht darauf hat, eine umfassende und plausible Erklärung der Bedeutsamkeit und (Un-)Auflösbarkeit von Meinungsverschiedenheiten darzustellen. Insofern geht es mir also auch um die zweite Frage.

Ich werde in dieser Arbeit eine intuitionistische Theorie zum Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten entwerfen. Was einen ethischen Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie ausmacht, und warum sich dieser nicht nur auf eine erkenntnistheoretische These reduzieren lässt, soll zu Beginn diskutiert und analysiert werden. Dabei konzentriere ich mich vor allem auf den oft vertretenen Vorwurf, dass ein ethischer Intuitionismus nicht damit vereinbar wäre, dass wir häufig auf moralischen Dissens stoßen (Teil 1 der Arbeit).

Die zentrale These, die ich vertreten werde, ist, dass wir mit unauflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten zu rechnen haben, diese aber einerseits mit einem moralischen Realismus, wie ihn der ethische Intuitionismus vertritt, vereinbar und andererseits nicht in jedem Fall problematisch sind. Obwohl sich die Arbeit, wie erwähnt, auf eine systematische Antwort auf die Fragen zwei und drei konzentriert, gewinnt dadurch die erste Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenleben trotz gegensätzlicher Überzeugungen umso mehr an Bedeutung und lässt sich natürlich nicht ausklammern, wenn man eine Theorie zum vernünftigen Umgang mit moralischem Dissens vorlegen möchte. Ich werde daher im vorletzten Kapitel skizzieren, wie der gesellschaftliche Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten aussehen könnte. Dabei werde ich mich vor allem auf die Aspekte konzentrieren, die sich direkt aus der von mir vorgeschlagenen Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten ergeben. Es handelt sich dabei allerdings zugegebenermaßen nur um eine Skizze. Um diese praktische Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit Dissens umfassend zu beantworten, müsste man noch umfangreiche weitere Arbeiten anschließen. Ich bin allerdings zuversichtlich, dass die zentralen Aspekte, die ich vorschlage, hinreichen, um darzustellen, welche grundsätzliche Art des gesellschaftlichen Umgangs sich aus der von mir vorgeschlagenen Theorie ergibt.

1.1 Aufbau der Arbeit und Überblick über die Hauptthesen

Diese Arbeit besteht, wie erwähnt, aus drei Teilen.

Teil 1: Moralischer Dissens als Standardeinwand gegen den ethischen Intuitionismus

Teil 2: Die erkenntnistheoretische Debatte um Meinungsverschiedenheiten

Teil 3: Ein intuitionistischer Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten

Die ersten beiden Teile sind dabei weitestgehend eigenständig. Der dritte Teil setzt allerdings die Überlegungen aus den beiden ersten voraus.

Der erste Teil besteht aus drei Kapiteln. Ich beginne im ersten Kapitel mit der Darstellung des ethischen Intuitionismus, wie ich ihn in dieser Arbeit vertrete. Dieser ist im erkenntnistheoretischen Sinn ein moderater Fundamentalismus, und stellt metaphysisch gesehen einen robusten moralischen Realismus dar. Zudem werde ich dafür argumentieren, dass wir einen ethischen Intuitionismus als normativ-ethische Theorie und nicht nur als erkenntnistheoretische These darüber verstehen sollten, wie gewisse moralische Überzeugungen gerechtfertigt sind. Demnach ist ein solcher Zugang auch durch die These gekennzeichnet, dass es eine Vielzahl an nicht aufeinander reduzierbaren moralischen Werten oder Prinzipien gibt, die sich nicht in eine allgemeingültige hierarchische Ordnung bringen lassen und die untereinander in Konflikt geraten können. Ich werde daher im ersten Kapitel auch erläutern, was einen solchen ethischen Pluralismus auszeichnet und welche Vorteile dieser bietet.

Das zweite Kapitel ist einer der gängigsten Kritiken gegen den ethischen Intuitionismus gewidmet. Dabei handelt es sich um Einwände, die auf der Grundlage von moralischen Meinungsverschiedenheiten formuliert werden. Ein ethischer Intuitionismus scheint insbesondere anfällig für solche Einwände zu sein. Dies liegt einerseits daran, dass dieser einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus bezüglich gewisser moralischer Überzeugungen vertritt, andererseits aber auch einen moralischen Realismus. Daher setze ich mich zunächst mit gängigen metaphysischen, erkenntnistheoretischen und semantischen Einwänden auseinander, die grundsätzlich gegen jegliche realistischen Zugänge auf der Grundlage von moralischem Dissens formuliert werden. In diesem Zusammenhang werde ich eine erste wichtige Differenzierung ausarbeiten, die wir bei moralischem Dissens beachten müssen. Eine zentrale Argumentation meiner gesamten Arbeit besteht darin, dass ein differenziertes Verständnis von Dissens erforderlich ist, um dieses Phänomen in seiner Vielschichtigkeit zu analysieren. Es lassen sich mindestens drei verschiedene Fragen zu Meinungsverschiedenheiten im moralischen Kontext stellen. Diese

Fragen führen zu Differenzierungen, die ich als Dimensionen bezeichne. Die erste ist die *Dimension der Moralität*, die ich im zweiten Kapitel einführen werde. Diese richtet sich darauf, ob es sich bei einem konkreten Dissens überhaupt um einen genuin moralischen handelt, um einen über nicht-moralische Fakten, der sich nur scheinbar moralisch äußert, oder ob es ein bloß verbaler Disput ist.

Im dritten Kapitel liegt mein Fokus auf den Einwänden, die mit moralischem Dissens argumentieren und sich nicht gegen jeglichen moralischen Realismus, sondern spezifisch gegen den ethischen Intuitionismus richten. In diesem Zusammenhang geht es mir insbesondere um eine Argumentation, die wiederholt und in verschiedensten Ausformulierungen von Sinnott-Armstrong vorgebracht wurde und sich gegen die Zuverlässigkeit von Intuitionen richtet, beziehungsweise besagt, dass die *prima facie* Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, durch verbreiteten Dissens in moralischen Fragen grundsätzlich immer schon unterminiert ist. Dabei werde ich eine zweite wichtige Differenzierung bezüglich moralischer Meinungsverschiedenheiten erarbeiten, die ich als *Dimension der Konkretheit* bezeichne. Diese richtet sich darauf, ob sich der moralische Dissens auf abstrakte moralische Prinzipien, Axiome mittlerer Allgemeinheit oder konkrete moralische Situationen und Handlungen bezieht.³

Der darauffolgende zweite Teil besteht aus vier Kapiteln und ist gänzlich der erkenntnistheoretischen Debatte über Meinungsverschiedenheiten gewidmet. Das vierte Kapitel führt in wichtige Begriffe und Konzepte dieser Debatte ein. Ich werde darstellen, dass eine zentrale Idealisierung in erkenntnistheoretischen Debatten darin besteht, den Fokus auf Ebenbürtigkeitsdissens zu richten. Dabei argumentiere ich für ein Verständnis von Ebenbürtigkeit, dass sich darum bemüht, die Anwendbarkeit auf praktische Fälle und damit auch die Motivation hinter dieser Idealisierung beizubehalten. Ich argumentiere, dass wir Dissens als Evidenz höherer Ordnung verstehen sollten. Zudem wird erläutert, was es bedeutet, davon zu sprechen, dass wir die Zuversicht reduzieren sollten, die wir in unsere eigenen Überzeugungen investieren, inwiefern die Rede von Überzeugungsgraden angemessen ist, und wie epistemische Tugenden, wie intellektuelle Demut und Aufgeschlossenheit, mit der Debatte über die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten verknüpft sind.

Im fünften Kapitel werden standfeste und konziliante Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten vorgestellt und deren Probleme analysiert. Dabei werde ich darstellen, dass standfeste Zugänge zwar einen wichtigen Aspekt ansprechen, wenn sie

3 Die dritte Dimension richtet sich nach der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten und wird in Kapitel 8 aufgegriffen.

betonen, dass wir in gewisser Weise einen privilegierten Zugang zu unseren eigenen Überzeugungen haben, dass es aber verfehlt ist, daraus eine sehr starke Position abzuleiten, die besagt, dass Dissense gar keine epistemische Relevanz hätten. Konziliante Zugänge dagegen betonen berechtigterweise die Bedeutsamkeit von Dissens, und dass uns Meinungsverschiedenheiten darauf aufmerksam machen, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, die relevante Evidenzgrundlage einzuschätzen. Wenn dies allerdings dazu führt, strikt konziliante Positionen zu vertreten, die in jeglichem Fall von Dissens für Urteilsenthaltung plädieren, dann ist auch dieser Zugang verfehlt, da er in einem radikalen Skeptizismus münden würde.

Diese Schwierigkeiten sind auch im sechsten Kapitel relevant. Hier geht es mir um ein spezifisches Problem, das in der erkenntnistheoretischen Debatte häufig übersehen wird und sich auf Dissens zwischen mehr als zwei Beteiligten bezieht. Die zentrale Frage dieses Kapitels besteht darin, inwieweit Überzeugungen relevant sind, wenn diese von anderen Überzeugungen abhängen. Dabei wird sich zeigen, dass strikt konziliante und standfeste Zugänge mit voneinander abhängigen Überzeugungen nicht angemessen umgehen können, was zusätzliche Skepsis an diesen beiden klassischen Positionen in der Debatte schürt.

Im siebenten Kapitel werden daher Zwischenpositionen dargestellt, welche Dissens zwar eine epistemische Relevanz zuschreiben, die aber insbesondere nicht davon ausgehen, dass wir eine einheitliche Lösung für die epistemisch vernünftige Reaktion in jeglicher Situation anzugeben versuchen. Gemäß diesen Zwischenpositionen müssen wir Kontextfaktoren berücksichtigen und können nur entscheiden, was in einem konkreten Dissens zu tun ist, wenn wir alle relevanten Evidenzen berücksichtigen, die dabei eine Rolle spielen. Ich argumentiere, dass einerseits der Fokus auf Ebenbürtigkeit problematisch und nicht erforderlich ist, dass aber eine noch viel problematischere Idealisierung darin besteht, dass häufig angenommen wird, es könnte eine einheitliche Lösung für jegliche Meinungsverschiedenheit geben. Die Vielschichtigkeit dieses Phänomens zeigt aber, dass genau diese Annahme irrig ist.

Im dritten Teil führe ich die Erkenntnisse der ersten beiden Teile zusammen und entwickle in zwei Kapiteln eine intuitionistische Theorie moralischer Meinungsverschiedenheiten. Dafür führe ich im achten Kapitel eine weitere Differenzierung ein, die ich als *Dimension der Auflösbarkeit* bezeichne. Demnach müssen wir zwischen auflösbaren, beständigen und tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten unterscheiden. Nutzen wir alle drei in dieser Arbeit vorgeschlagenen Dimensi-

onen, dann bietet uns dies ein hervorragendes Instrumentarium, um konkrete Dissense zu analysieren. Diese Analysen wirken sich wiederum direkt auf den praktischen Umgang mit divergierenden Überzeugungen aus.

Daher werde ich im neunten Kapitel einen praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten skizzieren, der sich aus dieser Theorie ergibt. Für diesen stehen (a) eine grundsätzlich tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer, (b) eine Offenheit für neue Erkenntnisse, sowie (c) ein fortgesetzter rationaler Diskurs im Fall von anhaltenden Meinungsverschiedenheiten im Mittelpunkt. Obwohl dies nur eine Skizze für einen praktischen Umgang sein kann, denke ich, dass durch diese Ausführungen hinreichend verständlich wird, in welche Richtung ein ausformulierter Zugang zum praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten vor dem Hintergrund meiner Theorie gehen müsste. Den Abschluss der Arbeit bildet eine zusammenfassende Konklusion, die das zehnte Kapitel darstellt.

1.2 Ziele der Arbeit

Ich verfolge in dieser Arbeit sechs argumentative Ziele.

1. Ich möchte darstellen, dass verschiedenste gegenwärtig vorgeschlagene Ansätze zum ethischen Intuitionismus in einer moderaten Form vertreten werden können, die es ihnen ermöglicht, mit klassischen Einwänden umzugehen (Kapitel 1).
2. Ich möchte den Intuitionismus nicht nur als erkenntnistheoretische These darüber verstehen, wie wir gewisse moralische Einsichten erlangen, sondern auch als normativ-ethische These darüber, dass wir mit einer Vielzahl an moralischen Werten oder Prinzipien konfrontiert sind, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die in keine allgemeine hierarchische Ordnung gebracht werden und die untereinander in Konflikt geraten können (Kapitel 1).
3. Ich werde argumentieren, dass ein so verstandener ethischer Intuitionismus sehr gut in der Lage ist, mit gängig vorgetragenen Einwänden umzugehen, die darauf verweisen, dass verbreiteter moralischer Dissens ein Problem für diesen ethischen Zugang darstellen würde (Kapitel 2 und 3).
4. Mir geht es in weiterer Folge darum, die Debatte über die erkenntnistheoretische Relevanz von Meinungsverschiedenheiten zu analysieren und eine vertretbare Position zum epistemisch vernünftigen Umgang mit Dissens herauszuarbeiten. Durch die Verknüpfung zwischen erkenntnistheoreti-

schen und moralischen Überlegungen über die Relevanz und Bedeutsamkeit von Meinungsverschiedenheiten erhoffe ich mir dabei Aufschlüsse für beide Zugänge (Kapitel 4–7).

5. Ich werde eine Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten vorgelegen, die auf der Analyse des ethischen Intuitionismus und des epistemisch vernünftigen Umgangs mit Dissens beruht. Dabei werde ich für einen differenzierten Umgang mit moralischem Dissens argumentieren. Eine zentrale Überlegung dabei ist, dass wir in vielen Fällen von moralischen Meinungsverschiedenheiten die Zuversicht reduzieren sollten, die wir in unsere eigenen Überzeugungen investieren. In vielen der Fälle, in denen wir gerechtfertigterweise bei unseren eigenen Überzeugungen bleiben können, können wir dies vor allem deshalb, weil wir feststellen, dass auch die anderen Beteiligten gerechtfertigterweise bei ihren jeweiligen Überzeugungen bleiben können (Kapitel 8).
6. Diese intuitionistische Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten führt dazu, dass eine tolerante und aufgeschlossene Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer nicht nur als eine pragmatische Forderung für ein gelingendes Zusammenleben plausibel ist, sondern sich direkt aus dem theoretischen Umgang mit Dissens ergibt. Daher werde ich argumentieren, dass sich ein ganz konkreter praktischer Umgang mit Dissens aus diesen Überlegungen ableiten lässt (Kapitel 9).

1.3 Warum eine Verknüpfung der ethischen und erkenntnistheoretischen Debatten um Meinungsverschiedenheiten wichtig und vielversprechend ist

Dass ich eine intuitionistische Theorie zur Analyse von und dem Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten vorschlage, mag insofern überraschen, als ein ethischer Intuitionismus üblicherweise als besonders anfällig für Einwände angesehen wird, die auf der Grundlage von moralischem Dissens argumentieren. Diese Einwände finden sich beispielsweise bei Birnbacher (2003, 391–395), Brandt (1944), Frankena (2017, 25), Mackie (1983) und Sinnott-Armstrong (2006b). Daher werde ich im ersten Teil der Arbeit argumentieren, dass ein moderater ethischer Intuitionismus, wie ich ihn in dieser Arbeit verstehe, gut dazu in der Lage ist, mit klassischen Einwänden auf der Grundlage von moralischem Dissens umzugehen. Dies liegt einerseits an den Instrumenten, die uns ein solcher Intuitionismus selbst an die Hand gibt, andererseits aber auch daran, dass die Reichweite der Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens häufig überschätzt wird, und diese Argumentationen selbst mit erheblichen Schwierigkeiten einhergehen.

Neben der bedeutsamen Rolle, die Meinungsverschiedenheiten in der Ethik spielen, hat sich insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten eine intensive Debatte in der Erkenntnistheorie über die epistemische Signifikanz von Dissensen entwickelt.⁴ Diese Debatte ist aus zwei Gründen für mein Vorhaben, eine intuitionistische Theorie zu Meinungsverschiedenheiten vorzulegen, interessant und stellt daher den Fokus des zweiten Teils der Arbeit dar. Einerseits handelt es sich zwar um eine sehr theoretische Auseinandersetzung, diese hat jedoch unmittelbare Auswirkungen auf die Praxis. Die entscheidende Frage in den Debatten über die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten besteht darin, welche Reaktion auf Dissens epistemisch vernünftig ist. Wenn ich eine Theorie über den Umgang mit moralischem Dissens vorlegen möchte, dann ist es dafür wesentlich, die epistemisch vernünftige Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten auszuarbeiten. Andererseits verlaufen die Diskussionen über moralische Meinungsverschiedenheiten und über die epistemische Signifikanz von Dissens bisher weitestgehend getrennt voneinander.⁵ Dies ist insofern bedauernswert, da ich der Ansicht bin, dass beide Debatten von einem gegenseitigen Austausch profitieren können.⁶ Die erkenntnistheoretischen Diskussionen laufen dabei manchmal Gefahr, zu idealisiert zu verlaufen und damit das Phänomen, das sie eigentlich motiviert, aus dem Blick zu verlieren. Hier kann eine Rückbindung an die vertraute Praxis der moralischen Meinungsverschiedenheiten eine wichtige Einschränkung darstellen. Die Diskussionen über den praktischen Umgang mit moralischen Dissensen dagegen können sehr davon profitieren, wenn sie durch differenzierte Betrachtungen dessen angereichert werden, was nicht nur pragmatisch, sondern auch aus epistemischer Perspektive die angemessene Reaktion auf konkrete Meinungsverschiedenheiten ist.

Zusammengenommen bieten die Analyse dessen, wie ein moderater ethischer Intuitionismus mit dem klassischen Einwand umgehen kann, der häufig auf der Basis von moralischen Meinungsverschiedenheiten gegen diesen formuliert wird, sowie die Analyse der Debatte über die epistemische Signifikanz von Dissens eine hervor-

4 Siehe dazu unter anderem die Beiträge von Christensen (2007, 2009, 2016), Christensen und Lackey (2013), Elga (2007 und 2010), Enoch (2010), Feldman (2006b), Feldman und Warfield (2010), Frances (2014), Frances und Matheson (2019), Kelly (2005, 2010, 2013), Loughheed (2020), Machuca (2013), Matheson (2015a) und Weber (2019).

5 Mir ist nur eine einzige Monographie von Richard Rowland (2021) bekannt, die sich um eine Verbindung dieser beiden Debatten bemüht.

6 Für eine grundsätzliche Argumentation dazu, wie stark Erkenntnistheorie und Ethik miteinander verschränkt sind, die den Fokus bei Tugenden ansetzt, siehe Zagzebski (1996). Foley (1997) stellt in seiner Auseinandersetzung mit Chisholms epistemischen Prinzipien überzeugend dar, dass Chisholm epistemische Rechtfertigung im Sinne einer ethischen Anforderung an unsere Überzeugungen versteht.

ragende Grundlage, um im dritten Teil eine neuartige und eigenständige intuitionistische Theorie über moralische Meinungsverschiedenheiten vorzulegen. Zentral für diese ist dabei meine These, dass wir zwischen verschiedenen Dimensionen unterscheiden müssen, wenn wir über moralische Meinungsverschiedenheiten sprechen. Es gibt nicht nur eine Art von moralischem Dissens, sondern eine Vielzahl von verschiedenen Aspekten, die wir unter diesem Begriff zusammenfassen. Ich schlage vor, dass wir zumindest zwischen drei Fragen unterscheiden, die sich bezüglich Meinungsverschiedenheiten stellen lassen:

1. Handelt es sich überhaupt um einen genuin moralischen Dissens, oder führen Meinungsverschiedenheiten zu nicht-moralischen Fragen dazu, dass wir den Eindruck haben, dass die Beteiligten sich über moralische Fragen uneinig sind?
2. Auf welcher Ebene tritt der Dissens auf? Handelt es sich beispielsweise um eine Meinungsverschiedenheit über abstrakte moralische Prinzipien oder über konkrete moralisch relevante Situationen oder Handlungen?
3. Ist der Dissens grundsätzlich auflösbar, wenn die Beteiligten vernünftig auf die Meinungsverschiedenheit reagieren, oder bleibt dieser selbst unter dieser Bedingung bestehen?

Diese drei Fragen betreffen jeweils Differenzierungsachsen, die ich als Dimensionen bezeichne. Dabei handelt es sich um die Dimension der Moralität, die Dimension der Konkretheit und die Dimension der Auflösbarkeit. Die Dimension der Moralität bezieht sich darauf, dass wir zwischen bloß verbalen Disputen, Dissensen über nicht-moralische Fakten und genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten differenzieren müssen. Die Dimension der Konkretheit bezieht sich darauf, dass wir drei Ebenen unterscheiden müssen, auf denen moralischer Dissens auftreten kann. Diesen finden wir sowohl über konkrete moralische Handlungen und Situationen, über Prinzipien mittlerer Allgemeinheitsstufe, wie etwa der Forderung, dass wir unsere Versprechen einhalten sollten, und über abstrakte moralische Prinzipien, wie den kategorischen Imperativ. Die Dimension der Auflösbarkeit bezieht sich darauf, dass sich laut der vorgeschlagenen intuitionistischen Theorie moralischer Meinungsverschiedenheiten nicht jeglicher moralische Dissens auflösen lässt. Wir müssen hier zwischen auflösbaren, beständigen und tiefen Meinungsverschiedenheiten unterscheiden. Die beiden letzteren lassen sich nicht auflösen. Dies ist allerdings bei beständigen Meinungsverschiedenheiten unproblematisch. Ich werde dafür argumentieren, dass die Unauflösbarkeit beständiger und tiefer Meinungsverschiedenheiten gute Gründe für einen toleranten und aufgeschlossenen Umgang mit den Überzeugungen anderer liefert. Diese Differenzie-

rung in verschiedenste Dimensionen, die jeweils wieder eine Differenzierung vornehmen, ermöglicht eine detaillierte und fruchtbare Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten, die wiederum unmittelbare Auswirkungen darauf hat, wie wir mit diesen ganz praktisch umgehen sollten.

Teil 1: Moralischer Dissens als Standardeinwand gegen den ethischen Intuitionismus

2. Grundlegende Charakteristika eines moderaten ethischen Intuitionismus

Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts galt der Intuitionismus als einer der plausibelsten Zugänge zur Ethik. Die Phase des klassischen Intuitionismus umfasst Denker wie Henry Sidgwick, G.E. Moore oder W.D. Ross.⁷ Nach dieser Hochphase und während des größten Teils des 20. Jahrhunderts galt der ethische Intuitionismus allerdings häufig nur mehr als Beispiel für eine abstruse und unhaltbare Theorie, die bestenfalls in Einführungsbüchern zur Ethik als historisches Beispiel für einen offensichtlich falschen Zugang angeführt wurde (vgl. Frankena 2017, Kapitel 6).

Zumeist wurde eines von zwei Argumenten angeführt, um zu zeigen, dass der ethische Intuitionismus offensichtlich falsch sei. Entweder hat man argumentiert, dass wir, sofern diese Theorie korrekt wäre, eine mysteriöse und fragwürdige Fähigkeit besitzen müssten, um ethische Intuitionen zu erfassen (vgl. Mackie 1983), oder dass wir umfangreiche Übereinstimmung in ethischen Urteilen erwarten müssten, sofern es richtig ist, dass wir grundlegende ethische Überzeugungen intuitiv erfassen, was offensichtlich nicht der Fall ist (vgl. Sinnott-Armstrong 1996, 2002, 2007). In jüngerer Vergangenheit kam es allerdings zu einer Renaissance dieses Zuganges.⁸ Denker*innen, wie Robert Audi (1996, 2001, 2004, 2008, 2013), Michael Huemer (2005, 2007, 2008), Sabine Roeser (2005a, 2005b, 2006, 2011), Russ Shafer-Landau (2003, 2008) und viele andere, greifen diesen klassischen Zugang zu ethischen Fragen erneut auf und versuchen, gängige Missverständnisse durch eine Präzisierung und Überarbeitung wesentlicher Aspekte auszuräumen.

-
- 7 Wobei festzuhalten ist, dass die jeweiligen intuitionistischen Konzeptionen sehr unterschiedlich gestaltet sind. Während Sidgwick beispielsweise das grundlegendste moralische Prinzip als intuitiv gerechtfertigt annimmt, aber einen Monismus vertritt, sieht Ross eine Vielzahl an nicht reduzierbaren und nicht hierarchisch geordneten Prinzipien als intuitiv gerechtfertigt an. Eine hervorragende Übersicht über verschiedenste Ansätze des klassischen britischen Intuitionismus findet sich bei Audi (2004, Kapitel 1), Heinrichs (2013, Kapitel 4) und Hurka (2011). Zu verschiedensten gegenwärtigen Verständnissen von moralischen Intuitionen und deren Verbindung zu moralischem Wissen siehe die Beiträge in Chappell (2015).
- 8 Nicht nur in der Ethik spielen Intuitionen für viele zeitgenössische Philosoph*innen eine bedeutende Rolle. Besonders innerhalb der analytischen Philosophie gibt es Stimmen, die Intuitionen als die grundlegende Evidenz der Philosophie betrachten (vgl. Goldman 2007, Pust 2000, Talbot 2009). Für eine besonders umfassende Kritik an der Verwendung von Intuitionen in der Philosophie siehe Cappelen (2012). Eine hervorragende Übersicht an befürwortenden und kritischen Stimmen gegenüber Intuitionen und deren ontologischer und epistemologischer Natur findet sich in den Beiträgen in Booth und Rowbottom (2014).

Ich verfolge in diesem Kapitel zwei argumentative Ziele. Einerseits möchte ich darlegen, dass ein moderater ethischer Intuitionismus drei grundlegende erkenntnistheoretische Charakteristika aufweist, die es ermöglichen, einen solchen Zugang als moderat zu bezeichnen und dem Vorwurf zu entgehen, dass es sich dabei um einen ungerechtfertigt dogmatischen Zugang zur Ethik handeln würde, der das Rechtfertigungsproblem in der Ethik schlicht durch dogmatische Setzungen umgeht.⁹ Diese drei Charakteristika umfassen nicht-inferentielle Rechtfertigung, prima-facie Rechtfertigung sowie die grundsätzliche Fallibilität moralisch Handelnder. Ich werde anhand der gegenwärtig intensiv diskutierten Beispiele des Zugangs von Audi und Huemer darstellen, dass sich diese drei Charakteristika in verschiedensten gegenwärtigen Ausprägungen eines moderaten ethischen Intuitionismus wiederfinden lassen. Das erste Ziel besteht also darin, zu argumentieren, dass die erkenntnistheoretischen Thesen, denen sich der ethische Intuitionismus verpflichtet, nicht dazu führen, dass wir es hier mit einer dogmatischen oder unplausiblen Theorie bezüglich moralischer Rechtfertigung zu tun hätten.

Andererseits geht es mir darum, aufzuzeigen, dass sich ein ethischer Intuitionismus als umfassende ethische Theorie nicht auf eine erkenntnistheoretische These darüber reduzieren lässt, wie wir (zumindest manche) moralische Propositionen erkennen und erfassen können. Dass wir gewisse moralische Propositionen intuitiv und damit, ohne Schlussfolgerungen zu benötigen, einsehen können, ist zwar ein wesentlicher Aspekt des ethischen Intuitionismus, es erschöpft diesen Zugang aber nicht. Dies zeigt sich auch daran, dass diese erkenntnistheoretische These sowohl in der Ethik der prima-facie Pflichten von Ross (1939 und 2020) als auch in Moores (1903) idealem Utilitarismus eine wesentliche Rolle spielt. Ein ethischer Intuitionismus als normativ-ethische Theorie ist also zudem auf etwas verpflichtet, das Williams (1995, 182) als dessen methodologische Konzeption bezeichnet. Diese besteht in der Annahme, dass es in moralischen Fragen nicht nur ein grundlegendes moralisches Prinzip oder einen grundlegenden ethischen Wert gibt, und alles andere nur insofern wertvoll ist, als es zu dem grundlegenden Wert beiträgt, sondern dass wir es in moralischen Fragen mit einer Vielzahl an nicht aufeinander reduzierbaren moralischen Werten oder Prinzipien zu tun haben, die sich nicht in eine allgemeine Hierarchie bringen lassen und untereinander in Konflikt geraten können. Es handelt sich bei diesem zweiten zentralen Aspekt des ethischen Intuitionismus also um die These des ethischen Pluralismus.¹⁰ Das zweite argumentative Ziel besteht daher

9 Heinrichs (2013, 16) sieht dies beispielsweise als zentrale Herausforderung für den ethischen Intuitionismus an.

10 Je nach ethischem Zugang bevorzugen gewisse Ethiker*innen die Rede von Werten oder Prinzipien. Während beispielsweise deontologische Ethiker*innen Prinzipien als zentral ansehen, beziehen sich Utilitarist*innen eher auf Werte, und Tugendethiker*innen erachten Prinzipien und Werte als

darin, die Bedeutsamkeit des Pluralismus für den ethischen Intuitionismus als normativ-ethische Theorie zu betonen und herauszuarbeiten, warum ich der Ansicht bin, dass ein solcher einen plausiblen Zugang zur Ethik darstellt. Den ethischen Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie verstehe ich daher nicht nur als Theorie über moralische Erkenntnisse und Urteile, sondern auch als Theorie über ethische Handlungen, Tatsachen, Prinzipien und Werte.

Ich werde zunächst argumentieren, dass es sich beim ethischen Intuitionismus um einen robusten moralischen Realismus handelt (2.1). Daraufhin werde ich verschiedenste Verständnisweisen des ethischen Intuitionismus vorstellen und erläutern, warum ich mich vorrangig auf die Theorien fokussiere, die von Michael Huemer und Robert Audi vorgeschlagen wurden (2.2). In einem nächsten Schritt werde ich erläutern, was einen moderaten Fundamentalismus ausmacht, und die drei zentralen erkenntnistheoretischen Charakteristika anhand der Zugänge von Audi und Huemer herausarbeiten, die meiner Ansicht nach einen moderaten ethischen Intuitionismus ausmachen (2.3). In einem letzten Schritt zeige ich, warum ein ethischer Pluralismus einen plausiblen ethischen Zugang darstellt, und dass wir diesen als normativ-ethischen Teil des ethischen Intuitionismus als vollumfänglicher ethischer Theorie betrachten sollten (2.4).¹¹

2.1 Der ethische Intuitionismus als robuster moralischer Realismus

Der ethische Intuitionismus lässt sich anhand einer Reihe von Differenzierungen als Zugang kennzeichnen, der eine robuste Form des moralischen Realismus, verbunden mit der These, dass es grundlegende moralische Einsichten gibt, darstellt.¹²

wesentlich. Der ethische Pluralismus, wie ich ihn hier verstehe, soll nicht bereits eine Vorwegnahme bezüglich der Frage darstellen, ob man beispielsweise einen deontologischen oder tugend-ethischen Ansatz als plausibler einschätzt, und bezieht sich daher sowohl auf Prinzipien als auch auf Werte. Siehe Mason (2018) für eine ähnlich offene Gestaltung des ethischen Pluralismus.

- 11 Auch Heinrichs (2013, 12) weist darauf hin, dass ein weites Verständnis des ethischen Intuitionismus sowohl eine epistemologische These zu ethischen Rechtfertigungsansprüchen, eine ontologische These über von Menschen in gewisser Hinsicht unabhängigen moralischen Tatsachen und eine dritte (von mir als normativ-ethische, von Williams als methodologische bezeichnete) These über einen ethischen Pluralismus umfasst.
- 12 Eine sehr umfassende metaethische Einordnung des ethischen Intuitionismus findet sich bei Heinrichs (2013, Kapitel 3). Eine ähnliche Differenzierung, wie ich sie hier vornehme, mit allgemeinem Bezug auf die Realismus und Anti-Realismus Debatte findet sich bei Joyce (2016), Oddie (2013) und Sayre-McCord (2017). Burkard (2012, Kapitel 1) versucht, eine Minimaldefinition des ethischen Intuitionismus zu geben, die diesen nur auf eine erkenntnistheoretische These darüber, wie wir gewisse moralische Überzeugungen (oder Dispositionen zu Überzeugungen) erfassen, reduziert. Sie definiert diese Minimalposition daher explizit als neutral bezüglich eines Fundamentalismus und Realismus. Damit möchte sie verschiedenste Spielarten des Intuitionismus einfangen und darstellen können. Allerdings würde ich in Frage stellen, ob wir eine ethische Theorie, die nur diese erkennt-

Die wesentlichste Unterscheidung betrifft dabei die Frage, ob moralische Urteile prinzipiell wahrheitsfähig sind oder nicht. Verneint man dies, so tendiert man zu den extremsten Formen des Anti-Realismus, dem Nihilismus oder Nonkognitivismus. In diesem Fall stellen moralische Urteile und Überzeugungen überhaupt keine kognitiven, sondern konative geistige Vorgänge dar. Aber auch wenn man diese Frage bejaht, muss man noch keinen Realismus in moralischen Fragen vertreten. Man könnte auch annehmen, dass moralische Urteile und Überzeugungen zwar grundsätzlich Propositionen darstellen, die wahrheitsfähig sind, diese aber in jedem Fall falsch sind. Vertritt man solch einen Zugang, so zählt man zu den Vertreter*innen einer Fehlertheorie (vgl. Mackie 1983, Pigden 2010). Eine Variante einer solchen error theory ist ein Fiktionalismus, der annimmt, dass moralische Aussagen zwar niemals wahr sind, dass es aber unter gewissen Umständen sinnvoll sein kann, anzunehmen, sie wären es (vgl. Calderon 2005). Nimmt man an, dass moralische Überzeugungen wahrheitsfähig sind und auch nicht immer falsch sein müssen, so lässt sich dies weiterhin mit einem, wenn auch weniger starken, Anti-Realismus vereinbaren. Hierzu zählen alle Positionen, die davon ausgehen, dass moralische Werte in einem starken Sinn abhängig von uns Menschen sind, und die sich unter dem Begriff „Non-Objectivism“ zusammenfassen lassen (vgl. Joyce 2016). Hierzu zählen subjektivistische, idealistische und konstruktivistische Zugänge.

Vertritt man die These, dass moralische Überzeugungen und Urteile wahrheitsfähig sind und mit Fakten übereinstimmen können, die nicht von uns konstruiert sind, so tendiert man zu einem starken moralischen Realismus. Wobei wichtig ist, dass man hinterfragen kann, wie stark die These sein muss, dass moralische Fakten unabhängig von den sie erkennenden Menschen sind. Eine sehr starke Version dieser Behauptung findet sich bei Moore (1903, 81–85), der darauf verweist, dass wir uns zwei Welten vorstellen sollten. Eine, in der sich alle Schönheit befindet, die wir uns nur vorstellen können, und eine, in der sich alles Hässliche befindet, das wir uns vorstellen können. Wenn wir zudem annehmen, dass es unmöglich wäre, dass jemals irgendjemand diese Welten wahrnehmen könnte, dann, so Moore, wäre dennoch die Welt, in der alle Schönheit versammelt wäre, die bessere. Damit möchte Moore zeigen, dass der objektive Wert der Schönheit vollkommen unabhängig von jeglichem menschlichen Bewusstsein ist. Selbiges gilt gemäß dieser Argumentation auch für den moralischen Wert des Guten.

nistheoretische These über Intuitionen akzeptiert, wirklich als vollumfänglichen ethischen Intuitionismus bezeichnen sollten. Mir scheint, dass dies eher darauf hinausläuft, dass man in der Lage ist, Intuitionen einen gewissen Stellenwert im jeweils vertretenen ethischen System zuzuschreiben, ohne aber einen Intuitionismus vertreten zu müssen.

Es ist allerdings einerseits zweifelhaft, ob sich eine solch starke Version des moralischen Realismus tatsächlich verteidigen lässt, und andererseits, ob diese These überhaupt erforderlich ist, um zu einem robusten moralischen Realismus zu gelangen. Auch Moore selbst hat in späteren Schriften diese These revidiert (vgl. Hurka 2021).

[I]t does seem as if nothing can be an intrinsic good unless it contains both some feeling and also some other form of consciousness, and, as we have said before, it seems possible that amongst the feelings contained must always be some amount of pleasure. (Moore 2005, 109)

Auch wenn Moore also in späteren Schriften betont, dass das intrinsisch Gute ein Bewusstsein des intrinsisch Gutem beinhaltet, so würde er dennoch an einem robusten moralischen Realismus festhalten und betonen, dass dies nicht gleichbedeutend damit ist, dass das intrinsisch Gute durch uns Menschen erzeugt oder konstruiert ist. Demnach sind ethische Fragen weiterhin objektiv, auch wenn diese nicht frei von subjektiven Aspekten sind.

Diesen Punkt betont auch Rinofner-Kreidl (2016b). Sie argumentiert, dass sich ein phänomenologischer Zugang in der Nachfolge Husserls nicht auf theoretische Debatten zwischen einem strikten Werteplatonismus, der behauptet, dass Werte vollkommen unabhängig von unserem Bewusstsein wären, und einer Illusionstheorie, die behauptet, dass Werte rein subjektiv aus unserem naiven Vertrauen in vermeintliche Wertgefühle resultieren, einlassen sollte (vgl. Rinofner-Kreidl 2016b, 330). Zentral ist dagegen aus dieser Perspektive, dass wir Werterfahrungen in unserem alltäglichen Leben ernst nehmen und die Objektivitätsansprüche sowie den Realismus, der sich in diesen zeigt, angemessen beschreiben und analysieren, anstatt auf theoretische Vorannahmen zurückzugreifen (vgl. Rinofner-Kreidl 2016b, 332). Aus phänomenologischer Perspektive ist die Frage, ob moralische Werte im strikten Sinn unabhängig von uns Menschen sind, also nicht relevant.

Whether or not values ,really‘ exist independent of all and every possible relation between them and human agents cannot be decided on phenomenological grounds. (Rinofner-Kreidl 2016b, 335)

Während die Fragen nach der Unabhängigkeit der Werte und danach, wie stark diese Forderung aufgefasst werden sollte, also strittig sind¹³, herrscht insofern

13 David (2016) verweist in seiner Kritik der antirealistischen Argumentation gegen den metaphysischen Realismus beispielsweise auf den wichtigen Punkt, dass häufig die These der von uns unabhängigen Realität mit einer über eine Korrespondenztheorie der Wahrheit vermischt wird, und diese Kombination keineswegs zwingend erforderlich ist sowie zu Schwierigkeiten in der antirealistischen Argumentation führt.

Übereinstimmung, als jeglicher Realismus mit der Forderung einhergeht, dass moralischen Werten objektive Geltung zukommt.

Ein ethischer Intuitionismus lässt sich demnach klar als robuster moralischer Realismus charakterisieren. Intuitionist*innen gehen davon aus, dass moralische Urteile und Überzeugungen wahrheitsfähig sind, dass nicht jedes unserer moralischen Urteile prinzipiell falsch ist, und dass die unseren Urteilen zugrundeliegenden Werte insofern unabhängig von unserem Bewusstsein sind, als mit ihnen ein starker Objektivitätsanspruch einhergeht.

Üblicherweise gehen Intuitionist*innen zudem davon aus, dass sich moralische Eigenschaften nicht auf natürliche reduzieren lassen. Bezüglich der Frage nach dem genauen Verhältnis zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften, verweisen Intuitionist*innen häufig auf Supervenienztheorien. Diese besagen, dass moralische Eigenschaften auf natürliche supervenieren. Immer wenn gewisse natürliche Eigenschaften gemeinsam auftreten, dann liegt auch eine moralische Eigenschaft vor. Gemäß dieser These kann es nicht der Fall sein, dass es einen Unterschied in den natürlichen Eigenschaften gibt, der nicht auch einen Unterschied in den moralischen konstituiert (vgl. McLaughlin und Bennett 2021 und McPherson 2021). Zudem betont Audi, dass die moralischen Eigenschaften in einer asymmetrischen Abhängigkeitsbeziehung zu den natürlichen Eigenschaften stehen.

[F]irst no two things, whether acts or persons, can share all their natural properties and differ in their moral ones (if they have any); and second, any entity having moral properties possesses those properties in virtue of its natural properties (or certain of them), where 'in virtue of' expresses an asymmetric relation of dependence and is usually held to imply an explanatory connection as well, such that a thing's possession of a moral property is explainable, at least in part, by appeal to its possession of one or more of the natural properties on which the moral property supervenes. (Audi 1997, 113)

Rinofner-Kreidl (2015) weist allerdings plausiblerweise darauf hin, dass die Rede von moralischer Supervenienz bestenfalls in einer abstrakten und theoretischen Betrachtung funktioniert und daran krankt, dass wir in konkreten moralisch relevanten Situationen nicht unabhängig von moralischer Wahrnehmung und vollständig neutral die nicht-moralischen Eigenschaften identifizieren können, die die moralische Relevanz konstituieren. Demnach ist die in Supervenienztheorien immer schon vorausgesetzte klare Differenz zwischen natürlichen und moralischen Eigenschaften problematisch. Daher schlägt sie vor, Husserls Fundierungsmodell zu nut-

zen, das ohne diese theoretische Vorannahme auskommt, und statt von Supervenienz von Fundierungsbeziehungen zu sprechen (vgl. Rinofner-Kreidl 2015, 108 und 117).

Unabhängig davon, wie man das Verhältnis zwischen moralischen und nicht-moralischen Eigenschaften genau expliziert, stellt der ethische Intuitionismus einen robusten moralischen Realismus dar. Für meine Zwecke ist dabei besonders bedeutsam, dass moralische Überzeugungen gemäß diesem Zugang wahr sein und mit starken Objektivitätsansprüchen einhergehen können.¹⁴

2.2 Verschiedene Theorien zum ethischen Intuitionismus

Sowohl bezüglich der Frage, was genau Intuitionen sind, als auch, wie uns diese mit Rechtfertigung ausstatten, gibt es keine übereinstimmende Meinung. So werden Intuitionen als Überzeugungen, als Dispositionen zu Überzeugungen, als mentale Zustände mit propositionalem Gehalt, die aber nicht-doxastisch zu verstehen sind – häufig als *Seemings* bezeichnet –, und als Fähigkeit zu gewissen moralischen Urteilen definiert (vgl. Burkard 2012, 38–39).

Neben Debatten in der analytischen Philosophie über die Natur von Intuitionen finden sich auch vielversprechende Vorschläge eines phänomenologisch geprägten Verständnisses. So verweist beispielsweise Wiltche (2015, 58–59) darauf, dass Intuitionen üblicherweise entweder als Urteile, Überzeugungen (beziehungsweise Neigungen zu Überzeugungen) oder als *sui generis* mentale Zustände beschrieben werden. Diese Differenz kann man auch als den Unterschied zwischen einem doxastischen Verständnis und einem nicht-doxastischen Verständnis von Intuitionen bezeichnen. Der Vorteil an ersterer Sichtweise liegt darin, dass man keine Schwierigkeiten hat, zu erklären, was Intuitionen sind, während letztere Ansätze häufig mit dem Vorwurf konfrontiert sind, dass sie eine mysteriöse intuitive Fähigkeit annehmen müssten, wenn sie behaupten, dass Intuitionen mentale Zustände sind, die sich nicht auf andere mentale Zustände reduzieren lassen. Wiltche weist darauf hin, dass bereits auf dieser Ebene klare Unterschiede zwischen der Diskussion über Intuitionen in der analytischen Philosophie und einem phänomenologischen Verständnis (in der Nachfolge Husserls) deutlich werden. Aus phänomenologischer

14 Auf die Diskussion einer weiteren populären Theorie, die die Unterscheidung zwischen Realismus und Anti-Realismus erschwert, den Quasi-Realismus, wurde hierbei verzichtet. Quasi-Realismus kombiniert Nonkognitivismus mit dem Anspruch, dass moralische Urteile dennoch wahrheitsfähig sind (vgl.: Blackburn 1993). Das führt zu dem Problem, dass Quasi-Realismus und Realismus *de facto* ununterscheidbar werden, obwohl Quasi-Realisten die Ontologie zurückweisen, die Realisten vertreten. Gängige Einwände gegen den Quasi-Realismus werfen ihren Vertreter*innen vor, dass sie entweder inkonsistent argumentieren oder zu einem Fiktionalismus und damit zu einer klassischen antirealistischen Position tendieren (vgl.: Kalderon 2005).

Perspektive ist bereits die Frage, ob Intuitionen ein spezifischer mentaler Zustand sind, in denen bestimmte Inhalte in bestimmter Weise präsentiert werden, verfehlt (vgl. Wiltzsche 2015, 64).

Rather, 'intuition' is the name for a specific way in which objects as they are intended relate to the objects as they are given, regardless of what it is that's intended and regardless of how we are intending it. (Wiltzsche 2015, 64)

Während sich also phänomenologische und analytische Zugänge bezüglich des Verständnisses der Natur von Intuitionen grundsätzlich unterscheiden, sieht Wiltzsche durchaus Überschneidungen, wenn es um die methodologische Rolle von Intuitionen in der Phänomenologie und der analytischen Philosophie geht. So spielen Intuitionen in der phänomenologischen Tradition die entscheidende Rolle, den Unterschied zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Überzeugungen zu erklären. Fundamentale Überzeugungen sind solche, die durch die unmittelbare und nicht-inferentielle, intuitive Gegebenheit ihrer Gegenstände gerechtfertigt sind (vgl. Wiltzsche 2015, 68). Eine ähnliche methodologische Funktion erfüllen Intuitionen auch in dem Verständnis, welches sich in gängigen Ansätzen der analytischen Philosophie findet. Wiltzsche sieht insbesondere Gemeinsamkeiten zwischen dem phänomenologischen Verständnis von Intuitionen und Huemers Theorie über Seemings, wobei er aber betont, dass dies nicht bedeutet, dass keine wesentlichen Unterschiede zwischen diesen beiden Zugängen verbleiben (vgl. Wiltzsche 2015, 70).¹⁵

Für meine Arbeit von besonderer Bedeutung sind Robert Audis und Michael Huemers Theorien eines ethischen Intuitionismus. Diese Auswahl ergibt sich dabei aus zwei Gründen. Erstens, weil es sich dabei um sehr einflussreiche und häufig diskutierte gegenwärtige Theorien des ethischen Intuitionismus handelt.¹⁶ Mir geht es insbesondere darum, darzustellen, dass ein ethischer Intuitionismus in einer moderaten Version vertretbar ist. Wenn es gelingt, zu zeigen, dass dies für die verbreitetsten Zugänge gilt, ist dies für meine These ausreichend. Einerseits weil ich nicht den Anspruch erhebe, dass jeglicher vorgeschlagene Zugang moderat ist, sondern nur, dass ein Intuitionismus in moderater Form vertreten werden kann, und ande-

15 Eine sehr gute Analyse von Husserls Verständnis von Intuitionen und dessen Anwendung auf aktuelle analytische Debatten findet sich auch bei Berghofer (2018a). Für eine hervorragende Darstellung der Rolle von Intuitionen bei Husserl und eine Argumentation dazu, warum ein phänomenologisches Verständnis von Intuitionen sehr gut mit dem Dogmatismuseinwand umgehen kann, der häufig gegen Intuitionen formuliert wird, siehe Rinofner-Kreidl (2014).

16 Siehe beispielsweise Bedke (2010 und 2019), Burkard (2012), Heinrichs (2013, insbesondere Kapitel 5), Stratton-Lake (2020), und die Beiträge in Hernandez (2011), oder Timmons, Greco und Mele (2007).

rerseits, weil es plausibel ist, dass auch viele weitere Ausformulierungen den beiden gängigsten Zugängen in deren Moderatheit folgen. Zweitens decken die beiden Zugänge von Audi und Huemer sehr unterschiedliche Verständnisse dessen ab, was Intuitionen genau sind. Während Audi ein doxastisches Verständnis von Intuitionen bevorzugt¹⁷ und Intuitionen zuschreibt, üblicherweise Überzeugungen oder so etwas ähnliches wie Überzeugungen zu sein, beruft sich Huemer (2005, 99; 2007, 39) auf ein nicht-doxastisches Verständnis, bei dem Intuitionen üblicherweise Überzeugungen hervorrufen. Wenn sich daher zeigen lässt, dass mein Lösungsansatz für den Umgang mit moralischem Dissens mit beiden so unterschiedlichen Verständnissen der exakten Natur von ethischen Intuitionen vereinbar ist, dann sehe ich dies insofern als zentralen Vorteil an, als mein Ansatz nicht mit der Akzeptanz oder Ablehnung eines konkreten Verständnisses der Natur von Intuitionen steht und fällt.

Huemer kann dabei exemplarisch für die Strömung innerhalb der gegenwärtigen Debatte angesehen werden, die Intuitionen als *seemings* interpretiert (vgl. Bealer 1996, 1998; Huemer 2005, 2007, 2008; Killoren 2009; Tolhurst 1998).¹⁸ Demnach sind wir so lange gerechtfertigt, zu glauben, was uns der Fall zu sein scheint, solange wir keine relevanten defeater dafür präsent haben.¹⁹ Eine Intuition ist nach Huemer ein mentaler Zustand, der darin besteht, dass einem etwas der Fall zu sein scheint, und dies nicht von anderen Überzeugungen abgeleitet wird. Während sich der Begriff der „*seemings*“ direkt auf das bezieht, das uns unmittelbar gegeben ist und der Fall zu sein scheint (vgl. Huemer 2007, 30), nimmt Audis Theorie ihren Ausgang bei W.D. Ross. Als Startpunkt dienen hier selbstevidente Propositionen, deren adäquates Verständnis zu prima-facie Rechtfertigung führt (vgl. Audi 1996, 2001, 2004, 2008, 2013; Ross 1939, 2020). Ein paradigmatischer Fall einer ethischen Intuition ist demnach das adäquate Verständnis einer selbstevidenten Proposition. Allerdings

17 Audi (2008) betont, dass er sowohl doxastische als auch nicht-doxastische Intuitionen zulassen möchte. Sein Fokus liegt aber eindeutig auf doxastischen.

18 Huemer selbst umgeht es, von *Seemings* zu sprechen, und verwendet meist den Begriff „*appearances*“ (vgl. Huemer 2005, 99–100).

19 Der Begriff „*defeater*“ lässt sich etwas holprig mit „Widerleger“ übersetzen. Ich werde daher in dieser Arbeit in der substantivierten Form den englischen Begriff beibehalten. Gemeint ist damit etwas, das dazu führt, dass eine Überzeugung oder Proposition ihren positiven epistemischen Status verliert (vgl. Sudduth 2017). Ich bin beispielsweise gerechtfertigt zu glauben, dass eine Wand, die ich vor mir sehe, rot ist. Wenn ich aber in weiterer Folge erkenne, dass ein rotes Licht in einer Ecke des Raumes die Wand anstrahlt, dann gibt es einen defeater für meine auf Wahrnehmung gegründete Rechtfertigung für den Glauben, dass die Wand selbst rot ist (vgl. Moretti und Piazza 2018). Für gute Überblicksdarstellungen zur philosophischen Diskussion um defeater und unterschiedliche Verständnisse (beispielsweise, ob defeater als Propositionen aufzufassen sind, die unabhängig davon, ob die betroffene Person von ihnen weiß, die Rechtfertigung, die eine Person hat, unterminieren, oder ob sie als mentale Zustände aufzufassen sind, die tatsächlich bereits die Rechtfertigung einer Person unterminieren) siehe Grundmann (2011), Moretti und Piazza (2018) und Sudduth (2017).

fügt Audi hinzu, dass dies nicht bedeutet, dass es nicht auch Intuitionen geben kann, die nicht auf selbstevidenten Propositionen beruhen. Während ersterer Zugang keinen Zweifel daran lässt, dass uns Intuitionen nur mit einem gewissen Maß an Rechtfertigung ausstatten, und damit Raum für Fallibilität einräumt, geht Audis Zugang von der Selbstevidenz grundlegender moralischer Propositionen aus. Ich werde aber darstellen, dass er durch ein elaboriertes Verständnis von Selbstevidenz in der Lage ist, klassischen Dogmatismuseinwänden zu entgehen und dennoch einen moderaten ethischen Intuitionismus zu vertreten (Kapitel 2.4.2).

Neben diesen beiden in gegenwärtigen Debatten gängigsten Ansätzen gibt es noch zahlreiche weitere, auf die ich nicht genauer eingehen werde. So verbindet beispielsweise Shafer-Landau (2001; 2003, insbesondere Kapitel 12; 2008) Audis Überlegungen zu nicht-inferentiell gerechtfertigten, selbstevidenten *prima facie* Pflichten mit einem Reliabilismus – also der These, dass eine Überzeugung dann gerechtfertigt ist, wenn sie das Ergebnis eines zuverlässigen Prozesses ist – bezüglich konkreter moralischer Urteile.²⁰ Dies ergibt sich daraus, dass Shafer-Landau (2003, 268) skeptisch bezüglich dessen ist, was er als das Standardmodell der ethischen Theorie bezeichnet. Dieses besagt, dass wir grundlegende ethische Prinzipien auffinden müssen, aus denen wir dann jegliche Urteile über konkrete moralische Fälle oder Prinzipien mittlerer Allgemeinheit²¹ ableiten können. Man kann dieses Standardmodell sowohl mit einem Fundamentalismus – der Idee, dass es gewisse grundlegende Überzeugungen gibt, die keiner inferentiellen Rechtfertigung bedürfen, – als auch mit einem Kohärentismus – der Idee, dass Überzeugungen gerechtfertigt sind, wenn sie zusammen ein in sich schlüssiges und vertretbares Netz an sich gegenseitig stützenden Überzeugungen bilden, – verbinden (vgl. Shafer-Landau 2003, 268). Auch unseren konkreten moralischen Urteilen schreibt Shafer-Landau zu, dass sie intuitiv, also nicht-inferentiell, einsehbar sind. Allerdings betont er, dass diesen konkreten moralischen Urteilen niemals zukommen kann, dass sie selbstevident sind. Daher können wir sie nicht durch adäquates Verständnis selbstevidenter Propositionen einsehen, wie dies beispielsweise in Audis Verständnis von Intuitionen üblicherweise der Fall ist (vgl. Shafer-Landau 2003, 271).²² Ross (2020, 45–49) verweist auf praktische Klugheit und Urteilskraft, um den Übergang von Einsichten in selbstevidente *prima facie* Pflichten zu nicht selbstevidenten, abschließenden moralischen Urteilen zu erklären, aber dies ist für Shafer-Landau eine zu unbe-

20 Siehe Burkard (2012, Kapitel 3.3) für eine Analyse und Kritik des Intuitionismus, den Shafer-Landau vorschlägt.

21 Ich werde diese in Kapitel 3 als mittlere Axiome bezeichnen.

22 Auch Ross (2020, 45) betont, dass unsere konkreten moralischen Urteile niemals selbstevident sind und daher auch nicht mit Gewissheit einhergehen.

stimmte Erläuterung. Daher schlägt er vor, dass es die erfolgreichen und zuverlässigen Prozesse der Urteilsbildung sind, die uns nicht-inferentielle Rechtfertigung für unsere konkreten moralischen Urteile liefern können (vgl. Shafer-Landau 2003, 274).²³

Sabine Roeser (2005a, 2005b, 2006, 2011) schlägt dagegen einen Zugang vor, den sie als „affectual intuitionism“ (Roeser 2011, xii) bezeichnet. Dabei betont Roeser (2011 xvi), dass jegliche objektive moralische Erkenntnis auf moralischen Emotionen gegründet ist. Laut diesem Zugang sind ethische Intuitionen kognitive moralische Emotionen (vgl. Roeser 2011, xv). Damit möchte sie die zentralen Überlegungen des moralischen Sentimentalismus, der besagt, dass Emotionen eine entscheidende Rolle in moralischen Fragen spielen, als auch des Rationalismus, dessen zentrale Forderung häufig darin gesehen wird, dass wir es in der Moral mit objektiv entscheidbaren Fragen zu tun haben, zusammenführen. Den Ausgangspunkt sieht Roeser (2012, Kapitel 4) dabei bei einem Partikularismus. Ein Zugang, der sich in seiner stärksten Form dadurch auszeichnet, dass er annimmt, es gäbe keine allgemeinen moralischen Prinzipien, die wir dann in einem top-down Verfahren auf Einzelfälle anwenden könnten, sondern ausschließlich moralische Sensitivität in Einzelfällen.²⁴ Diesen möchte sie um eine Theorie über Intuitionen und Emotionen ergänzen (vgl. Roeser 2012, Kapitel 5). Die entscheidende Komponente des Intuitionismus, den Roeser vertritt, macht sie dabei in ihrem Verständnis von Emotionen aus. Diese beinhalten sowohl kognitive als auch affektive Aspekte und können daher die Brücke zwischen Sentimentalismus und Rationalismus schließen (vgl. Roeser 2011, 138). Roeser bezeichnet solche Emotionen auch als „felt value judgments“ (2011, 150–151).²⁵

23 Shafer-Landau (2003, 273) verweist dabei auf Goldman (1986) und schließt sich seiner Version eines Prozessreliabilismus an. Demnach ist ein Prozess dann zuverlässig, wenn er mehr wahre als falsche Überzeugungen hervorbringt.

24 Siehe allerdings Dancy (2017) für eine Darstellung weniger starker Varianten, die nicht behaupten, dass es keine moralischen Prinzipien gäbe, sondern, dass diesen keine allzu große Relevanz in der Ethik zukommt.

25 Auch Dancy (2014) betont die Bedeutsamkeit von Emotionen für den Intuitionismus. „[S]ome emotions are practical seemings, assent to which can be action. As such, they are intuitions, and the moral ones are moral intuitions.“ (Dancy 2014, 796) Er argumentiert, dass zumindest manche ethische Intuitionen praktische Seemings sind, ebenso wie (zumindest manche) moralische Emotionen. Praktische Seemings sind dabei von intellektuellen zu unterscheiden. Intellektuelle Seemings präsentieren uns, im Gegensatz zu praktischen, üblicherweise bloß Fakten und nicht Fakten als motivationale Gründe (vgl. Dancy 2014, 795). Zur allgemeinen Bedeutsamkeit von Emotionen in der Ethik und verschiedenen Ansätzen dazu, inwiefern emotionale Erfahrungen moralische Überzeugungen unmittelbar rechtfertigen können, siehe Drummond und Rinofner-Kreidl (2020), Mitchell (2017), Mulligan (2004 und 2009), Pelser (2014).

Burkard (2012, 28) schlägt zwar selbst keine ausformulierte intuitionistische Theorie vor, argumentiert in ihrer Auseinandersetzung mit dem ethischen Intuitionismus allerdings dafür, dass letztlich jede Ethik, die es vermeiden möchte, entweder einen moralischen Skeptizismus oder die These, dass wir unsere moralischen Urteile auf nicht-moralischem Weg rechtfertigen müssen, zu vertreten, an irgendeiner Stelle auf ethische Intuitionen Bezug nehmen muss.

Neben diesen (und weiteren) gegenwärtigen Ansätzen, einen ethischen Intuitionismus auszuformulieren, gibt es ein immer wieder thematisiertes Naheverhältnis und Wechselspiel zwischen Fragen, die unter dem Oberbegriff der moralischen Wahrnehmung, und denen, die unter dem Titel ethische Intuitionen diskutiert werden.²⁶

Darüber hinaus finden sich auch eine Reihe an Theorien, die keinen Intuitionismus im eigentlichen Sinn vertreten, die aber dennoch Intuitionen einen gewissen Platz innerhalb des jeweiligen ethischen Systems einräumen. So ist beispielsweise Bert Heinrichs skeptisch, ob ein Intuitionismus tatsächlich einen tragfähigen Zugang in der Ethik darstellt, weil er keine Möglichkeit sieht, dem Einwand zu entgehen, dass es sich dabei um einen ungerechtfertigten dogmatischen Abbruch ethischer Begründung handelt (vgl. Heinrichs 2013, 222 und 2018, 274). Er gesteht aber zu, dass auch eine von ihm bevorzugte Kantische Ethik letztlich einer Intuition eine wichtige Rolle einräumt. Dabei bezieht sich Heinrichs (2018, 270) darauf, dass Kant explizit argumentiert, dass das Sittengesetz einerseits nicht aus Prämissen ableitbar und andererseits eine synthetische Proposition a priori ist. Daher kann unser epistemischer Zugang dazu weder auf Schlussfolgerungen noch auf Erfahrung beruhen (vgl. Heinrichs 2018, 270). Demnach ist das Sittengesetz in der Kantischen Ethik laut Heinrichs selbstevident und kann nur nicht-inferentiell durch eine Intuition eingesehen werden.²⁷ Darauf aufbauend argumentiert Heinrichs (2013, Kapitel 6 und 2018) für eine intuitionistische Ethik der Person. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich auf die Konzepte der Person und der Würde beruft, und diese durch das intuitiv eingesehene Faktum der Vernunft²⁸ erkenntnistheoretisch untermauert (vgl. Heinrichs 2018, 271). Allerdings lehnt Heinrichs die These ab, dass substantielle moralische Prinzipien selbstevident sein könnten (vgl. Heinrichs 2013 223 und

26 Verschiedenste Zugänge zu moralischer Wahrnehmung finden sich bei Audi (2013), Chappell (2008), Cowan (2013), McGrath (2018), Rinofer-Kreidl (2016a) und Werner (2016).

27 „In terms of classical intuitionism this amount to saying that the moral law is self-evident. Consequently, it can only be known in a non-inferential way, i.e. by (rational) intuition.“ (Heinrichs 2018, 270) Heinrichs verweist aber auch auf eine Reihe von Kritiken an dieser Interpretation, die sich beispielsweise bei Baldwin (2002) und Luków (1993) finden.

28 Also Kants These, dass wir uns des moralischen Gesetzes immer schon bewusst sind, und es sich in unserem Denken und Fühlen ausdrückt (vgl. Rawls 2002, 336).

2018, 271), und verweist daher auf das Faktum der Vernunft als das einzige intuitiv einsehbare (formale) moralische Prinzip (vgl. Heinrichs 2018, 274).²⁹

Auch Dieter Schönecker (2013) argumentiert in eine ähnliche Richtung, dass die Kantische Ethik insofern einen Intuitionismus darstellt, als die Einsicht in das moralische Gesetz auf dem Gefühl der Achtung beruht. Dadurch möchte Schönecker (2013, 2) auch zeigen, dass letztlich Gefühle, entgegen verbreiteten Annahmen, eine bedeutsame Rolle in der Kantischen Ethik einnehmen.³⁰ Da wir das moralische Gesetz nicht durch eine Schlussfolgerung einsehen, sondern weil uns dessen Selbstvidenz im Gefühl der Achtung gegeben ist, bezeichnet Schönecker die Kantische Ethik als Intuitionismus (vgl. Schönecker 2002, 25).³¹

Ich werde selbst in dieser Arbeit keine eigene Theorie des ethischen Intuitionismus vorschlagen und mich auch nicht auf ein Verständnis darüber festlegen, was genau Intuitionen sind und wie genau diese Rechtfertigung verleihen. Ich werde also keine substanzielle Theorie über die Metaphysik und Ontologie von Intuitionen vorlegen. Einerseits haben diese Fragen, wie eben dargestellt, in den letzten Jahren umfassende Bearbeitung erfahren, sodass ich hier auf diesen Arbeiten aufbauen möchte, ohne mich auf einen spezifischen Zugang festzulegen. Andererseits wäre eine solche Theorie vorzulegen ein sehr weitreichendes Vorhaben, das den Umfang dieser Arbeit sprengen würde. Zudem sehe ich es, wie oben erwähnt, als Vorzug meiner Theorie an, dass diese mit verschiedensten Theorien darüber, was genau Intuitionen sind, kompatibel ist. Ich beschränke mich daher bezüglich dieser ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen zum ethischen Intuitionismus auf die Kernthese, die mit verschiedensten ausgearbeiteten Formen dieses Zugangs vereinbar ist.³² Dabei handelt es sich um die These, dass wir uns auf moralische Intuitionen berufen können, die nicht-inferentiell sind, insofern sie nicht aus anderen Überzeugungen abgeleitet sind, die im nachfolgend beschriebenen Sinn des

29 Wobei Heinrichs zugestehen würde, dass auch hier der Verweis auf Intuition letztlich ein dogmatischer Abbruch ist. Allerdings hält er diesen für gerechtfertigt, wenn es das Faktum betrifft, dass Personen Würde oder absoluten Wert haben (vgl. Heinrichs 2018, 274).

30 Diese These ist allerdings nicht unproblematisch, da Kant explizit darauf verweist, dass das Gefühl der Achtung ein rein intellektuelles Gefühl ist, das mit keinem anderen Gefühl zu vergleichen ist.

31 Siehe allerdings O'Neill (2011) für eine Kritik an der Auffassung, dass das Faktum der Vernunft bei Kant die Funktion der Rechtfertigung des Sittengesetzes übernimmt.

32 Allerdings geht es mir nicht darum, eine Minimaldefinition vorzulegen, die mit jeglicher vorgeschlagenen Theorie vereinbar ist, die als Intuitionismus bezeichnet wird oder wurde. Dadurch, dass ich den ethischen Intuitionismus, wie ich in diesem Kapitel noch ausführen werde, als erkenntnistheoretische These darüber, wie wir gewisse moralische Einsichten erlangen können, verbunden sowohl mit der normativ-ethischen These, dass es eine Pluralität verschiedenster nicht reduzierbarer moralischer Werte gibt, als auch mit einem Fundamentalismus über manche moralische Propositionen, verstehe, gibt es ethische Zugänge, die als intuitionistisch bezeichnet wurden, die sich aber nicht mit meinem Verständnis des ethischen Intuitionismus decken.

moderaten Fundamentalismus (Kapitel 2.3) grundlegend sind, und die uns mit widerlegbarer prima-facie Rechtfertigung ausstatten. Ich schließe mich damit dem üblichen Ansatz an, der den Intuitionismus als mit einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie verknüpft betrachtet (vgl. Crisp 2006, 72–73; Roeser 2011, Kapitel 1; Sinnott-Armstrong 2006b, Kapitel 9.1; Stratton-Lake 2002c, xiii).³³

2.3 Der ethische Intuitionismus als moderater Fundamentalismus

Die zentrale erkenntnistheoretische These, mit der ein ethischer Intuitionismus einhergeht, besagt, dass (a) zumindest manche moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sind. Zumeist wird diese These um eine weitere ergänzt, die besagt, dass (b) die Rechtfertigung aller weiteren moralischen Überzeugungen von solchen nicht-inferentiell gerechtfertigten abhängt. Der ethische Intuitionismus geht also mit einem Fundamentalismus in moralischen Fragen einher. Hier ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass ein solcher philosophischer Fundamentalismus nicht damit übereinstimmt, was wir im Alltag häufig als Fundamentalismus bezeichnen. Die Bezeichnung als Fundamentalismus ist also insofern etwas unglücklich. Da sie aber gängig ist, werde ich mich auch in dieser Arbeit daran halten. So definiert der Duden online den Fundamentalismus etwa als „geistige Haltung, Anschauung, die durch kompromissloses Festhalten an [ideologischen, religiösen] Grundsätzen gekennzeichnet ist [und das politische Handeln bestimmt]“ (Dudenredaktion o.J.). Der erkenntnistheoretische Fundamentalismus dagegen ist eine Theorie über „die Struktur von Überzeugungssystemen“ (Jäger 2019, 246). Ich werde mich im Folgenden, wenn ich den Begriff „Fundamentalismus“ ohne weitere Einschränkungen verwende, auf den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus beziehen, der eine Aussage darüber trifft, wie Überzeugungen gerechtfertigt sein können. Im Kern besteht dieser aus den beiden Thesen, die ich oben auch dem ethischen Intuitionismus zugeschrieben habe. Der Fundamentalismus besagt, dass

(i) sich die epistemisch gerechtfertigten Überzeugungen einer Person in eine Gruppe inferentieller, durch andere Überzeugungen gerechtfertigte, und eine Gruppe nicht-inferentieller, sogenannter ‚fundamentaler‘, ‚basaler‘ oder ‚Basisüberzeugungen‘

33 Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es auch Ansätze gibt, die dies nicht als erforderlich betrachten. Burkard (2012, 17–19) formuliert ihre Minimaldefinition des Intuitionismus beispielsweise bewusst so, dass sie sowohl mit einem Fundamentalismus als auch einem Kohärentismus vereinbar ist. Eine ähnlich weite Definition findet sich auch bei Nelson (1999, 54). Ich vermute, dass eine zentrale Motivation hinter einer solch weiten Definition des ethischen Intuitionismus neben der Möglichkeit, damit verschiedenste vorgeschlagene Theorien abzudecken, insbesondere darin liegt, dass einen dies in die Lage versetzt, Intuitionen in die eigene Theorie zu integrieren, ohne einen vollumfänglichen ethischen Intuitionismus vertreten zu müssen. Da es mir in dieser Arbeit aber explizit um eine intuitionistische Theorie geht, scheint es mir angemessen, eine Minimaldefinition zu wählen, die einen bereits auf einen vollumfänglichen Intuitionismus festlegt.

aufteilen lassen und (ii) alle gerechtfertigten inferentiellen Überzeugungen in ihrer Rechtfertigung direkt oder indirekt auf gerechtfertigten Basisüberzeugungen beruhen. (Jäger 2019, 246)

Mit Bonjour (1985, 26–30) lassen sich drei verschiedene Varianten eines solchen Fundamentalismus vertreten. Zugänge, die davon ausgehen, dass die nicht-inferentiell gerechtfertigten fundamentalen Überzeugungen unfehlbar seien, können wir als (1) starken Fundamentalismus bezeichnen. Diese Variante war historisch sehr einflussreich (vgl. Bonjour 1985, 26). Sie geht aber mit schwerwiegenden Problemen und Einwänden einher, die sich gegen die angenommene Unfehlbarkeit richten und den Vorwurf des Dogmatismus erheben. Das Gegenstück zum starken bildet der (2) schwache Fundamentalismus. Dieser besagt, dass unsere fundamentalen Überzeugungen nicht selbst weitere Überzeugungen rechtfertigen können und auch nicht die Bedingungen erfüllen, um als Wissen gelten zu können, falls sie wahr sind (vgl. Bonjour 1985, 28). Laut diesem Zugang besitzen unsere fundamentalen Überzeugungen einen so geringen Grad an Rechtfertigung, dass sie nur anfänglich glaubwürdig sind, aber durch Kohärenzbeziehungen untermauert werden müssen (vgl. Jäger 2019, 246). Bezogen auf die erkenntnistheoretische These des ethischen Intuitionismus lehnt ein schwacher Fundamentalismus also ab, dass die Rechtfertigung aller moralischer Überzeugungen von nicht-inferentiell gerechtfertigten abhängt (These b), und steht der These, dass zumindest manche moralische Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sind (These a), insofern kritisch gegenüber, als unsere fundamentalen Überzeugungen uns nicht bereits mit Rechtfertigung ausstatten, sondern bestenfalls anfängliche Plausibilität besitzen. Dieser Zugang stellt demnach eine Mischung aus Fundamentalismus und Kohärentismus dar.

Ein Kohärentismus kann als Gegenentwurf zum Fundamentalismus betrachtet werden. Demnach gibt es keine fundamentalen, nicht-inferentiell gerechtfertigten Überzeugungen. Dagegen ist für einen Kohärentismus die Überlegung zentral, dass einzelne Überzeugungen sich in einem kohärenten Netz von Überzeugungen und Prinzipien gegenseitig stützen und dadurch rechtfertigen (vgl. Bartelborth 2019, 238). Die Art und Weise, wie Überzeugungen untereinander zusammenhängen und miteinander verzahnt sind, ist es, die diese letztlich rechtfertigt (vgl. Olson 2021). Ein schwacher Fundamentalismus umgeht dabei Standardeinwände gegen kohärentistische Zugänge, die sich darauf berufen, dass der bloße Fakt, dass ein System an Überzeugungen in sich schlüssig ist, noch nichts über die Realität aussagt, sowie, dass zu jedem kohärenten Überzeugungssystem andere alternative Überzeugungssysteme existieren, die ebenfalls kohärent sind (vgl. Olson 2021). Daher

schreibt ein schwacher Fundamentalismus gewissen Überzeugungen eine besondere Rolle zu, wobei diese aber noch nicht wirklich gerechtfertigt sind, sondern bloß initiale Plausibilität beanspruchen können. Die Schwierigkeit, mit der ein schwacher Fundamentalismus einhergeht, besteht allerdings darin, erklären zu müssen, wie genau Kohärenzbeziehungen die ursprünglich schwache Rechtfertigung, die unsere fundamentalen Überzeugungen besitzen, untermauern können (vgl. Bonjour 1985, 29).³⁴

Als Mittelweg zwischen starken und schwachen Versionen vertritt Bonjour selbst dagegen einen (3) moderaten Fundamentalismus.

According to moderate foundationalism, the noninferential warrant possessed by basic beliefs is sufficient by itself to satisfy the adequate-justification condition for knowledge. Thus on this view a basic belief, if true, is automatically an instance of knowledge (assuming that Gettier problems do not arise) and hence fully acceptable as a premise for the justification of further empirical beliefs. By virtue of their complete justificatory independence from other empirical beliefs, such basic beliefs are eminently suitable for a foundational role. (Bonjour 1985, 26)

Damit unsere fundamentalen Überzeugungen als Wissen gelten können, sofern sie wahr sind, müssen sie nicht unfehlbar sein. Dieser Zugang ist also mit verschiedensten erkenntnistheoretischen Ansätzen vereinbar, die einen Fallibilismus bezüglich all unserer Überzeugungen vertreten. Der moderate Fundamentalismus vertritt weiterhin die beiden Kernthesen dieses Zugangs, die Jäger als Thesen (i) und (ii) bezeichnet, und die ich oben als zentrale erkenntnistheoretische Thesen (a) und (b) des ethischen Intuitionismus bezeichnet habe. Er verbindet diese aber mit der Annahme, dass es zumindest möglich ist, dass diese nicht-inferentiell gerechtfertigten Überzeugungen auch fallibel sein können. Ein solcher moderater Fundamentalismus benötigt, im Gegensatz zu einem schwachen, keine Kohärenzbeziehungen, er kann diesen aber dennoch Raum innerhalb des fundamental gerechtfertigten Systems geben (vgl. Audi 2011, 233–234). Ein ethischer Intuitionismus tritt daher, wenn er in einer moderaten Form auftritt, einen moderaten Fundamentalismus bezüglich Rechtfertigung.

34 Siehe aber Haack (1995) für einen Versuch, eine solche Hybridtheorie zu entwickeln.

2.4 Grundlegende erkenntnistheoretische Charakteristika eines moderaten ethischen Intuitionismus

Drei populäre Argumentationen sind besonders einflussreich in der Kritik des ethischen Intuitionismus. Die erste wirft Vertreter*innen eines solchen Zugangs vor, sie würden eine mysteriöse Fähigkeit annehmen, durch die wir Zugang zu Intuitionen hätten (vgl. u. a. Mackie 1983). Das zweite kritische Argument besagt, dass angesichts der Vielfältigkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten ein Verweis auf intuitiv zugängliches Wissen lediglich einen dogmatischen Abbruch der Bemühungen um Rechtfertigung darstellt (vgl. u. a. Birnbacher 2003, 391–395). Eine weitere Kritik lässt grundsätzlich offen, ob uns Intuitionen tatsächlich mit Rechtfertigung ausstatten, wendet aber ein, dass Intuitionen so häufig von Vorurteilen und Vorannahmen geprägt sind, dass wir besser darin täten, uns nicht auf diese Form der Rechtfertigung zu verlassen (vgl. u. a. Sinnott-Armstrong 2006 und 2011).

Angesichts dieser einflussreichen Kritiken muss ein ethischer Intuitionismus in der Lage sein, mit diesen Einwänden umzugehen. Dies spricht dafür, dass eine solche Theorie nur in einer moderaten Form vertretbar ist. Meine These ist, dass diese moderate Konzeption durch drei erkenntnistheoretische Charakteristika gewährleistet ist, die sich in gängigen gegenwärtigen Zugängen zu ethischen Intuitionen wiederfinden.³⁵

1. Die Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, ist eine nicht-inferentielle Rechtfertigung.
2. Es handelt sich dabei prinzipiell um prima-facie Rechtfertigung
3. Wir sind grundsätzlich fallibel in Bezug auf das, was wir intuitiv einsehen.

Zwei Autoren sind gegenwärtig in besonderem Maße prägend für einen modernen, moderaten Intuitionismus. Dabei handelt es sich um Robert Audi und Michael Huemer. Daher soll anhand dieser beiden Zugänge dargestellt werden, dass ein moderater ethischer Intuitionismus in seinen verschiedensten Ausprägungen diesen drei grundlegenden erkenntnistheoretischen Charakteristika Rechnung tragen kann.

2.4.1 Michael Huemer über *seemings*

Huemer steht stellvertretend für die Sichtweise, die Intuitionen als besondere Form dessen versteht, was *seemings* genannt wird. Der englische Begriff „seeming“ lässt sich in diesem Zusammenhang wohl am besten, wenngleich vielleicht nicht völlig adäquat, mit dem deutschen Begriff „Erscheinung“ übersetzen. Es geht dabei im

35 Inwiefern sich diese Aspekte auch bei den klassischen Vertreter*innen eines ethischen Intuitionismus finden lassen, obwohl sie hier noch nicht in der Form explizit hervorgehoben wurden, ist eine spannende Folgefrage, die an dieser Stelle nicht behandelt werden kann.

Grunde darum, wie uns die Dinge erscheinen. Wir können die Erfahrung machen, dass wir etwas betrachten oder über etwas nachdenken und uns dabei etwas der Fall zu sein scheint. Dabei handelt es sich, wie Huemer (2005, 30) ausführt, um einen mentalen Zustand, den wir ausdrücken, wenn wir Sätze formulieren, wie „es scheint mir, dass p “ oder „ p ist offensichtlich“. Huemer nimmt dabei seinen Ausgang bei einem Prinzip, welches er als Phenomenal Conservatism bezeichnet.

PC: If it seems to S that p , then in the absence of defeaters, S thereby has at least some degree of justification for believing that p . (Huemer 2007, 31)

Wenn uns etwas der Fall zu sein scheint, können wir, gesetzt den Fall, dass es keine Gründe gibt, die dagegen sprechen, mit Huemer Rechtfertigung dafür beanspruchen. Seemings können sich dabei über alle unsere Möglichkeiten, Einsicht zu haben, erstrecken. Es gibt sowohl in der Sinneswahrnehmung als auch in der Introspektion und Erinnerung wie auch dann, wenn wir rein intellektuell über etwas nachdenken, die Erfahrung, dass uns etwas der Fall zu sein scheint, ohne dass wir es von anderen Überzeugungen, Theorien oder Hypothesen ableiten. Wenn ich das Blatt Papier vor mir sehe, dann scheint mir hier ein Blatt Papier zu liegen. Dies ist ein Beispiel für ein seeming der sinnlichen Wahrnehmung. Wenn ich erkenne, dass $2 + 2 = 4$, scheint es mir, dass $2 + 2 = 4$, ein Beispiel für ein verstandesmäßiges seeming.³⁶ Huemer bezieht sich damit allerdings nicht auf einen schwachen Glauben, den wir auch ausdrücken können, wenn wir sagen, dass uns etwas der Fall zu sein scheint. Vielmehr versteht er darunter mentale Zustände mit propositionalem Gehalt, die aber explizit nicht als Überzeugungen oder Glaubenszustände aufzufassen sind (vgl. Huemer 2005, 10).

Intuitionen sind für Huemer ein Teilbereich des breiten Gebiets der *seemings*. Wörtlich schreibt er dazu:

An initial, intellectual appearance is an 'intuition'. That is, an intuition that p is a state of its seeming to one that p that is not dependent on inference from other beliefs and that results from thinking about p , as opposed to perceiving, remembering, or introspecting. An ethical intuition is an intuition whose content is an evaluative proposition. (Huemer 2005, 102)

Aus dem Zitat, welches das Prinzip des Phenomenal Conservatism wiedergibt, wird ersichtlich, dass die Art von Rechtfertigung, mit der wir es im Fall von *seemings* zu tun haben, immer eine Form von prima-facie Rechtfertigung ist. Huemer spricht

36 Huemer geht dabei davon aus, dass sich *Seemings* in den verschiedensten Bereichen in der Art, wie sie uns mit Rechtfertigung ausstatten, nicht unterscheiden. Kritik an dieser Annahme findet sich bei Bedke (2008, 2010) und DePaul (2009).

von der Abwesenheit von „defeaters“ und davon, dass man einen gewissen Grad an Rechtfertigung beanspruchen kann. Ein *seeming* stattet uns mit Rechtfertigung aus, jedoch nur so lange, wie es nicht andere *seemings* oder anderes Hintergrundwissen gibt, welches gegen das spricht, was uns der Fall zu sein scheint. Ein berühmtes Beispiel dafür ist die Müller-Lyer-Illusion, bei der wir zwei Linien betrachten, deren Spitzen einmal nach innen und einmal nach außen gerichtet sind. Auf den ersten Blick erscheinen uns beide Linien von unterschiedlicher Länge zu sein. Wir wissen aber – z.B. weil wir sie, als wir das erste Mal mit diesem Beispiel konfrontiert wurden, nachgemessen haben –, dass beide Linien tatsächlich gleich lang sind. Sehen wir also beide Linien, werden sie den meisten wahrscheinlich trotz des Wissens um ihre identische Länge unterschiedlich lang erscheinen. In dem Fall haben wir aber einen eindeutigen *defeater* präsent. Ein anderes Beispiel ist ein Stock im Wasser. Dieser wird uns gebogen erscheinen, selbst wenn wir wissen, dass sich der Stock nicht verbiegt, nur weil wir ihn unter Wasser halten. Die Rechtfertigung ist also eine, die widerrufbar ist.

The intuitive propositions we've been discussing are prima facie justified. That is, we are justified in believing them unless countervailing evidence should arise that is strong enough to defeat the initial presumption in their favor. Such defeating evidence would consist either of evidence directly against the proposition that intuitively seemed true, or of evidence that our initial intuition was unreliable. (Huemer 2005, 105)

Darüber hinaus sind *seemings* auch als nicht-inferentiell gekennzeichnet. Dass ein Blatt Papier vor mir liegt, scheint mir unmittelbar der Fall zu sein. Ich muss dies nicht erst von anderen Überzeugungen ableiten. So wie Huemer *seemings* einführt, haben sie eine sehr starke Bindung an Unmittelbarkeit. So wie mir etwas in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar der Fall zu sein scheint (beispielsweise, dass hier eine Flasche Wasser steht), scheint mir auch in der intellektuellen Wahrnehmung etwas unmittelbar der Fall zu sein (beispielsweise, dass Freude besser ist als Leiden). Dies stellt einen wesentlichen Unterschied zu Audi dar, der diese Unmittelbarkeit nicht in jedem Fall fordert.

Jede Form des Intuitionismus geht mit einem gewissen Fundamentalismus einher. Dabei bildet auch die von Huemer keine Ausnahme. Huemer ist aber deutlich darin, dass er keine Unfehlbarkeit intuitiver moralischer Prinzipien einführen möchte.

Some may think that the foundationalism of intuitionism requires a doctrine of infallibility: that is the idea that we can start from some moral principles, without hav-

ing to justify them by argument, implies that those moral principles must be infallible, incorrigible, or the like. I have never been able to get anyone to tell me why this would be so. Why may we not hold our starting points open to revision in the event that tensions arise with other justified beliefs? (Huemer 2005, 106 f.)

Huemers Verwunderung über die Verbindung von Fundamentalismus und Unfehlbarkeit lässt sich durch das Konzept der *prima-facie* Rechtfertigung erläutern. Was Huemer Intuitionen zuschreibt, ist, dass sie uns mit widerlegbarer Rechtfertigung ausstatten. Einerseits führt die Fähigkeit der unmittelbaren Einsicht nicht in jedem Fall zu unfehlbarem Wissen. Dies zeigt sich auch an den Beispielen des gebogenen Stockes und der Müller-Lyer Illusion. Andererseits kann aber auch der, der eine gewisse Intuition hat, Fehler begehen. Dies wird deutlich, wenn man betrachtet, dass unsere Intuitionen durch Vorurteile oder Hintergrundtheorien beeinflusst sein können. Beides spricht aber nicht dagegen, dass uns *seemings* dennoch mit *prima facie* Rechtfertigung ausstatten.

2.4.2 Robert Audi über adäquates Verständnis selbstevidenter Propositionen

Obwohl Audi einen anderen Zugang in seinem Intuitionismus wählt, finden sich auch hier die erwähnten Charakteristika wieder. Audis Ausgangspunkt stellt die Theorie von William David Ross dar. Sein umfassendes Projekt besteht darin, einige unklare Theoriestücke von Ross zu präzisieren und gewisse Elemente, die besonders starke Kritik hervorgerufen haben, durch klarere Differenzierungen zu rehabilitieren. Audi formuliert vier Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit wir berechtigterweise von Intuitionen sprechen können (vgl. Audi 2004, 33–36).

1. Intuitionen sind nicht-inferentiell gerechtfertigt (non-inferentiality requirement): Zu dem Zeitpunkt, an dem wir eine Proposition intuitiv einsehen, darf diese nicht auf der Grundlage von Prämissen und Schlussfolgerungen geglaubt werden. Wichtig ist Audi dabei, dass dies nicht bedeutet, dass wir nicht auch Prämissen für die Überzeugungen³⁷ haben können, die wir intuitiv einsehen. Diese Möglichkeit räumt er explizit ein (vgl. Audi 2004, 33). Um aber als Intuition gelten zu können, darf die Überzeugung zu diesem Zeitpunkt nicht von Prämissen abhängen. Intuitionen sind daher nicht-inferentiell.

³⁷ Audi lässt in seiner Theorie offen, ob Intuitionen Überzeugungen sind oder mentale Zustände, die Überzeugungen nahe kommen. Wichtig ist Audi allerdings ein doxastisches Verständnis von Intuitionen und damit eine Abgrenzung zu *seemings* (vgl. Audi 2004, 33 und 2008).

2. Intuitionen müssen mit einer gewissen Entschiedenheit einhergehen (firmness requirement): Wenn wir nicht zu einem gewissen Grad auch davon überzeugt sind, dass die fragliche Proposition wahr ist, dann haben wir keine Intuition. In diesem Aspekt wird auch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Zugängen von Audi und Huemer sichtbar. Dazu können wir erneut das Beispiel der Müller-Lyer-Illusion aufgreifen. Betrachte ich beide Linien, so scheint es mir, nach Huemers Theorie, dass beide Linien ungleich lang sind. Ich habe also die Intuition, dass beide Linien ungleich lang sind. Diese Intuition wäre grundsätzlich gerechtfertigt, allerdings habe ich, weil ich die Linien zu einem früheren Zeitpunkt nachgemessen haben, zugleich auch einen defeater präsent, der die Rechtfertigung für meine Intuition untergräbt. Nach Audis Entschiedenheitskriterium, kommt es in diesem Fall allerdings gar nicht dazu, dass eine Intuition vorliegt. Mir scheinen beide Linien zwar gleich lang zu sein, da ich aber weiß, dass dies eine Illusion ist, bin ich nicht überzeugt, dass es der Fall ist, dass beide Linien gleich lang wären. Nach Huemer liegt also in solch einem Fall bereits eine Intuition vor, deren Rechtfertigung nicht bestehen bleibt, nach Audi ist aber ein wesentliches Kriterium für Intuitionen gar nicht erfüllt. Daher unterscheidet Audi auch zwischen Intuitionen und intuitiven seemings (vgl. Audi 2013, 35). Mit Audi könnte im Fall der Müller-Lyer-Illusion bestenfalls eine Neigung zu einer Überzeugung (inclination to belief) vorliegen. Diesen spricht Audi nicht jegliche rechtfertigende Kraft ab, er grenzt sie aber durch das Entschiedenheitskriterium deutlich von Intuitionen ab.
3. Intuitionen müssen mit Verständnis einhergehen (comprehension requirement): Wir müssen die Propositionen, die Intuitionen zugrunde liegen, zumindest minimal adäquat verstehen, damit wir von Intuitionen sprechen können. Je komplexer ein Sachverhalt ist, desto umfassender muss auch unser Verständnis ausfallen. Ein häufiges Missverständnis bezüglich Intuitionen, welches Audi in diesem Kontext ausmacht, ist, dass man meint, diese müssten unmittelbar auftreten. Dies ist laut Audi nicht immer der Fall. Es kann sein, dass Intuitionen unmittelbar auftreten, es kann aber ebenso sein, dass wir zunächst einen Sachverhalt umfassend reflektieren müssen, damit wir ein adäquates Verständnis erreichen, welches erforderlich ist, damit der Sachverhalt eine Intuition hervorrufen kann.³⁸

38 Wichtig ist hier auch Audis Differenzierung zwischen *conclusions of inference* und *conclusions of reflection* (vgl. Audi 2004, 45–48). Damit kann er erklären, dass Intuitionen eine längere Phase der Reflektion benötigen können, und auch, dass sie Konklusionen sein können, ohne deren nicht-inferentiellen Status aufzugeben. Konklusionen, die auf Schlussfolgerungen basieren, sind dabei solche, die auf Propositionen zurückgehen, die als Prämissen für die Konklusion gelten. Konklusionen, die auf

4. Intuitionen müssen vorthoretisch sein (pretheoretically requirement): Wichtig ist Audi hierbei, dass weder die Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, von Theorien abhängig ist, noch dass Intuitionen selbst theoretische Hypothesen sind. Dieses Kriterium stellt sicher, dass wir Intuitionen nicht als Ergebnisse von induktiven Schlüssen aus empirischen Daten verstehen.

Liegen alle vier Kriterien vor, so haben wir es laut Audi mit Intuitionen zu tun. Manchmal wird darauf verwiesen, dass Audi der Ansicht wäre, dass sich Intuitionen auf selbstevidente Propositionen beschränken (vgl. Bedke 2008). Dies ist allerdings nur teilweise richtig. Audi selbst ist explizit darin, dass selbstevidente Propositionen paradigmatische Fälle dessen sind, was intuitiv zugänglich ist, dass dies aber nicht bedeutet, dass nur selbstevidente Propositionen Gegenstand von Intuitionen sein können.³⁹ So beschreibt Audi nicht nur Propositionen über allgemeine ethische Prinzipien, die intuitiv zugänglich sind (vgl. Audi 2013, 96), sondern auch Propositionen über konkrete Situationen, sofern gewährleistet ist, dass darin ein minimales Verständnis für gewisse allgemeine ethische Prinzipien mitgegeben ist (vgl. Audi 2013, 89).⁴⁰ Gerade bezüglich selbstevidenter Propositionen stellt sich allerdings die Frage, ob diese mit den drei oben formulierten erkenntnistheoretischen Grundcharakteristika eines moderaten Intuitionismus vereinbar sind. Geht man also, wie Audi, davon aus, dass ethische Intuitionen auftreten können, wenn wir ein adäquates Verständnis von selbstevidenten Propositionen erreichen⁴¹, dann wirft dies, stärker als bei Huemer, die Frage auf, ob es sich um einen moderaten ethischen Intuitionismus handeln kann. Audi ist sich allerdings dessen bewusst,

Reflektion basieren, sind solche, die entstehen, wenn man über etwas nachdenkt, ohne dass man einzelne Prämissen anführen könnte. Audis Beispiel für diese letztere Art von Konklusion ist das Lesen eines Gedichts hinsichtlich dessen, ob es sich artifizierlicher Sprache bedient (vgl. Audi 2004, 45). Das Urteil, dass es dies tut, kann entweder darauf aufbauen, dass man gewisse Prämissen ausmacht, auf denen die Konklusion gründet. Beispielsweise, dass die Autorin die Wörter manipuliert hat, um die Rhythmik des Gedichts zu verbessern. In diesem Fall hätten wir eine conclusion of inference. Ebenso können wir aber auch das Gedicht als Ganzes betrachten, darüber nachdenken und daraufhin bemerken, dass es sich um eine artifizielle Sprachverwendung handelt, ohne dass wir dies auf Prämissen zurückführen. In diesem Fall hätten wir es mit einer conclusion of reflection zu tun.

- 39 Wörtlich schreibt er: „[i]ts object need not be a self-evident proposition, but such propositions would be paradigms of the intuitively knowable.“ (Audi 2004, 12) Oder auch: „[t]his ascription of non-inferential directness to intuitions goes well with the paradigmatic status of intuitions whose objects are luminously self-evident axioms, though there are also clear cases of intuitions whose contents are not self-evident.“ (Audi 2013, 93)
- 40 Zudem räumt Audi in seinem gesamten ethischen System auch Platz für moralische Wahrnehmungen und *intuitive seemings* ein, die ethische Intuitionen begründen können, aber nicht müssen (siehe Audi 2013).
- 41 Bedke (2008, 254) kritisiert an Audis Theorie, dass er erklären müsste, inwiefern adäquates Verständnis Rechtfertigung verleiht, und dies schuldig bleibt. Auch Burkard (2012, 187–192) schließt sich dieser Kritik an.

dass die Rede von Selbstevidenz⁴² klassische Einwände gegen intuitionistische Theorien befeuert, und wirkt diesen durch ein elaboriertes Verständnis von Selbstevidenz entgegen. Für meine Zwecke ist daher insbesondere wichtig, ob Audi dem Einwand, eine dogmatische Theorie vorzulegen, entgegen kann, obwohl er von Selbstevidenz spricht, und ob daher die drei Merkmale eines moderaten Intuitionismus mit seinem Verständnis von Selbstevidenz vereinbar sind. Daher werde ich mich im Folgenden auf dieses Verständnis von Intuitionen fokussieren, obwohl Audi zulässt, dass nicht nur selbstevidente Propositionen die Objekte von Intuitionen sein können.

Verstehen wir selbstevidente Propositionen adäquat, so sind wir laut Audi gerechtfertigt, auf ihrer Grundlage unmittelbare und nicht-inferentielle Überzeugungen zu bilden.

I construe the basic kind of self-evident proposition as (roughly) a truth such that an adequate understanding of it meets two conditions. First, in virtue of that understanding, one is justified in believing the proposition [...] – this explains why such a truth is evident in itself. Second, if one believes the proposition on the basis of that understanding, then one knows it. Thus [...], a proposition is self-evident provided an adequate understanding of it is sufficient both for being justified in believing it and for knowing it if one believes it on the basis of that understanding. (Audi 2004, 49)

Während uns also das adäquate Verständnis von selbstevidenten Propositionen darin rechtfertigt, dass wir diese auch glauben, ist dieser auf Verständnis fundierende Glaube auch gleichbedeutend damit, den Inhalt dieser Proposition zu wissen. Dass uns Intuitionen also mit nicht-inferentieller Rechtfertigung ausstatten, wird bei Audi sehr deutlich. Schwieriger ist die Sachlage in Bezug auf Charakteristika (2) und (3). Vor allem stellt sich die Frage, wie wir es mit prima facie Rechtfertigung zu tun haben können, wenn die fraglichen Propositionen selbstevident sind.

Zentral ist dabei die Annahme, dass wir Fehler dabei begehen können, ein selbstevidentes moralisches Prinzip zu erfassen. In diesem Zusammenhang führt Audi eine wichtige Differenzierung zwischen Wissen erster und zweiter Ordnung betreffend selbstevidenter Propositionen ein. Was wir intuitiv wissen können, ist immer nur, dass ein moralisches Prinzip wahr ist. Wir können nicht intuitiv erfassen, dass ein moralisches Prinzip selbstevident ist. Um über die Selbstevidenz moralischer Prinzipien Bescheid zu wissen, ist für Audi eine Form von Wissen zweiter Ordnung

42 Burkard (2012, 176FN) weist darauf hin, dass der Begriff „Selbstevidenz“ im Deutschen nicht gebräuchlich ist. Ich schließe mich allerdings ihr und auch Grundmann (2017) darin an, diese Übersetzung für das englische „self-evidence“ zu verwenden.

notwendig. Dafür benötigen wir Schlussfolgerungen und umfassendes Hintergrundwissen.

In any case, neither a Rossian intuitionism nor any other plausible version of intuitionism commits one to positing non-inferential knowledge of the self-evidence, as opposed to the truth of the relevant principles. [...] It is first-order moral propositions, such as the principle that there is a prima facie duty to keep promises, and not the second-order thesis that such principles are self-evident, which are the fundamental kind of thing we must be able to know intuitively [...]. (Audi 2004, 43)

Wesentlich ist für Audi also, dass das Verständnis einer selbstevidenten Proposition etwas anderes ist als die Einsicht in den modalen Status dieser Proposition (dass sie selbstevident ist). Ein klassisches Verständnis von Selbstevidenz besagt, dass selbstevidente Propositionen etwas sind, dessen Notwendigkeit wir erfassen, wenn wir sie angemessen verstehen. Versteht man selbstevidente Propositionen in dieser Form, dann scheint es unmöglich zu sein, dass wir die Wahrheit einer solchen einsehen, nicht aber auch deren Selbstevidenz, denn indem wir sie erfassen, erfassen wir auch ihre Notwendigkeit und damit ihren modalen Status (vgl. Audi 2004, 42). Genau dieses Verständnis hat laut Audi dazu geführt, dass klassische intuitionistische Zugänge, wie der von Ross, nicht klar unterschieden haben, ob wir die Wahrheit einer selbstevidenten Proposition einsehen oder deren Selbstevidenz. Dadurch wurde die Unterscheidung zwischen first- und second-order knowledge in klassischen Zugängen übersehen, und dies hat die Kritik an intuitionistischen Theorien wesentlich begünstigt. Eine klare Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Wissens dagegen ermöglicht einen Begriff der Selbstevidenz, der einigen klassischen Einwänden entgeht.

In diesem Zusammenhang argumentiert Audi auch dafür, dass ein adäquates Verständnis von Selbstevidentem ausreicht, um es gerechtfertigterweise zu glauben, was aber nicht bedeutet, dass Selbstevidentes nicht auch durch Schlussfolgerungen begründbar wäre (vgl. Audi 2004, 54). Dies bezeichnet er als „overdetermined justification“. Das meint im Wesentlichen, dass es in Bezug auf Intuitionen zwei Stufen der Rechtfertigung geben kann. Auf der ersten Stufe sind wir gerechtfertigt, das, was uns intuitiv gegeben ist, zu glauben, weil uns Intuitionen mit Rechtfertigung ausstatten. Diese Stufe ist es, die von moralischen Akteuren verlangt werden kann. Auf einer zweiten Stufe können wir zusätzliche Rechtfertigung für das erlangen, was an sich schon gerechtfertigt ist. Solch eine zusätzliche Rechtfertigung kann zum Beispiel erfüllt sein, wenn man begründen kann, warum man in der Lage ist, gewisse moralische Propositionen intuitiv zu erfassen. Lässt sich zeigen, dass diese Propositionen selbstevident sind, wobei man dies gerade nicht intuitiv, sondern

durch Schlussfolgerungen nachweisen muss, dann hätte man einen Fall von *epistemic overdetermination*. Dies muss aber nicht die Person leisten können, die in eine moralisch relevante Situation gerät. Überlegungen dazu, warum wir gerechtfertigt sind, auf unsere Intuitionen zu vertrauen, müssen Philosoph*innen anstellen, die eine ethische Theorie entwerfen oder bewerten, und diese sind dabei nicht nur auf intuitives Wissen beschränkt, sondern sollten auch Schlussfolgerungen, Hypothesen, Theorien und Argumente heranziehen.

Wichtig ist zudem, festzuhalten, dass Audi von adäquatem Verständnis spricht, das notwendig ist, um die Wahrheit selbstevidenter Propositionen zu erkennen. Hierin steckt die Möglichkeit, dass wir in konkreten Situationen immer fehl darin gehen können, in solch einer Einsicht auch gerechtfertigt zu sein. Jemand kann in einer konkreten Situation mit einer Proposition konfrontiert sein, die man intuitiv erkennen kann, kann aber darin fehl gehen, zu sehen, dass man gerechtfertigt wäre, sie zu glauben. Es ist auch möglich, dass Intuitionen miteinander in Konflikt geraten, oder wir etwas für eine Intuition halten, was tatsächlich ein Vorurteil ist. In diesen Fällen wird die Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen grundsätzlich ausstatten, in Frage gestellt. Da wir immer Fehler darin begehen können, adäquates Verständnis zu erreichen, sind wir grundsätzlich fallibel in Bezug auf Intuitionen.

Intuitionen sind also in beiden betrachteten Ansätzen nicht-inferentiell, statten uns immer nur mit *prima facie* Rechtfertigung aus, und sowohl Audi als auch Huemer argumentieren dafür, dass wir grundsätzlich fallibel in Bezug auf Intuitionen sind. Beide gängigen Zugänge erfüllen also die drei zentralen erkenntnistheoretischen Charakteristika und können als moderate Zugänge gelten.

2.5 Pluralismus als zentrales Element des ethischen Intuitionismus

Während sich bezüglich der angeführten erkenntnistheoretischen Charakteristika zeigen lässt, dass sich diese in verschiedenen gegenwärtigen Vorschlägen zu einem moderaten ethischen Intuitionismus widerspiegeln, stellt sich die Lage im Hinblick auf einen Intuitionismus als normativ-ethische Konzeption gänzlich anders dar. Dabei handelt es sich um die Pluralität grundlegender moralischer Werte oder Prinzipien.⁴³ In aktuellen Debatten um den ethischen Intuitionismus richtet sich der Fokus vorrangig auf Fragen nach der Rechtfertigung von Intuitionen und den ihnen zugrundeliegenden moralischen Propositionen, während Bernard Williams (1995)

43 Verschiedene ethische Theorien bevorzugen es, entweder über Prinzipien oder Werte zu sprechen. Der ethische Pluralismus soll nicht bereits eine Festlegung auf einen bestimmten ethischen Zugang involvieren, daher ist er neutral bezüglich der Frage, ob die jeweilige Theorie Werte oder Prinzipien in den Mittelpunkt stellt.

im Anschluss an John Rawls (1999, 30) feststellt, dass ein ethischer Intuitionismus historisch nicht vorrangig durch die Art und Weise, in der Intuitionen mit Rechtfertigung ausstatten, definiert wird, sondern durch einen ethischen Pluralismus. Auf diese beiden Verständnisse verweist auch Stratton-Lake (2002a, 2 und 2002c, xii). Auch Bedke (2010, 1070) argumentiert, dass einen ethischen Intuitionismus als normativ-ethische Theorie mehr kennzeichnet als nur eine erkenntnistheoretische These über Intuitionen und führt einen Pluralismus an. Rinofner-Kreidl (2015, 113 FN) betont ebenfalls, dass ein ethischer Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie üblicherweise einen solchen Pluralismus akzeptiert. Roeser (2011, Kapitel 2.2) dagegen verweist, wie auch Burkard (2012), darauf, dass sich ein Intuitionismus auch als Monismus vertreten lässt. Allerdings gesteht auch Roeser zu, ein Intuitionismus „might be naturally connected to pluralism“ (Roeser 2012, xiv).

Angesichts der Fokussierung auf erkenntnistheoretische Fragen in der aktuellen Debatte kann es auf den ersten Blick befremdlich wirken, in einem solchen Pluralismus eine entscheidende These des ethischen Intuitionismus auszumachen. Es lassen sich jedoch gute Gründe dafür formulieren. Einem ethischen Pluralismus wird üblicherweise vorgeworfen, dass dieser keine Regeln dafür angeben könnte, wie wir zwischen verschiedenen konkurrierenden moralischen Werten oder Prinzipien abwägen und entscheiden können. Es fehlt daher nicht nur eine allgemeine Hierarchie, sondern auch eine Vorrangsregel, die Entscheidungen in Situationen ermöglicht, in denen verschiedenste Werte oder Prinzipien in einen Konflikt geraten. Wenn sich alle moralischen Werte in eine allgemeine Hierarchie bringen ließen, dann würden sich daraus auch konkrete Vorrangsregeln ergeben. Da ein Pluralismus eine solche allgemeingültige Hierarchie aber ablehnt, scheint er alternative Regeln zu benötigen, nach denen wir in Konfliktsituationen zwischen verschiedenen Werten abwägen können. In diesem Fall bleibt Vertreter*innen eines solchen ethischen Pluralismus üblicherweise nur der Verweis auf intuitive Einsichten, was auch den Grund darstellt, warum Rawls genau in diesem ethischen Pluralismus das definierende Charakteristikum eines ethischen Intuitionismus ausmacht (vgl. Rawls 1999, 32). Demnach ergibt sich das Bedürfnis nach nicht-inferentiell gerechtfertigten fundamentalen moralischen Überzeugungen insbesondere daraus, dass wir in Konfliktsituationen zwischen gleichwertigen moralischen Werten dennoch unsere Abwägungen und Gewichtungen rechtfertigen müssen.

Zudem ist der Bezug zu den konkreten Situationen, in denen sich moralisch Handelnde wiederfinden, einer der wichtigsten Vorzüge eines ethischen Intuitionismus. Ich werde daher im Folgenden dafür argumentieren, dass ein ethischer Plu-

ralismus dieser Orientierung am moralischen Erleben von Menschen besser Rechnung tragen kann als ein Monismus und daher einen zentralen Aspekt eines ethischen Intuitionismus darstellt.

Williams bezeichnet diesen ethischen Pluralismus als methodologische Lehre des Intuitionismus. Diese besteht in der These, dass eine solche Theorie nicht vorrangig durch die Art und Weise, in der Intuitionen mit Rechtfertigung ausstatten, definiert wird, sondern durch eine Pluralität grundlegender Prinzipien oder Werte, die sich nicht auf ein allgemeines Prinzip oder einen allgemeinen moralischen Wert reduzieren lassen.

Intuitionism in ethics is nowadays usually treated as a methodological doctrine. In the sense that John Rawls gives to the term in A Theory of Justice, an ethical view is intuitionist if it admits a plurality of first principles that may conflict, and moreover, it has no explicit method or priority rules for resolving such conflicts. The use of the term to stand for this kind of view represents a change from the practice of the 1950s and 1960s, when it was taken for granted that intuitionism in ethics was an epistemological doctrine, a view about the way in which ethical propositions are grasped or known [...]. (Williams 1995, 182)

Während Williams einen Wandel in der Verwendungsweise des Begriffs „Intuitionismus“ in der Ethik bei John Rawls feststellt, scheint sich dieser Begriff in der gegenwärtigen Debatte wiederum zugunsten der früheren Definition nach Williams zu entwickeln.⁴⁴

Unter Pluralismus in dieser Form ist nicht etwa zu verstehen, dass es verschiedenste moralische Sichtweisen gibt, die miteinander in Konflikt geraten können. Gemeint ist, dass es eine Vielzahl an moralischen Werten oder Prinzipien gibt, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen und unter denen es keine hierarchische Ordnung gibt. Der Gegensatz zu solch einem Zugang wäre ein Wertemonismus, der einen zentralen ethischen Wert annimmt, aus dem sich alle weiteren Werte ableiten lassen. Übliche Beispiele für einen Wertemonismus wären, laut bestimmten Interpretationen, die Kantische Ethik mit dem kategorischen Imperativ als Ausdruck des wesentlichen moralischen Prinzips oder auch gewisse utilitaristische Ansätze, die Glücksmaximierung als zentralen moralischen Wert betrachten.

44 Genau genommen finden sich beide Verwendungsweisen sowohl bei klassischen als auch bei gegenwärtigen Vertreter*innen des ethischen Intuitionismus. Der Fokus scheint momentan jedoch vorrangig auf den erkenntnistheoretischen Aspekten zu liegen.

2.5.1 Vorzüge des ethischen Pluralismus

Bei Ross, einem der Hauptvertreter des klassischen Intuitionismus, ist die normativ-ethische Konzeption des Intuitionismus besonders ausgeprägt (vgl. Ross 1939 und 2020). Die grundlegenden moralischen Normen finden sich bei Ross unter dem Titel *prima facie* Pflichten. Der Ausdruck „*prima facie*“ weist dabei auf einen Unterschied zu tatsächlichen Pflichten hin, welche unter Berücksichtigung aller relevanten Umstände bestehen. Dieser Unterschied lässt sich am besten anhand eines Beispiels festmachen. Wenn ich einer Freundin verspreche, sie vom Flughafen abzuholen, dann ist es meine *prima facie* Pflicht, mein Versprechen zu halten und sie tatsächlich vom Flughafen abzuholen. Nun kann es laut Ross aber der Fall sein, dass es mir nicht möglich ist, meine *prima facie* Pflicht, das Versprechen zu halten, zu erfüllen, ohne eine andere *prima facie* Pflicht zu verletzen. Beispielsweise, wenn die Fahrbahn stark vereist und die Fahrt lebensgefährlich wäre. Wenn das Versprechen, jemanden abzuholen, nur eingelöst werden kann, indem ich mein eigenes Leben oder das Leben anderer Verkehrsteilnehmer*innen aufs Spiel setze, dann kommt es zu einem Konflikt zwischen Pflichten. So wie man eine *prima facie* Pflicht hat, sein Versprechen zu halten, so hat man auch die *prima facie* Pflicht, sein eigenes Leben zu verbessern und es nicht leichtfertig zu opfern. Eine *prima facie* Pflicht sagt uns also nicht uneingeschränkt, was wir zu tun haben. Sie sagt uns, was wir zu tun hätten, wenn es an dieser Handlung keine anderen moralisch signifikanten Charakteristika gäbe (vgl. Ross 2020, 30).

Der Unterschied zwischen *prima facie* und tatsächlicher Pflicht ist dabei aber nicht zu verwechseln mit dem zwischen nur scheinbaren und wirklich bestehenden Pflichten. *Prima facie* Pflichten sind nicht bloß scheinbare Pflichten, sondern entstehen dadurch, dass es eine Veranlassung gibt, zu handeln. Solange diese Veranlassung besteht, ist auch die *prima facie* Pflicht unwiderruflich. Selbst wenn zwei Pflichten miteinander in Konflikt geraten und die eine die andere überwiegt, heißt dies nicht, dass die andere Pflicht dadurch keine Gültigkeit mehr beansprucht (vgl. Rinofner-Kreidl 2015, 113). Ross schreibt dazu:

Und das 'Prima-facie' legt [...] nahe, dass nur von einem Anschein die Rede ist, den eine moralische Situation auf den ersten Blick bietet und der sich als illusorisch herausstellen könnte. Wovon ich hier hingegen rede, ist eine in der Natur der Situation – oder genauer: in einem Element ihrer Natur – enthaltene objektive Tatsache, obschon nicht eine solche, die – wie die Pflicht im eigentlichen Sinne – aus ihrer gesamten Natur herrührt. (Ross 2020, 31)

Betrachtet man die gesamte Situation mit allen ihren moralisch relevanten Eigenschaften, so könnte man zum Beispiel argumentieren, dass ich das Versprechen

zwar gegeben habe, dass darin allerdings die vernünftige Annahme impliziert war, dieses nur dann halten zu können, sofern die Einhaltung nicht mein eigenes Leben und das Leben anderer leichtfertig gefährdet. Sofern diese Überlegung zutrifft, bedeutet dies aber nicht, dass die *prima facie* Pflicht, mein Versprechen einzuhalten, dadurch außer Kraft gesetzt ist. Für einen pluralistischen Zugang bleibt diese Pflicht bestehen, selbst wenn sie in einer konkreten Situation durch andere Pflichten überwogen wird. Dadurch ist auch erklärbar, dass durch solch einen Konflikt zwischen Pflichten eine neue Pflicht entsteht, die zum Beispiel darin bestehen kann, sich für sein gebrochenes Versprechen zu rechtfertigen oder Wiedergutmachung leisten zu müssen. Für Williams ist es ein entscheidendes Missverständnis, aus dem Umstand, dass – gegeben aller Umstände – nur eine Handlung getan werden sollte, zu schließen, dass wir es hier letztlich auch nur mit einer Verpflichtung zu tun haben.

There are certainly two obligations in a real case of this kind, though one may outweigh the other. The one that outweighs has greater stringency, but the one that is outweighed also possesses some stringency, and this is expressed in what, by way of compensation, I may have to do for the parties who are disadvantaged by its being outweighed; whether I have merely to explain and apologize, or whether I have to engage further in some more substantial reparatory action. (Williams 1981b, 73–74)

Obwohl dies eine Erfahrung ist, die in der moralischen Praxis durchaus geläufig ist, ist aus monistischer Perspektive nicht ersichtlich, warum hier eine Verpflichtung zur Wiedergutmachung entstehen kann. Sieht man beispielsweise Lustgewinn als den grundlegendsten moralischen Wert an, so liefert dies ein direktes Entscheidungskriterium im oben beschriebenen Beispiel. Somit gibt es dann eine Handlung, die diesem Prinzip entspricht und die klarerweise der anderen Handlung vorzuziehen ist. Da beide Handlungsoptionen unter dem gleichen Wert stehen, und die moralisch richtige Handlung jene ist, die in größerem Ausmaß diesen Wert befördert, ist nicht ersichtlich, warum hier eine Pflicht der Wiedergutmachung entstehen kann.

Deutlicher wird dies, wenn man Fälle betrachtet, bei denen jede mögliche Entscheidung des/der Handelnden als moralisch problematisch angesehen werden kann, obwohl aber eine Entscheidung dennoch moralisch gerechtfertigt ist (vgl. Stocker 1990, Williams 1981b). Eine sehr gute Beschreibung dieser Art von Situationen findet sich bei Williams.

In another, and more drastic, kind of case, however, which might be called the 'tragic' kind, an agent can justifiably think whatever he does will be wrong [...]. In this case, though it can actually emerge from deliberation that one of the courses of action is

the one that, all things considered, one had better take, it is, and it remains, true that each of the courses of action is morally required, and at a level which means that, whatever he does, the agent will have reason to feel regret at the deepest level. (Williams 1981b, 74)

Stocker ergänzt: „[T]hey are cases of moral conflict and they are cases where one is morally compromised in doing what is morally justified, perhaps required“ (Stocker 1990, 13–14). Für Pluralist*innen ist an diesen Situationen entscheidend, dass die handelnde Person ihre Entscheidung vernünftigerweise moralisch bedauern kann, selbst dann, wenn es sich um eine moralisch richtige oder geforderte Entscheidung handelt. Moralisches Bedauern geht dabei über Bedauern auf rein persönlicher Ebene hinaus. Ich kann beispielsweise eine moralisch einwandfreie Handlung bedauern, weil sie für eine mir nahestehende Person weniger Vorteile bringt als eine alternative Handlung, die moralisch problematisch wäre. In dem Fall kann ich dennoch auf persönlicher Ebene bedauern, dass die mir nahestehende Person durch mein Handeln nicht stärker bevorzugt wird, aber moralisches Bedauern wäre irrational. Monist*innen können zwar persönliches Bedauern erklären, moralisches Bedauern ist aus dieser Perspektive aber nur dann vernünftig, wenn man eine moralisch mangelhafte Handlungsoption gewählt hat, und es bessere Optionen gegeben hätte. Tragische Situationen stellen aber gerade ein Beispiel dafür dar, dass es Fälle geben kann, in denen man moralisch bestmöglich handelt, aber dennoch vernünftigerweise nicht nur persönliches, sondern moralisches Bedauern empfindet.

Ein häufig gewähltes Beispiel für diese Art von Situationen ist die Novelle *Sophie's Choice* von William Styron (1979). Darin wird Sophie bei der Ankunft im Konzentrationslager mit einem Offizier konfrontiert, der ihr mitteilt, dass nur eines ihrer beiden Kinder weiterleben darf, und sie sich entscheiden muss, welches. Entscheidet sie sich nicht, werden beide getötet. Hier scheint offensichtlich, dass jede mögliche Handlung als auch Handlungsunterlassung moralisch problematisch ist. Für Pluralist*innen ist entscheidend, dass es in solch einer Situation für die Handelnde vernünftig ist, die getroffene Entscheidung moralisch zu bedauern, selbst wenn diese moralisch gefordert ist. Gäbe es einen grundlegenden Wert, aus dem sich alle weiteren ableiten ließen, so wäre die richtige Entscheidung die, die diesem am nächsten kommt.⁴⁵ In diesem Fall wäre das Bedauern allerdings nicht vernünftig, denn die Abwägung wäre in diesem Fall mehr gegen weniger von demselben grund-

45 Selbiges gilt im Fall eines grundlegenden moralischen Prinzips, an dem sich alle Entscheidungen orientieren sollten.

legenden Wert (vgl. Mason 2018). Stocker fasst die Situation für Monist*innen folgendermaßen zusammen: „[T]here is no ground of rational conflict because the better option lacks nothing that would be made good by the lesser“ (Stocker 1990, 272).⁴⁶ Dies scheint sich jedoch nicht besonders gut mit einer starken Intuition, die wir in diesem Kontext haben, vereinbaren zu lassen. Ein Wertepluralismus dagegen kann eine äußerst plausible Erklärung dafür bieten, warum dieses Bedauern vernünftig sein kann, nämlich dann, wenn tatsächlich verschiedene Werte miteinander in einer Entscheidungssituation in Konflikt stehen, und wenn die Entscheidungsmöglichkeiten unterschiedliche Vorzüge und Nachteile haben.⁴⁷

Vor allem im Bereich der angewandten Ethik ist dieser Pluralismus sehr maßgeblich für das Wiederaufleben des ethischen Intuitionismus (vgl. Heinrichs 2013, 25). Der zentrale Vorzug eines solchen Zugangs ist dabei, dass er in hohem Maß mit unserer tatsächlichen moralischen Praxis übereinzustimmen scheint. Unsere moralische Praxis ist in hohem Maß komplex, und häufig sehen wir uns damit konfrontiert, dass in einer Situation wie der oben beschriebenen keine klare Lösung vorliegt. Ein Pluralismus kann genau dem Rechnung tragen und erklärt dies dadurch, dass in dieser Situation verschiedene moralisch relevante Verpflichtungen vorliegen. Wenn sich diese nicht zugleich verwirklichen lassen, haben wir es mit einem genuinen moralischen Konflikt zu tun, der sich nicht in jedem Fall durch eine hierarchische Ordnung verschiedener moralischer Werte auflösen lässt.

Ross (2020, 28 und 57–59) betont, dass ein solch pluralistischer Zugang viel eher damit übereinstimmt, wie wir moralisch relevante Situationen immer schon wahrnehmen, als ein monistischer. Monistische Theorien übersehen laut Ross, dass wir in unterschiedlichen Beziehungen zu unterschiedlichen Menschen stehen, dass genau dies moralisch relevant ist und in verschiedensten Verpflichtungen resultiert (vgl. Ross 2020, 29). Ein Monismus simplifiziert also unsere moralisch relevanten Beziehungen, während ein Pluralismus zwar eine komplexere moralische Theorie darstellt, dabei aber eher unserer Alltagserfahrung entspricht.

Vertreter*innen eines monistischen Zugangs könnten diesbezüglich natürlich argumentieren, dass es zwar sein mag, dass pluralistische Theorien eher mit unserer

46 Hurka versucht, diese Situation für monistische Zugänge aufzulösen, indem er argumentiert, dass wir in solch einer Situation immer auch mit einem Verlust konfrontiert sind, nämlich auf der Seite, die durch die Entscheidung benachteiligt ist. Genau diesen Verlust für diese Person können auch Monist*innen bedauern. (Vgl.: Hurka 1996). Mason (2018) weist allerdings darauf hin, dass dieses Bedauern kein moralisches Bedauern ist und nur aus dem Gefühl der Sympathie heraus entstehen kann, denn aus monistischer Perspektive liegt kein moralischer Verlust vor. Das entspricht dem persönlichen Bedauern, das ich oben als nicht identisch mit moralischem besprochen habe.

47 Dies ist nötig, da für rationales Bedauern gesichert sein muss, dass die Vorzüge der getroffenen Entscheidung die Nachteile der nicht getroffenen nicht ausgleichen (siehe Williams 1981b).

moralischen Alltagserfahrung übereinstimmen, dass ihre Zugänge aber dafür theoretische Werte vorweisen können, die ein Pluralismus nicht hat. Patricia Marino (2015, insbesondere Kapitel 3) fasst die theoretischen Werte, auf die dabei zumeist verwiesen wird, unter dem Begriff „systematicity“ zusammen. Dies ist ein Sammelbegriff für die Werte der Einheitlichkeit, Einfachheit und internen Kohärenz. Zweifelsohne handelt es sich hierbei um wesentliche Werte, die Theorien aufweisen sollten, allerdings argumentiert Marino (2015), dass *systematicity* nicht den Wert einer Theorie definieren kann. Ob eine einheitlichere und einfachere Theorie in der Ethik tatsächlich wertvoller ist als eine, die weniger Einheitlichkeit und Einfachheit aufweist, hängt im Fall des Konflikts zwischen Monismus und Pluralismus ganz wesentlich davon ab, ob die Kernthese des Pluralismus wahr ist, und wir es mit einer Vielzahl von moralischen Werten zu tun haben. Die Forderung nach *systematicity* kann also nicht für sich zeigen, dass monistische Zugänge besser wären als pluralistische, da dieses Argument bereits vorwegnimmt, was es zeigen möchte. Systematicity ist dann ein Wert von Theorien, wenn es diese zutreffender und zuverlässiger macht, aber dafür müssten wir in diesem Fall bereits annehmen, dass der pluralistische Zugang falsch wäre.

Ein solcher ethischer Pluralismus hat also zumindest drei Vorzüge gegenüber monistischen Ansätzen.

1. Er versucht nicht, unsere moralische Praxis unangemessen zu simplifizieren, sondern nimmt sie in all ihrer Komplexität ernst.
2. Er bietet zudem eine plausible Erklärung dafür, dass wir häufig den Eindruck haben, dass wir zwischen verschiedensten Werten wählen müssen und nicht immer alles realisieren können, was moralisch bedeutsam wäre.
3. Er versetzt uns in die Lage, zu erklären, warum Wiedergutmachungspflichten entstehen können, und warum wir vernünftigerweise unsere Entscheidungen in tragischen Situationen moralisch bedauern können.

2.5.2 Inkommensurabilität und Vergleichbarkeit von Werten

Der zentrale Einwand gegen einen solchen Pluralismus besteht im Verweis darauf, dass dieser keine Abwägungsregeln angeben könnte, die wir nutzen können, um zwischen verschiedenen grundlegenden Werten oder Prinzipien zu wählen (vgl. Rawls 1999, 36–37). Die Idee hinter diesem Einwand besteht darin, dass wir, wenn wir erklären wollen, wie eine vernünftige Wahl zwischen verschiedenen Optionen getroffen werden kann, in der Lage sein müssen, diese Optionen miteinander zu vergleichen. Dies scheint aus monistischer Perspektive sehr einfach zu sein. Wir müssen nur die verschiedenen Optionen daraufhin abwägen, wie viel sie zum

grundlegenden Wert beitragen, oder ob sie im Einklang mit dem grundlegenden Prinzip sind. Dann können wir einschätzen, welche Handlungsoption die beste ist. Aus pluralistischer Perspektive stellt sich dies komplizierter dar. Wenn es verschiedenste Werte oder Prinzipien gibt, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die in keine allgemeine Hierarchie gebracht werden und untereinander in Konflikt geraten können, dann stellt sich die Frage, wie wir sie vergleichen sollen. Kritiker*innen verweisen also darauf, dass moralische Werte (oder Prinzipien) laut pluralistischen Zugängen nicht kommensurabel seien.

Allerdings weist Chang (1997a) darauf hin, dass Inkommensurabilität nicht gleichbedeutend mit Unvergleichbarkeit ist, obwohl beide Begriffe manchmal synonym verwendet werden (vgl. Raz 1986, 322). Inkommensurabilität bedeutet, dass es keine einheitliche Skala gibt, anhand derer zwei oder mehr Dinge gemessen werden können. Unvergleichbarkeit dagegen bedeutet, dass zwei oder mehr Dinge in gar keiner Weise miteinander verglichen werden können. Häufig wird ein einheitlicher Wertemaßstab oder eine einheitliche Skala gefordert, wenn es um Vergleichbarkeit von Werten geht. Dies spielt monistischen Zugängen in die Hände, die im jeweilig zentralen moralischen Wert einen eindeutigen Wertemaßstab ausmachen können. Wenn beispielsweise Glücksmaximierung der grundlegende moralische Wert ist, dann lässt sich alles Wertvolle daran messen, wie viel es zu diesem grundlegenden Wert beiträgt. Dies liefert einen eindeutigen Wertemaßstab, der es ermöglicht, alle wertvollen Dinge untereinander zu vergleichen. Ganz offensichtlich beinhaltet die These der irreduziblen moralischen Werte (oder Prinzipien) Inkommensurabilität. Es gibt gerade keine einheitliche Skala, anhand derer wir diese verschiedenen moralischen Werte einordnen können. Daher sind sie nicht aufeinander reduzierbar und lassen sich auch nicht allgemeingültig hierarchisch einordnen. Dies bedeutet aber nicht, dass sie auch unvergleichbar sein müssen. Vergleichbarkeit ist aber alles, was Vertreter*innen eines pluralistischen Zugangs fordern müssen.

Schaber (1994) kritisiert ebenfalls die Annahme, dass wir einen solchen einheitlichen Wertemaßstab benötigen würden. Er unterscheidet zwischen kardinalen und ordinalen Wertgrößen (vgl. Schaber 1994, 155). Wenn wir angeben müssen (oder wollen), um wie viel genau eine Option besser ist als die andere, dann benötigen wir kardinale Wertgrößen. Dies setzt einen einheitlichen Wertemaßstab voraus. Aus pluralistischer Perspektive ist genau dies bei moralischen Werten nicht möglich. Schaber (1994, 155) sieht dies allerdings auch nicht als problematisch an, weil wir uns in dem Fall mit ordinalen Wertgrößen begnügen können. Das bedeutet, dass wir immer noch angeben können, dass eine Option besser ist als die andere, dass sie schlechter ist, oder dass beide Optionen gleich gut sind. Für diese Form des

Vergleichs benötigen wir keine kardinale Wertgröße. Ordinale Wertgrößen ermöglichen einen Vergleich, ohne auf einen einheitlichen Wertemaßstab fixiert zu sein.

Aus pluralistischer Perspektive lässt sich demnach hinterfragen, ob es tatsächlich der Fall ist, dass die Inkommensurabilität zwischen Werten auch zu einer Unvergleichbarkeit führt. In jedem Fall sollte man zwischen Kommensurabilität und Vergleichbarkeit differenzieren. Dies führt dazu, dass auch unter pluralistischen Annahmen Werte miteinander vergleichbar sind, solange wir angeben können, ob ein Wert besser, schlechter oder gleich gut ist wie ein anderer. Pluralist*innen können also versuchen, verschiedene Werte miteinander zu vergleichen, auch wenn sie keine einheitliche Skala angeben können, anhand derer sich diese Werte in eine allgemeingültige Ordnung bringen lassen.

Es könnte aber natürlich dennoch der Fall sein, dass trotz der Differenzierung in kommensurable und vergleichbare Werte, Situationen eintreten, in denen auch Vergleichbarkeit zwischen verschiedenen Optionen nicht gegeben ist. Raz (1986, 336) verweist darauf, dass es relevant ist, wenn sich Menschen grundsätzlich weigern, gewisse Dinge untereinander zu vergleichen. Dies bespricht er anhand zweier Beispiele: Freundschaft (vgl. Raz 1986, 338) und die Liebe von Eltern gegenüber ihren Kindern (Raz 1986, 346). Nehmen wir an, dass sich Judy weigert, ihre Freundschaft mit John damit zu vergleichen, ob sie diese als mehr oder weniger wertvoll als eine Million Euro betrachtet (vgl. Raz 1986, 337). Oder, dass Eltern sich weigern, überhaupt in Betracht zu ziehen, ob eine hohe Geldsumme mehr wert wäre als ihre Kinder (vgl. Raz 1986, 346).

Schaber kritisiert das Argument, das Raz für unvergleichbare Werte vorbringt, weil er der Ansicht ist, dass wir eine „lexikographische Präferenzenordnung“ (Schaber 1994, 156) ausdrücken, wenn wir sagen, dass sich Freundschaft oder die eigenen Kinder nicht mit Geld aufwiegen lassen. Damit ist gemeint, dass wir damit ausdrücken, dass wir Freundschaft in so starkem Maß über Geld präferieren, dass keine Summe dazu führen könnte, dass wir Geld doch der Freundschaft vorziehen würden. Demnach liegt aber bereits ein Vergleich zwischen Geld und Freundschaft vor. Raz (1986, 347) antizipiert allerdings diesen Einwand und verweist darauf, dass dies erklären würde, warum manche Eltern nicht bereit wären, ihre Kinder zu verkaufen, weil sie ihre Kinder als wertvoller als jede vorstellbare Summe ansehen. Es erklärt aber nicht, warum manche es ebenso inakzeptabel empfinden, Kinder zu kaufen wie zu verkaufen.

Keeping one's child is better than any amount of money, or anything that money can buy. I do not doubt that many do indeed hold that view. But my example concerns the others, those for whom it is equally unacceptable to buy a child as to sell one. For

them it is not the case that having a child is worth more than any sum of money. If it were then they would not object to buying children when they want them. (Raz 1986, 347)

Dies sieht Raz als Bestätigung für die Annahme, dass sich gewisse Werte (und ihnen entsprechende Güter) schlicht nicht vergleichen lassen. Allerdings ist die Differenz zwischen Raz und Schaber nicht allzu groß, denn auch Schaber argumentiert letztlich dafür, dass es Situationen gibt, in denen wir auf grundsätzliche Unvergleichbarkeit treffen. Er betont, dass man zwischen Situationen unterscheiden muss, in denen zwei Werte genau gleich gut sind, und solchen, in denen sie ungefähr gleich gut sind (vgl. Schaber 1994, 157–161). Wenn Werte genau gleich gut sind, dann sind sie vergleichbar und lassen sich auch insofern abwägen, als die Entscheidung zwischen beiden vollkommen gleichgültig ist. Wenn Werte aber ungefähr gleich gut sind, dann scheint dies nicht der Fall zu sein. In Situationen, in denen uns zwei Dinge ungefähr gleich gut zu sein scheinen, erachten wir es beispielsweise üblicherweise nicht als gute Entscheidungsfindung, eine Münze zu werfen, beziehungsweise würden wir dies erst nach umfangreicher und erfolgloser Abwägung der Optionen als legitim betrachten (vgl. Schaber 1994, 158). Schaber folgert daraus, dass wir entweder geordnete Präferenzen benötigen, die uns eine Abwägung verschiedener Werte ermöglichen, oder einen Vergleichsmaßstab. Wenn beides fehlt, dann scheint dies eine Situation zu sein, in der Unvergleichbarkeit vorliegt (Schaber 1994, 159).

Daher stellt sich die Frage, ob es grundsätzlich ein Problem für pluralistische Zugänge darstellt, wenn trotz der Differenzierung in Inkommensurabilität und Unvergleichbarkeit gewisse Situationen verbleiben, in denen sich die beteiligten Werte nicht untereinander vergleichen lassen. Problematisch wäre es insbesondere dann, wenn dies zu Situationen führen würde, in denen sich keine rationale Wahl mehr begründen ließe. Pluralist*innen stehen allerdings verschiedene Strategien offen, um zu erklären, warum selbst die mögliche Unvergleichbarkeit gewisser Werte nicht dazu führt, dass keine rationale Wahl zwischen diesen Werten mehr möglich sei. Diese fasst Mason (2018) unter vier möglichen Ansätzen zusammen:

1. Praktische Klugheit: Pluralist*innen können sich darauf berufen, dass erfahrene und geschulte moralisch Handelnde die richtige Option erkennen, ohne dass sie die verschiedensten Handlungsoptionen miteinander vergleichen und abwägen müssten. Dies ist allerdings eine Strategie, die sich auch sehr kritisch betrachten lässt. Insbesondere müssten Pluralist*innen, die sich auf praktische Klugheit berufen, erklären, wie diese genau funktioniert und warum sie eine rationale Wahl ermöglicht.

2. Superskalen: Eine Alternative könnte der Verweis auf eine Superskala sein, die selbst kein moralischer Wert ist und die auch nicht auf etwas beruht, dass allen Werten gemeinsam ist. Es müsste sich bei dieser Skala um etwas handeln, dass über den moralischen Werten steht, ohne selbst ein moralischer Wert zu sein. Griffin (1997, 40) schlägt beispielsweise Lebensqualität als Superskala vor. Er betont allerdings, dass es sich dabei um ein rein formales Konzept und keinen übergeordneten Wert handeln soll (vgl. Griffin 1997, 40).⁴⁸ Das Problem an diesem Ansatz ist, dass man eine Erklärung für diese Superskala geben muss, die plausibel ist und nicht letztlich doch auf einen Monismus zurückführt.
3. Grundlegende Präferenzen: Man könnte einen starken und einen schwachen Sinn von rationaler Wahl unterscheiden. Eine rationale Wahl im starken Sinn liegt vor, wenn man Gründe hat, eine Wahloption der anderen vorzuziehen. Eine rationale Wahl im schwachen Sinn liegt vor, wenn man keine Gründe hat, eine Wahloption der anderen vorzuziehen, aber dennoch eine Wahl trifft. Raz (1999, 48) argumentiert, dass im Fall von unvergleichbaren moralischen Werten eine rationale Wahl im schwachen Sinn vorliegt. Man hat in diesen Fällen keine Gründe, einen Wert zu bevorzugen, wenn man aber dennoch eine Entscheidung treffen muss, dann kann man schlicht nach grundlegenden Präferenzen vorgehen (vgl. Raz 1999, 48). Mason (2018) verweist allerdings berechtigterweise darauf, dass dieses schwache Verständnis von rationaler Wahl in manchen Situationen ein vernünftiges Entscheidungskriterium sein mag (beispielsweise, wenn ich die Wahl zwischen einem Apfel und einer Birne als Dessert treffen muss), dass es aber gerade in moralischen Fragen, in denen es um objektive Begründungen geht, problematisch ist, sich auf persönliche Präferenzen zurückzuziehen.
4. Gewisse Unvergleichbarkeiten akzeptieren: Angesichts der Schwierigkeiten, mit denen die alternativen Ansätze einhergehen, scheint der vielversprechendste Ansatz darauf hinauszulaufen, zu akzeptieren, dass wir in Wertfragen immer auf gewisse Unvergleichbarkeiten treffen werden. Dies ist gleichbedeutend damit, anzunehmen, dass es genuine Wertkonflikte geben kann, die sich nicht allgemeingültig auflösen lassen. Griffin (1997, 36) weist allerdings darauf hin, dass dies bedeutet, dass gar nicht so sehr Unvergleichbarkeit, sondern Inkompatibilität von Werten gemeint ist. Also,

48 *These two values will fit on the same scale: the scale of contribution to quality of life (where the notion of 'quality of life' is formal, not the name of a further, though especially large-scale substantive value).* (Griffin 1997, 40)

dass nicht immer alle Werte zugleich realisiert werden können. Aus pluralistischer Sicht stellt sich allerdings die Frage, warum man überhaupt annehmen sollte, dass sich jegliche Konflikte zwischen Pflichten grundsätzlich auflösen lassen müssen. Diese Grundannahme scheint bereits einem monistischen Vorurteil zu entspringen. Dagegen habe ich es im vorigen Abschnitt als Vorzug des Pluralismus bezeichnet, dass dieser in der Lage ist, zu erklären, warum wir den Eindruck haben, dass sich gewisse Wertkonflikte nicht eindeutig entscheiden und auflösen lassen.

Ich werde daher in Kapitel 8 und 9 argumentieren, dass ein pluralistischer Zugang eine plausible Erklärung dafür liefert, warum gewisse Wertkonflikte nicht auflösbar erscheinen, dass dies aber nicht bedeutet, dass damit unser Bemühen um einen rationalen Diskurs in diesen Fragen hinfällig wird.⁴⁹

In jedem Fall ist es keineswegs offensichtlich, dass Inkommensurabilität und Unvergleichbarkeit gewisser Werte fatale Einwände gegen einen ethischen Pluralismus darstellen.⁵⁰ Dieser ethische Zugang benötigt ohne Zweifel eine Erklärung dafür, wie wir verschiedene nicht reduzierbare Werte untereinander abwägen können, aber fehlende Kommensurabilität oder Vergleichbarkeit sind nicht gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit, rationale Entscheidungen zwischen Werten zu treffen.

2.6 Konklusion

Ich habe argumentiert, dass ein ethischer Intuitionismus einen robusten moralischen Realismus darstellt, der aus zwei wesentlichen Aspekten besteht. Einerseits einer erkenntnistheoretischen These darüber, wie wir gewisse moralische Propositionen erfassen und wissen können. Andererseits eine normativ-ethische These darüber, dass wir es in moralischen Fragen mit einer Vielzahl von Werten (oder Prinzipien) zu tun haben, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die miteinander in Konflikt geraten und in keine allgemeingültige Hierarchie gebracht werden können. Ein so verstandener ethischer Intuitionismus ist in der Lage, klassischen Einwänden zu entgehen, die behaupten, dass dieser einen dogmatischen Abbruch unserer Bemühungen um ethische Begründungen darstellen würde, oder dass wir eine mysteriöse Fähigkeit benötigen würden, um moralische Intuitionen einzusehen. Es handelt sich also um einen moderaten ethischen Intuitionismus,

⁴⁹ Einen ähnlichen Punkt betont auch Kekes (1992 und 1993).

⁵⁰ Die Beiträge in Chang (1997b) stellen einen hervorragenden Überblick über verschiedenste pluralistische Antworten auf Fragen nach Inkommensurabilität und Unvergleichbarkeit dar.

der sich zumindest in zwei gegenwärtig häufig vorgebrachten Varianten, die Audi und Huemer vorschlagen, wiederfinden lässt.

Allerdings gibt es auch populäre Einwände gegen den ethischen Intuitionismus, die diese moderate Konzeption zu betreffen scheinen. So wurde beispielsweise wiederholt vorgebracht, dass ein ethischer Intuitionismus insbesondere anfällig für Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens sei. Daher werde ich mich in den folgenden zwei Kapiteln direkt diesem häufig geäußerten Einwand widmen und argumentieren, warum ich der Ansicht bin, dass ein ethischer Intuitionismus sehr gut dazu in der Lage ist, mit dieser klassischen Kritik umzugehen.

3. Moralischer Dissens

Dissens zu moralischen Fragen finden wir sowohl innerhalb einzelner Kulturen und Gesellschaften als auch im interkulturellen Austausch. Darüber hinaus finden wir ebenso in nahezu allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens unterschiedliche Meinungen. Dies wird aber nicht überall im selben Ausmaß als problematisch angesehen. Während der Anspruch auf Objektivität zum Beispiel in den Naturwissenschaften, trotz konkurrierender Positionen und Theorien und daraus resultierender Diskurse, selten angezweifelt wird, dient dasselbe Phänomen in der Ethik häufig als Ausgangspunkt eines prinzipiellen Zweifels an der Möglichkeit, objektiv gültige Aussagen tätigen zu können. Philosophisch interessant an moralischem Dissens ist, dass dieser, im Gegensatz zu unterschiedlichen Meinungen in anderen Bereichen, weiter verbreitet sowie tiefergehend zu sein scheint und nicht geklärt ist, ob sich rationale Lösungen finden lassen.

Ein ethischer Intuitionismus, wie ich ihn in Kapitel 2 dargestellt habe, scheint dabei in besonderem Ausmaß anfällig für Einwände auf der Basis von Meinungsverschiedenheiten. Dies liegt vor allem an den fundamentalistischen Annahmen, die diesen Zugang kennzeichnen. Zumindest einige moralische Überzeugungen sind gemäß dieser Theorie, wie ich dargestellt habe, ohne jegliche Schlussfolgerung oder Ableitung gerechtfertigt. Dementsprechend sieht sich eine solche Theorie mit zweierlei Arten von Einwänden konfrontiert, welche mit Dissens argumentieren.

1. Aus kohärentistischer und skeptischer Perspektive lässt sich anführen, dass die Annahme von nicht-inferentiellem Wissen problematisch wäre, und sich dies daran zeige, dass es in der Moral umfassende Meinungsverschiedenheiten gäbe. Diese Einwände möchten zeigen, dass die Rechtfertigung für Intuitionen durch das Vorkommen von Dissens untergraben wird. Darüber hinaus wird direkt gegen einen ethischen Intuitionismus vorgebracht, dass dieser durch den Rekurs auf intuitiv gerechtfertigte Überzeugungen nicht in der Lage sei, das Aufkommen von divergierenden Meinungen zu erklären, geschweige denn diese Meinungsverschiedenheiten aufzulösen.⁵¹
2. Sehr häufig finden sich Argumente auf der Basis von Dissens, wenn es darum geht, für einen Relativismus in der Moral zu argumentieren, diesen zu plausibilisieren oder einen Realismus in Frage zu stellen. Da ein wesentliches Element eines ethischen Intuitionismus Objektivität in moralischen

51 Prominent findet sich dieser Einwand unter anderem in Frankenas (2017, 25) Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus.

Fragen ist (siehe Kapitel 2.1), sieht er sich auch mit dieser Gruppe von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und semantischen Einwänden konfrontiert.⁵²

In diesem Kapitel werde ich zunächst auf die zweite Art von Einwänden eingehen, im folgenden vierten Kapitel auf die erste. Daher beginne ich mit jener Gruppe von Einwänden, die auf Grundlage von unterschiedlichen Meinungen jegliche Objektivität in der Moral in Frage stellen (3.1). Dabei spielt die erwähnte Unterscheidung zwischen metaphysischer (3.1.1), erkenntnistheoretischer (3.1.4) und semantischer (3.1.5) Argumentation eine zentrale Rolle. Zentrale Schwierigkeiten an diesen Einwänden bestehen darin, dass sie Gefahr laufen, zu stark zu verallgemeinern und jeglichem Bereich Objektivität abzusprechen, in dem unterschiedliche Meinungen vorkommen (3.1.2), oder dass sie einen Schluss auf die beste Erklärung darstellen (3.1.3). Einwände, die diesen Schwierigkeiten entgehen, sind entweder in sich problematisch oder gehen von Voraussetzungen aus, die moralische Realist*innen nicht teilen müssen. Häufig hängen sie wesentlich von der Annahme ab, dass moralischer Dissens weiter verbreitet ist als Dissens in anderen Bereichen. Ich werde argumentieren, dass wir hier differenzierter vorgehen müssen und nicht unreflektiert von dieser Annahme ausgehen sollten (3.2). Wir können auf viele Arten in Dispute geraten, ohne es noch mit eigentlich moralischen Fragestellungen zu tun zu haben. Daher werde ich mich einer gängigen Strategie anschließen, die drei Arten von Dissens unterscheidet: (a) bloß verbaler Dissens (3.2.1), (b) Dissens über nicht-moralische Fakten (3.2.2), (c) genuin moralischer Dissens (3.2.3). Bei der Analyse dieser drei Arten von Dissens zeigt sich, dass es zwar richtig ist, dass nicht jede in moralischen Fragen auftretende Meinungsverschiedenheit genuin moralisch ist, dass sich jedoch auch nicht jede Uneinigkeit in ethischen Fragen auf andere Arten des Dissens reduzieren lässt.

3.1 Objektivität trotz moralischem Dissens? Metaphysische, erkenntnistheoretische und semantische Argumente auf der Grundlage von moralischen Meinungsverschiedenheiten

Bezüglich der Frage, ob es Objektivität in der Ethik geben kann, wird häufig darauf verwiesen, dass es im Austausch mit anderen Kulturen ganz offensichtlich sei, dass diese andere moralische Werte vertreten und andere Praktiken für gut befinden würden. Diese Argumentation stützt sich zumeist auf anthropologische Untersu-

52 Auch Birnbacher (2003, 389) verweist darauf, dass sich viele der zentralen Einwände gegen den Intuitionismus insbesondere gegen die realistischen Annahmen dieses Zugangs richten.

chungen und fordert Toleranz gegenüber anderen Kulturen, gerade weil die jeweiligen Moralvorstellungen relativ seien.⁵³ Ein in der Philosophie häufig vorgebrachtes Beispiel für tiefgehende Meinungsverschiedenheiten mit anderen Kulturen sind die aus unserer Perspektive nur schwer nachvollziehbaren Praktiken, die Napoleon Chagnon (2013) in seiner Studie über die Yānomamö beschreibt. Dabei handelt es sich um ein Ureinwohnervolk im Amazonas, das vor den Studien Chagnons nur wenig Kontakt zu anderen Kulturen hatte. Er beschreibt die Männer der Yānomamö als außerordentlich gewalttätig, weil diese regelmäßig andere Stämme hinterhältig überfallen und ihre Frauen wie Eigentum behandeln würden, mit dem man unvorstellbar brutal umgehen könne, was vor allem daran liege, dass es laut Chagnons (2013) Beschreibungen wichtig sei, dass die Männer der Yānomamö besonders furcht- und rücksichtslos auf andere wirken, damit diese ihnen Respekt entgegenbringen.

Gowans (2000, 7) weist allerdings auf drei Schwierigkeiten hin, die sich ergeben, wenn man anthropologische Untersuchungen heranzieht, um zu zeigen, dass Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen eher für einen Relativismus als für einen Objektivismus sprächen.

1. Es stellt sich bei jeder anthropologischen Untersuchung die Frage, wie akkurat die jeweiligen Daten sind. Chagnons Studien sind beispielsweise sehr umstritten (vgl. Tierney 2000).
2. Es ist zu hinterfragen, ob die anthropologischen Studien tatsächlich zeigen, dass die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Kulturen unüberbrückbar sind. Frauen als Eigentum zu betrachten und andere Völker in kriegerische Auseinandersetzungen zu verwickeln, sind zwar beides Praktiken, die in unserer Kultur heute mehrheitlich als moralisch fragwürdig gelten, die aber in unserer Geschichte durchaus auch vorgekommen sind, und in gewissen Situationen auch immer noch vorkommen, und uns daher nicht vollkommen unbekannt erscheinen.
3. Es könnte sein, dass die Meinungsverschiedenheiten mit anderen Kulturen gerade durch den neuen interkulturellen Austausch aufgelöst werden können. Die Yānomamö hatten vor Chagnons Studien nahezu keinen Kontakt zu anderen Kulturen; insofern könnte es sein, dass die neuen Perspektiven, die sie durch den interkulturellen Austausch erhalten, dazu beitragen, dass sie ihre Überzeugungen und Praktiken in Frage stellen.

53 Ich werde in Kapitel 10 argumentieren, dass wir auch aus einer realistischen Perspektive zur Forderung nach Toleranz gelangen und dafür keinen Relativismus annehmen müssen.

Unbestreitbar deuten anthropologische Untersuchungen darauf hin, dass es interkulturelle moralische Meinungsverschiedenheiten gibt. Wie verbreitet und vor allem wie anhaltend diese sind, und ob sie tatsächlich gute Gründe für die Annahme eines moralischen Relativismus liefern, lässt sich aber nicht rein auf Grundlage dieser empirischen Studien entscheiden. Dies ist auch eine Sichtweise, die innerhalb der Anthropologie Befürworter*innen findet.⁵⁴

Den Verweis auf die unterschiedlichen Moralvorstellungen verschiedener Kulturen, trifft man besonders häufig in alltäglichen Diskussionen an. In der philosophischen Debatte spielt er dagegen eine eher untergeordnete Rolle (vgl. Enoch 2009, 18). Die zentrale These, die den philosophischen Diskurs über Dissens befeuert, besteht in der Behauptung, die Gowans (2000, 2) als „Disagreement Thesis“ bezeichnet. Diese besagt, dass es weit verbreitete und tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten gibt, die sich einer rationalen Auflösbarkeit entziehen. Wenn einem diese These plausibel erscheint, dann stellen sich zwei Folgefragen (vgl. Gowans 2000, 2). Eine theoretische, die danach fragt, ob diese These Objektivität in moralischen Fragen unterminiert, und eine praktische, die danach fragt, was wir tun sollten, wenn wir in unserem Zusammenleben auf unauflösbare Dissense treffen. Dieses Kapitel ist der Auseinandersetzung mit der theoretischen Frage gewidmet. Im neunten Kapitel werde ich mich der praktischen Frage zuwenden. Bezüglich der theoretischen Frage scheint eine gängige Annahme die zu sein, dass wir in Fragen, die objektive Antworten erlauben, eher Übereinstimmung als Dissens erwarten, während wir in Gebieten, in denen wir üblicherweise auf unterschiedliche Meinungen treffen, eher annehmen, dass diese divergierenden Positionen besser erklärbar sind, wenn sie sich nicht auf objektive Fakten beziehen (vgl. Gowans 2000, 4).

Ich werde in weiterer Folge prüfen, ob diese häufig vertretene Annahme berechtigt ist. Dazu werde ich drei Arten von Argumentationen unterscheiden, die versuchen, auf der Grundlage von moralischem Dissens zu zeigen, dass ein moralischer Realismus falsch sei.⁵⁵ Erstens metaphysische Argumente, denen es darum geht, zu zeigen, dass Meinungsverschiedenheiten Auswirkungen auf die Metaphysik der Moral haben. Entweder, weil sie nachweisen möchten, dass es keine moralischen Fakten gibt, oder dass es sich bei moralischen Fakten immer nur um solche handelt, die bestenfalls relativ zu einer Gruppe von Personen Gültigkeit beanspruchen können.

54 Siehe beispielsweise Bennett (1949) und Linton (1952).

55 Die Unterscheidung in metaphysische und erkenntnistheoretische Argumente findet sich auch bei McGrath (2008). Tersman (2006) stellt ein Beispiel für eine semantische Argumentation dar. Enoch (2009) führt eine Vielzahl unterschiedlicher Argumente auf der Grundlage von Dissens an, die hier in diese drei gängigsten Strukturen differenziert werden.

Zweitens erkenntnistheoretische Argumentationen, die zeigen sollen, dass moralischer Dissens bedeutet, dass objektive moralische Fakten – unabhängig davon, ob diese existieren, – für uns Menschen unzugänglich sind. Drittens semantische Argumentationen, die versuchen, plausibel zu machen, dass unsere Verwendung moralischer Begrifflichkeiten in moralischen Disputen Grund zu der Annahme gibt, dass diese Begriffe keine objektiven moralischen Fakten bezeichnen.

3.1.1 Eine metaphysische Argumentation: Mackies Argument der Relativität⁵⁶

Das wohl berühmteste Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens findet sich bei Mackie (1983) und wurde von diesem etwas unglücklich als „Argument der Relativität“ (Mackie 1983, 40) bezeichnet. Mackie nimmt seinen Ausgang bei der Beobachtung von tatsächlich vorkommenden Meinungsverschiedenheiten über moralische Fragen und schließt daraus, dass die Vielzahl unterschiedlicher moralischer Überzeugungen eher dafür spricht, dass diese nicht „als Einsichten in objektive Wahrheiten zu deuten“ (Mackie 1983, 40–41) seien. Er ist sich durchaus bewusst, dass moralische Fragen nicht die einzigen sind, in denen wir auf unterschiedliche Meinungen stoßen. Während sich Dissens in naturwissenschaftlichen Debatten für Mackie aber am ehesten dadurch erklären lässt, dass dieser auf spekulative Schlussfolgerungen oder unzulänglich erforschte Daten zurückzuführen ist, sieht er die beste Erklärung für moralische Dispute darin, dass sich diese „aus unterschiedlichen Formen der Lebensgestaltung“ (Mackie 1983, 41) ergeben.

Man ist von der sittlichen Angemessenheit der Monogamie überzeugt, weil man in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Gepflogenheiten die Monogamie lebt; man lebt nicht die Monogamie, weil man von ihrer Angemessenheit überzeugt ist.
(Mackie 1983, 41)

Monogamie entspricht demnach laut Mackie der Form unserer Lebensgestaltung, was dazu führt, dass wir diese als moralisch gut betrachten.

⁵⁶ Enoch (2009) und McGrath (2008) betrachten Mackies Argument aus der Relativität wie ich als metaphysisches, da Mackie damit etwas über die Existenz moralischer Eigenschaften aussagen möchte. Burkhard (2012, 65) versteht Mackies Argument als erkenntnistheoretisches, da sie den Gedanken hinter Mackies Argument dahingehend deutet, dass er die Frage aufwirft, ob es eine Erklärung für moralische Uneinigkeit geben kann, wenn man von der erkenntnistheoretischen These über ethische Intuitionen ausgeht. Die Frage, ob ein ethischer Intuitionismus moralischen Dissens erklären kann, werde ich separat in Kapitel 3 und Kapitel 8 besprechen, weshalb ich mich hier der metaphysischen Deutung von Mackies Argument anschließe.

Bei diesem Argument fällt unmittelbar auf, dass dessen Plausibilität sehr stark davon abhängt, ob wir es für richtig erachten, dass die beste Erklärung für moralischen Dissens tatsächlich die ist, dass es in moralischen Fragen keine objektive Wahrheit gibt. Es handelt sich also um einen Schluss auf die beste Erklärung. Mackie geht von tatsächlich vorkommendem moralischem Dissens aus und davon, dass dieser weiter verbreitet und tiefergehend ist als Dispute in anderen Bereichen. Er muss voraussetzen, dass Dissens in moralischen Fragen problematischer ist als beispielsweise in den Naturwissenschaften, weil er sonst auch bezüglich dieser Bereiche sagen müsste, dass Dissens gegen die Annahme eines Realismus spricht, was Mackie explizit nicht machen möchte. Ob es stimmt, dass Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen weiter verbreitet und tiefergehend sind als beispielsweise in naturwissenschaftlichen, müsste letztlich empirisch überprüft werden (vgl. Tersman 2006, xiii), wobei Vertreter*innen dieser Argumente diese empirische Prüfung üblicherweise nicht vornehmen, sondern sich auf unsere Alltagserfahrungen berufen.

3.1.2 Der Verallgemeinerungseinwand gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens

Mackie versucht explizit, einen Einwand zu umgehen, den man gegen metaphysische Argumente vorbringen kann, nämlich dass diese Gefahr laufen, zu stark zu verallgemeinern. Meinungsverschiedenheiten sind kein spezifisch moralisches Problem, und wenn Dissens als Evidenz gegen einen moralischen Realismus oder für einen Relativismus angesehen wird, dann stellt sich die Frage, warum dies nicht in allen anderen Bereichen, in denen wir auf Dissens stoßen, auch der Fall ist. Mackie nimmt dabei explizit die Naturwissenschaften aus und erklärt, dass wir für Meinungsverschiedenheiten, die diese betreffen, eine Erklärung geben können, die in moralischen Fragen seiner Ansicht nach nicht möglich ist. Insofern kann Mackie in den Naturwissenschaften weiterhin von einem Realismus ausgehen. Allerdings betont er, dass unterschiedliche Formen der Lebensgestaltung mit unterschiedlichen moralischen Überzeugungen einhergehen. Er müsste also zudem zeigen, dass es nicht der Fall ist, dass in allen Bereichen, in denen unterschiedliche Formen der Lebensgestaltung mit unterschiedlichen Überzeugungen einhergehen, der gleiche Antirealismus folgt (vgl. McGrath 2008, 89). Alternativ könnte er auch akzeptieren, dass wir in allen Bereichen, in denen es einen Zusammenhang zwischen den Formen der Lebensgestaltung und den vertretenen Überzeugungen gibt, einen Antirealismus annehmen sollten. Dies scheint aber zumindest auf den ersten Blick sehr unplausibel, und Mackie bleibt ein Argument dafür schuldig, warum wir das annehmen sollten. McGrath (2008, 89) weist beispielsweise darauf hin, dass

Umfragen zeigen, dass es einen Zusammenhang zwischen konkreten Lebensformen und der Überzeugung gibt, ob Menschen in den USA die Evolutionstheorie für wahr halten. Dennoch würden wir nicht annehmen, dass wir daraus die sehr starke und für viele unplausible metaphysische These ableiten können, dass sich die Herkunft und Entwicklung organischen Lebens nicht objektiv klären lässt.

Notoriously, it is difficult to explain why moral disagreement cries out for the metaethicist's favored metaphysical conclusion while similar disagreement in other domains does not. (McGrath 2008, 90)

Das Problem bei Mackies Argument ist demnach nicht, dass es unmöglich wäre, zu zeigen, dass Moral tatsächlich einen Sonderfall darstellt. Es ist aber keineswegs offensichtlich, dass dies so wäre, und dass wir aus dem tatsächlichen Vorkommen von moralischem Dissens die starke metaphysische Konklusion ziehen können, dass moralische Fakten nicht existieren. Wenn man dies also vertreten will, dann müsste man sich der Aufgabe stellen, nachzuweisen, dass moralischer Dissens tatsächlich so unterschiedlich zu Meinungsverschiedenheiten in allen anderen Gebieten ist, dass es gerechtfertigt ist, in diesen nicht auch einen Antirealismus anzunehmen, oder warum es doch der Fall ist, dass Antirealismus in viel mehr Bereichen die gerechtfertigte Position ist, als wir üblicherweise annehmen.

Pölzler (2020) möchte zeigen, dass Realist*innen im Allgemeinen die Reichweite dieses Verallgemeinerungseinwandes gegen Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens überschätzen. Laut Pölzler (2020, 264) haben Antirealist*innen drei Möglichkeiten, auf diesen Einwand zu reagieren.

1. Die empirische Strategie (the empirical strategy) besteht darin, zu zeigen, dass Dissens in anderen Bereichen weit weniger verbreitet ist als in moralischen Fragen. Dazu führt er aus, dass Realist*innen, die zeigen möchten, dass Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens falsch sind, zunächst empirische Evidenz dafür liefern müssten, dass Dissens in anderen Bereichen tatsächlich ähnlich weit verbreitet ist wie in moralischen Fragen. Diese empirische Evidenz fehle aber, und es sei gar nicht klar, durch welche Art von Studien wir diese erlangen könnten (vgl. Pölzler 2020, 265).
2. Die entschärfende Strategie (the defusing strategy) beruht darauf, zu zeigen, dass ein Realismus in anderen Bereichen die beste Erklärung für vorhandene Meinungsverschiedenheiten ist. Hier verweist Pölzler (2020, 266) darauf, dass selbst, wenn es Realist*innen gelingen sollte, zu zeigen, dass es anhaltenden Dissens in anderen Bereichen als der Moral gibt, man zudem zeigen müsste, dass in diesen Bereichen ebenfalls kein Realismus,

sondern ein Antirealismus die beste Erklärung wäre. Es wäre immerhin möglich, dass sich Dissens in historischen Fragen am besten durch einen Realismus erklären lässt, aber in moralischen durch einen Antirealismus.

3. Antirealist*innen können, metaphorisch gesprochen, in den sauren Apfel beißen und akzeptieren, dass wir auch in vielen anderen Bereichen einen Antirealismus vertreten sollten („bullet biting strategy“) (vgl. Pölzler 2020, 267). Damit dies tatsächlich problematisch ist, müssten Realist*innen zeigen, dass Antirealismus in diesen Bereichen unplausibel ist. Hier hängt es davon ab, wie stark die Argumente des Antirealismus tatsächlich verallgemeinern. Während es beispielsweise in den Naturwissenschaften und in historischen Fragen unplausibel erscheint, dass ein Antirealismus gelten sollte, könnte dies in philosophischen Fragen deutlich naheliegender sein (vgl. Pölzler 2020, 267).⁵⁷ Wenn der Verallgemeinerungseinwand also nur besagt, dass sich der Antirealismus dann auch auf Bereiche wie die Philosophie, die Religion, oder die Ästhetik beziehen würde, dann würden wir vermutlich mehr Antirealist*innen finden, die dies akzeptieren könnten, als wenn sich zeigen ließe, dass sich der Antirealismus auch auf die Naturwissenschaften beziehen müsste.

Bei dieser Argumentation von Pölzler zeigt sich allerdings, dass alle von ihm angeführten Strategien davon abhängen, ob sich empirisch nachweisen lässt, dass moralischem Dissens tatsächlich eine solche Sonderstellung zukommt, wie es Antirealist*innen annehmen. Insofern stehen, abgesehen von der bullet biting strategy, die genau gleichen Strategien auch moralischen Realist*innen offen. Auch moralische Realist*innen wenden gegen Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens ein, dass diese zunächst den empirischen Nachweis erbringen müssten, dass moralischer Dissens tatsächlich weiter verbreitet und problematischer ist als Dissens in anderen Bereichen, sowie dafür, dass der Antirealismus tatsächlich die beste Erklärung für diese Meinungsverschiedenheiten ist. Shafer-Landau (2003, Kapitel 11 und 12) argumentiert beispielsweise, dass sich gerade in moralischen Fragen einige Überzeugungen finden lassen, die sich weitgehender – auch interkultureller – Übereinstimmung erfreuen, sobald wir von notorisch umstrittenen klassischen Beispielen absehen. Pölzler (2020, 270) verweist auch selbst darauf, dass sowohl die empirische als auch die entschärfende Strategie Argumentationen darstellen, die zunächst von Realist*innen vorgebracht wurden, um den Einwand auf der

57 Barnett (2019a) argumentiert beispielsweise, dass wir in der Philosophie keine Überzeugungen vertreten, sondern im Sinne des philosophischen Fortschritts so tun sollten, als ob wir philosophische Überzeugungen hätten, ohne von diesen wirklich überzeugt zu sein.

Grundlage von moralischem Dissens zu entkräften.⁵⁸ Zudem können Vertreter*innen des moralischen Realismus darauf verweisen, dass sich aus der zu starken Verallgemeinerung auch ein Selbstwiderlegungsargument für den Antirealismus ergibt.

Huemer (2005 146–148) argumentiert für eine solche Selbstwiderlegung, mit der der Antirealismus konfrontiert ist, wenn Vertreter*innen argumentieren, dass weit verbreiteter und beständiger Dissens ein Hinweis darauf ist, dass in diesem Gebiet kein Realismus plausibel sein kann. Auch Vertreter*innen eines Antirealismus betrachten die von ihnen bevorzugte metaethische Position als objektiv wahr.

But if the argument from disagreement is sound, then it refutes itself, since many people do not agree with the argument from disagreement. The argument would likewise refute any metaethical position, due to the nature of disagreement in metaethics.
(Huemer 2005, 146)

Dissens über metaethische Theorien und darüber, ob das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens stichhaltig ist, scheint mindestens ebenso verbreitet und anhaltend zu sein wie Dissens über ethische Theorien oder konkrete ethische Urteile (vgl. Huemer 2005, 147). Daher folgert Huemer, dass Antirealist*innen ihre eigene metaethische Position widerlegen würden, wenn sie tatsächlich davon ausgingen, dass anhaltender und verbreiteter Dissens ein Argument für Antirealismus in diesem Bereich wäre. Sofern die beste Erklärung für weit verbreiteten und andauernden Dissens in der Annahme eines Antirealismus für diesen Bereich besteht, scheint dies auch für die metaethische Frage nach objektiver moralischer Wahrheit zu gelten, also auch dafür, ob die Argumentation auf der Grundlage von moralischem Dissens stichhaltig ist. Abgesehen davon, dass es sich dabei um metaethische Fragestellungen handelt, sind es zudem philosophische, bei denen auch Pölzler zugesteht, dass sie ähnlich anfällig für metaphysische Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens sind. Pölzler (2020, 267) gesteht auch zu, dass diese Variante des Verallgemeinerungseinwands, also der Selbstwiderlegungseinwand, problematischer für Antirealist*innen ist als die, die darauf verweist, dass verbreiteter und anhaltender Dissens nicht nur in moralischen Fragen, sondern auch in nicht-moralischen Bereichen vorherrscht.⁵⁹ Hier steht Antirealist*innen weder die *bullet biting* noch die empirische Strategie offen. Erstere, weil es unplausibel wäre, anzunehmen, dass Antirealist*innen keine Aussage mit objektivem Wahrheitsanspruch tätigen, wenn sie darauf verweisen, dass es keine objektiven moralischen

58 Siehe beispielsweise Brink (1984), Enoch (2009) oder Huemer (2005) für Argumentationen für den moralischen Realismus auf Grundlage der Strategien, die Pölzler vorschlägt.

59 Letztere werden auch als „*companions in guilt*“ Einwände bezeichnet (vgl. Cowie 2018, Lillehammer 2007, Pölzler 2020).

Wahrheiten gäbe, und weil das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens keine dialektische Funktion erfüllen würde, wenn dessen Überzeugungskraft ausnahmslos subjektiv begründet wäre (vgl. Pölzler 2020, 268). Letztere, weil es hochgradig unplausibel wäre, anzunehmen, dass Dissens über metaethische Fragen, wie die Existenz objektiver moralischer Wahrheiten, weniger verbreitet wäre als Dissens in konkreten moralischen Fragen (vgl. Pölzler 2020, 269).

Ob der Selbstwiderlegungseinwand schlagend ist, hängt also, wenn wir Pölzlers drei Strategien anwenden, davon ab, ob Antirealist*innen zeigen können, dass ein Realismus in metaethischen Fragen, im Gegensatz zu ethischen Fragen, die beste Erklärung für vorhandenen Dissens ist. Pölzler (2020, 269–270) argumentiert, dass genau dies der Fall sei, indem er darauf verweist, dass ein Realismus in der Metaethik ebenso ontologisch sparsam ist wie ein Antirealismus, sowie, dass die vorhandene empirische Evidenz eher darauf schließen lasse, dass Meinungsverschiedenheiten über die Frage, ob ein Realismus oder Antirealismus den richtigen metaethischen Zugang darstelle, eher auf Vorurteile und Hintergrundüberzeugungen zurückzuführen seien als darauf, dass es keine objektive Antwort in dieser Frage gäbe. Allerdings wirkt diese Verteidigung des Antirealismus gegen den Selbstwiderlegungseinwand ad hoc. Immerhin ist dies genau die Argumentation, die auch Realist*innen nutzen, um zu zeigen, dass das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens nicht stichhaltig ist. Singh (2020, 446) interpretiert die vorhandene empirische Evidenz beispielsweise genau umgekehrt und verweist darauf, dass es zumindest so scheint, dass Dissens in den meisten zentralen philosophischen Fragen ebenso weit verbreitet und tiefgehend ist wie in moralischen Fragen.⁶⁰ Schwerwiegender ist aber, dass die Strategie, die Pölzler vorschlägt, darauf beruht, dass wir in allen anderen Bereichen außer unseren konkreten ethischen Urteilen *prima facie* Gründe haben, einen Realismus anzunehmen (vgl. Singh 2020, 449). Das führt aber zumindest dazu, dass Antirealist*innen dem *burden of proof* nicht entkommen, der darin besteht, zeigen zu müssen, warum konkrete ethische Urteile solch einen Sonderfall darstellen, dass hier die *prima facie* Gründe nicht vorliegen, die sonst für einen Realismus sprechen.

Ich möchte damit nicht sagen, dass daraus folgt, dass es ausgeschlossen wäre, dass Antirealist*innen solch einen Beweis erbringen könnten. Abgesehen davon, dass Antirealist*innen aber dadurch die Beweislast auf sich nehmen müssten, führt eine solche Argumentation in jedem Fall dazu, dass die Argumentationslast nicht mehr

60 Weitere Selbstwiderlegungseinwände gegen das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens finden sich bei Enoch (2009), Huemer (2005) oder Samson (2019). Sie alle interpretieren die vorhandene empirische Evidenz dahingehend, dass sich die beste Erklärung für verbreiteten und anhaltenden Dissens in metaethischen Fragen nicht von der in ethischen Fragen unterscheidet.

bei Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens liegt, sondern bei den Argumenten, die zeigen, warum ein Antirealismus in moralischen Fragen einem Realismus vorzuziehen ist. Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens sind so entworfen, dass sie zeigen sollen, warum ein Antirealismus einem Realismus vorzuziehen ist. Tatsächlich setzen sie aber bereits voraus, dass unsere konkreten moralischen Urteile einen Sonderfall darstellen. Bestenfalls können Argumente auf der Grundlage von Dissens, wie Enoch (2009, 45–48) argumentiert, eine Erinnerung an die grundlegende epistemische Herausforderung darstellen, mit der sich jeglicher Realismus konfrontiert sieht. Diese Herausforderung besteht darin, dass wir eine plausible Erklärung für die Korrelation zwischen unseren moralischen Überzeugungen und den – laut realistischen Zugängen – objektiv gültigen moralischen Tatsachen benötigen (vgl. Enoch 2009, 45). Ein ethischer Intuitionismus, wie ich ihn im ersten Kapitel dargestellt habe, stellt den Versuch dar, eine solche Erklärung zu liefern. Der an dieser Stelle zentrale Punkt ist, dass Antirealist*innen überschätzen, was Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens zeigen können. Diese können bestenfalls Angemessenheitsbedingungen darstellen, weil die Erklärung des moralischen Realismus Meinungsverschiedenheiten integrieren können muss⁶¹, aber die grundlegenden epistemischen Herausforderungen ergeben sich nicht selbst aus verbreitetem und andauerndem moralischem Dissens.

Disagreement can thus make matters harder for the realist, not because disagreement itself grounds an argument against realism, but because disagreement sets adequacy constraints on ways of addressing the general epistemological challenge to realism.
(Enoch 2009, 47)

Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens, wie beispielsweise Mackies, erinnern uns also daran, dass jeglicher moralische Realismus eine Erklärung für den Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und moralischen Wahrheiten benötigt. Sie zeigen für sich genommen aber nicht, dass ein Realismus diese Erklärung nicht liefern könnte. Allerdings führen sie dazu, dass Vertreter*innen dieser Argumentationen einen Antirealismus in nahezu allen umstrittenen Bereichen annehmen müssten. Nachdem auch metaethische Fragen umstritten sind, bedeutet dies, dass diese Argumentationen letztlich selbstwiderlegend sind.

Pölzler (2020, 271) schließt seine Argumentation für eine Verteidigung des Antirealismus gegen diese Einwände von Realist*innen damit, dass er festhält, dass es ihm

61 Ich werde in den Kapiteln 8 und 9 darauf eingehen, warum ich denke, dass der ethische Intuitionismus einen besonders vielversprechenden Zugang zu moralischen Meinungsverschiedenheiten darstellt.

nicht darum geht, die Stichhaltigkeit des Arguments auf der Grundlage von moralischem Dissens zu beurteilen. Er gesteht zu, dass dazu viel mehr empirische Evidenz erforderlich wäre. Daher möchte er vorrangig zeigen, dass das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens nicht schlicht deshalb zurückgewiesen werden sollte, weil es zu stark verallgemeinert. „All that I purport to have shown in this article is that the argument from moral disagreement should not be easily rejected on grounds of its overgeneralizing.“ (Pölzler 2020, 271)

Diese Argumentation kämpft allerdings mit zwei Schwierigkeiten. Einerseits scheint sie nicht für das Selbstwiderlegungsargument zu gelten, welches sich aus der zu starken Verallgemeinerung ergibt. In dieser Variante des Verallgemeinerungsarguments stehen Antirealist*innen weder die empirische noch die *bullet biting* Strategie offen. Ob Antirealist*innen mit diesem Einwand gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens umgehen können, hängt also davon ab, ob es Pölzler gelingt, zu zeigen, dass Meinungsverschiedenheiten darüber, ob es objektive moralische Wahrheiten gibt, und ob das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens stichhaltig ist, wirklich am besten durch einen Realismus in diesen metaethischen Fragen erklärt werden. Hier hilft also nicht der Verweis darauf, dass Pölzler eigentlich gar nicht die Stichhaltigkeit des Arguments auf der Grundlage von moralischem Dissens beurteilen wollte, denn die Kritik am Verallgemeinerungseinwand funktioniert nur, wenn sich die Selbstwiderlegung nicht aus der antirealistischen Argumentation ergibt.

Andererseits rettet Pölzler das Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens gegen den Verallgemeinerungseinwand, indem er darauf verweist, dass Argumente auf der Grundlage von Dissens grundsätzlich problematisch sind. Der Verallgemeinerungseinwand ist demnach nur deshalb nicht problematisch für Antirealist*innen, weil es eine Vielzahl von vielversprechenden Strategien gibt, um Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens zu entkräften. Dies gilt aber, wie Pölzler (2020, 271) selbst anführt, ebenso für die Gegenseite, und damit für Realist*innen, die mit Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens konfrontiert sind. Pölzler entkräftet die Bedrohlichkeit des Verallgemeinerungseinwands für den Antirealismus, indem er zeigt, dass das antirealistische Argument, welches auf moralischem Dissens aufbaut, nicht besonders schwer in Frage zu stellen ist. Insofern gelingt es ihm tatsächlich, zu zeigen, dass wir Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens nicht schlicht deshalb zurückweisen sollten, weil sie zu stark verallgemeinern, indem er implizit zeigt, dass wir sie aus anderen Gründen zurückweisen sollten. Nämlich deshalb, weil es unplausibel ist, anzunehmen, dass die beste Erklärung für Dissens in einem bestimmten Gebiet tatsächlich Antirealismus ist.

3.1.3 Der Einwand des Schlusses auf die beste Erklärung gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens

Mackies Argument stellt, wie erwähnt, einen Schluss auf die beste Erklärung dar. Er möchte zeigen, dass die beste Erklärung für unsere moralischen Meinungsverschiedenheiten in einem Antirealismus in moralischen Fragen besteht. Für diese Art der Argumentation reicht es nicht, eine Erklärung für moralischen Dissens geben zu können⁶², sondern man muss zudem zeigen, dass andere Erklärungen falsch sind oder zumindest die eigene viel besser ist als alle alternativen Positionen (vgl. McGrath 2008, 90).

Enoch (2009, 22–29) argumentiert, dass moralischen Realist*innen drei mögliche Wege offen stehen, um zu zeigen, dass Argumente der Form, wie sie Mackie vertritt, nicht funktionieren. Man kann (a) leugnen, dass das relevante Phänomen (in diesem Fall moralischer Dissens) überhaupt einer Erklärung bedarf, (b) leugnen, dass das relevante Phänomen überhaupt existiert, oder (c) alternative Erklärungen für das relevante Phänomen geben. Bei der ersten Strategie gestehen die allermeisten moralischen Realist*innen zu, dass sie unplausibel wäre. Moralischer Dissens scheint ein relevantes Thema zu sein, das einer Erklärung bedarf, und „declaring all cases of moral disagreement as explanatorily uninteresting is a rather desperate (and dogmatic) move“ (Enoch 2009, 23). Wie plausibel die zweite Strategie ist, hängt davon ab, ob es vielversprechend ist, nachzuweisen, dass das, was wir als moralischen Dissens erfahren, in Wahrheit gar kein genuin moralischer ist. Während es möglich ist, zu argumentieren, dass wir durchaus dazu neigen, die Verbreitung von genuinem moralischem Dissens zu überschätzen, ist fraglich, ob sich wirklich gar keine genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten identifizieren lassen. Ich werde dieser Frage in Kapitel 3.2 nachgehen. Ich möchte aber bereits vorwegnehmen, dass sich zeigen lässt, dass nicht jeder moralische Dissens auf andere Arten von Meinungsverschiedenheiten reduzierbar ist.⁶³ Die vielversprechendste Strategie scheint demnach die zu sein, alternative Erklärungen anzuführen.

Tersman (2006, 47) führt zudem an, dass es für Mackies Argument ein großes Problem ist, wenn wir moralische Meinungsverschiedenheiten unter Menschen finden, die sich Lebensformen teilen. Schließlich sieht Mackie in den Differenzen der Lebensformen die beste Erklärung für moralischen Dissens. Gerade in intrakulturellen Meinungsverschiedenheiten scheint es aber durchaus der Fall zu sein, dass die

62 Diese besteht in Mackies Fall darin, dass unsere moralischen Überzeugungen unsere Lebensformen widerspiegeln.

63 Enoch (2009, 24) und Brink (1984, 116) weisen auch darauf hin, dass man Mackie ein starkes Argument zugestehen würde, wenn Realist*innen tatsächlich jeglichen genuinen moralischen Dissens leugnen müssten, um mit seinem Argument umzugehen.

Beteiligten von geteilten Lebensformen ausgehen. Für Mackie wäre daher weit verbreiteter intrakultureller Dissens ein Problem, weil dies nicht mit seiner Erklärung übereinstimmt.⁶⁴ Diese mangelhafte Kovarianz zwischen Lebensformen und moralischen Überzeugungen betont auch Adams (2013, 113). Damit die Variation in Lebensformen eine Erklärung für die Variation in moralischen Überzeugungen sein kann, muss zumindest gelten, dass ähnlich viel Variation in beiden Bereichen vorherrscht. Es scheint aber eindeutig mehr Variation bei moralischen Überzeugungen als bei Lebensformen zu geben. Ein Beispiel, das Adams (2013, 113) dazu anführt, sind Zwillinge, die gemeinsam in ihrem Elternhaus aufgewachsen sind, in die gleiche Schule gegangen sind, und bei denen es allgemein plausibel ist, dass sie sich eine Lebensform teilen. Auch solche Zwillinge können unterschiedlicher Meinung darüber sein, ob es moralisch vertretbar ist, Fleisch zu essen.

Neben dem Problem, dass zwischen verschiedenen Lebensformen und moralischen Überzeugungen keine hinreichende Kovarianz zu bestehen scheint, weist Adams (2013, 113–114) auf zwei weitere Schwierigkeiten hin, die mit Mackies Argumentation einhergehen. Erstens ist unklar, warum man Mackie den Umfang seines Arguments zugestehen sollte. Mackie meint, dass alle moralischen Überzeugungen unsere vorhandenen Lebensformen reflektieren. Aber es stellt sich die Frage, warum wir nicht darauf verweisen sollten, dass dies zwar eine plausible Erklärung für manche moralischen Überzeugungen ist, sich aber nicht auf alle moralischen Überzeugungen verallgemeinern lässt. Mackie scheint schlicht die Möglichkeit zu übersehen, dass nur manche unserer moralischen Überzeugungen vorhandene Lebensformen reflektieren (vgl. Adams 2013, 113). Die Variation in moralischen Überzeugungen, die Mackie erklären möchte, lässt sich ebenso erklären, wenn wir davon ausgehen, dass nur einige moralische Überzeugungen Ausdruck von Lebensformen sind.⁶⁵ Zweitens lassen sich offensichtliche Gegenbeispiele zu Mackies bevorzugter Erklärung von moralischem Dissens finden (vgl. Adams 2013, 114). Wenn Mackie recht hätte, dann könnten sich moralische Überzeugungen nur ändern, wenn sich zuerst die Lebensform geändert hat. Wir kennen aber Fälle, in denen Menschen ihre Lebensform auf der Grundlage einer vorhergehenden Änderung ihrer moralischen Überzeugungen adaptiert haben. So ist es keine Seltenheit, dass

64 Es ist erforderlich, dass dieser weit verbreitet ist, weil Mackie bei einzelnen Dissensen innerhalb einer Kultur darauf verweisen könnte, dass nicht alle Mitglieder einer Kultur die gleiche Lebensform teilen.

65 Mackies Intention ist es sicher, dies als die beste Erklärung für alle moralischen Überzeugungen auszuweisen. Der Punkt dieser Kritik ist allerdings, dass dies eine unbegründete Annahme ist. Wenn es nur um das Erklären von Variationen ginge, dann ließe sich dies auch durch einen Verweis darauf bewerkstelligen, dass gewisse spezifische moralische Überzeugungen unsere Lebensformen reflektieren.

Menschen anführen, davon überzeugt zu sein, dass sie aus moralischen Gründen Vegetarier sein sollten, es ihnen aber sehr schwerfällt, ihre Lebensform dementsprechend zu ändern, da dies einen vollständigen Verzicht auf Fleisch erfordern würde.

Mackies Argumentation geht also mit schwerwiegenden Problemen einher. Manche davon könnten sich durch ausführlichere Erläuterungen entschärfen lassen. Beispielsweise gibt Mackie gar keine Erklärung dazu, warum man ihm in der Annahme folgen sollte, dass Unterschiede in der Lebensform die beste Erklärung für moralischen Dissens sind. Sofern man seine Intuition hier also nicht teilt, liefert er einem keine Gründe, sein Argument zu akzeptieren. Der Großteil der angesprochenen Schwierigkeiten ist allerdings grundlegender und lässt nicht erwarten, dass weitere Ausführungen diese beheben könnten. So scheint es schwierig zu sein, metaphysische Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens zu formulieren, die nicht damit einhergehen, zu stark zu verallgemeinern und sich letztlich selbst zu widerlegen. Um zu begründen, warum Dissens in moralischen Fragen schwerwiegende Schlussfolgerungen über die Metaphysik der Moral rechtfertigt, während sich aus Dissens in anderen Bereichen keine solchen weitreichenden metaphysischen Schlussfolgerungen ableiten lassen, scheint es in jedem Fall viel mehr zu benötigen als die Feststellung, dass moralische Meinungsverschiedenheiten in unserem Alltag vorkommen.⁶⁶ Zudem stellen Argumente der Art, wie sie Mackie vorbringt, immer Schlüsse auf die beste Erklärung dar. Das muss nicht per se ein Problem sein. Man kann durchaus den Eindruck haben, dass auch moralische Realist*innen sich sehr häufig auf diese Art der Argumentation berufen (vgl. Enoch 2009, 22 FN). Es ist allerdings nicht ersichtlich, warum wir annehmen sollten, dass ein Antirealismus tatsächlich die beste Erklärung für moralische Dispute ist, sofern wir nicht bereits einen solchen voraussetzen.⁶⁷

Neben den internen Problemen, die mit metaphysischen Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens einhergehen, können Realist*innen laut Tersman (2006, xiii) auf zwei grundsätzliche Arten solchen Argumenten entgegentreten. Erstens können sie die Annahme hinterfragen, dass moralischer Dissens tatsächlich weiter verbreitet und tiefergehend ist als Dissens in anderen Bereichen.

66 Tersman (2006, 62) verweist ebenfalls auf die schwerwiegenden methodologischen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, empirisch begründete Feststellungen über moralische Vielfalt auf metaethische Theorien anzuwenden.

67 Der Punkt ist hier nicht, dass man einen moralischen Antirealismus nicht verteidigen könnte. Zu dieser grundlegenden Frage kann hier keine Antwort gegeben werden. Der Punkt ist, dass, falls eine solche Argumentation möglich ist, sie mehr benötigt als die Feststellung, dass es anhaltenden moralischen Dissens gibt.

Zweitens können sie, auch wenn sie zugestehen, dass Dissens in moralischen Fragen weiter verbreitet und tiefergehend ist als in anderen Bereichen, hinterfragen, ob die beste Erklärung dafür tatsächlich die ist, dass hier ein Realismus unangebracht ist. Ich werde auf die erste Strategie in Kapitel 3.2 noch ausführlicher eingehen. Es lässt sich aber bereits jetzt festhalten, dass beide Ansätze für moralische Realist*innen vielversprechend erscheinen, um mit metaphysischen Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens umzugehen.

3.1.4 Eine erkenntnistheoretische Argumentation: Tolhursts Epistemische Unzugänglichkeit

Angesichts der Schwierigkeiten, die damit einhergehen, für einen Antirealismus in moralischen Fragen auf der Grundlage von tatsächlich vorkommendem moralischem Dissens zu argumentieren, ist eine beliebte alternative Strategie, auf die bloße Möglichkeit von moralischen Meinungsverschiedenheiten zu verweisen und daraus ein Problem für den moralischen Realismus zu konstruieren (vgl. Tolhurst 1987 und Wright 1992, 1995). Diese Argumentation greift auf die Annahme zurück, dass ein Realismus in einem Gebiet nur dann vertretbar ist, wenn jeglicher Dissens in diesem auf kognitive Unzulänglichkeiten der Beteiligten zurückführbar ist (vgl. Wright 1992, 144 und 148). Sofern ein moralischer Realismus korrekt ist, darf es laut dieser Argumentation in moralischen Fragen nicht der Fall sein, dass zwei Personen in allen epistemisch relevanten Aspekten hinreichend ähnlich sind, und dennoch eine Person gerechtfertigt darin ist, eine Handlung als falsch zu beurteilen, während die andere Person gerechtfertigt ist, sie als richtig zu beurteilen (vgl. Tolhurst 1987, 612). Darauf aufbauend lässt sich ein vermeintliches Dilemma für den moralischen Realismus konstruieren (vgl. Tersman 2006, 65). Moralische Realist*innen müssten entweder annehmen, dass jeglicher moralische Dissens auf kognitiven Unzulänglichkeiten der Beteiligten beruht. Dann wären alle moralischen Dispute auflösbar, und es dürfte unter idealen Bedingungen keine andauernden Meinungsverschiedenheiten geben. Realist*innen müssten demnach unabhängig von tatsächlichen moralischen Disputen zeigen können, dass a priori gilt, dass es keine unauflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten geben kann. Oder aber moralische Realist*innen müssten zugestehen, dass moralische Wahrheiten, unabhängig davon, ob sie objektiv gültig sind, epistemisch unzugänglich sind.

Erkenntnistheoretische Argumente stellen nicht zwangsweise einen Schluss auf die beste Erklärung dar (vgl. McGrath 2008, 93). Während Wright (1995) diese Argumentation nutzt, um zu schließen, dass es keine objektiven moralischen Wahrheiten gibt, möchte Tolhurst (1987) zeigen, dass objektive moralische Wahrheiten in jedem Fall epistemisch unzugänglich sind, unabhängig davon, ob es sie gibt oder

nicht. Wrights Argumentation stellt also einen Schluss auf die beste Erklärung dar, da seiner Ansicht nach die beste Erklärung für das vermeintliche Dilemma, das sich aus der Annahme objektiver moralischer Wahrheiten ergibt, darin besteht, anzunehmen, dass es keine objektiven moralischen Wahrheiten gibt. Tolhurst trifft keine metaphysische Aussage über die Existenz moralischer Wahrheiten, sondern ausschließlich eine erkenntnistheoretische über deren Zugänglichkeit. Da ich die Schwierigkeiten an metaphysischen Argumentationen bereits im vorigen Abschnitt besprochen habe, möchte ich in diesem auf Tolhursts Argumentation fokussieren.⁶⁸

Sowohl Tolhurst als auch Wright gehen davon aus, dass bezüglich aller moralischer Überzeugungen prinzipiell anhaltender und unauflösbarer Dissens möglich ist (vgl. Tolhurst 1987, 612; Wright 1995, 223). Daher erachten sie das erste Horn des vermeintlichen Dilemmas als problematisch für Realisten. Tolhurst (1987, 612) geht davon aus, dass dies dazu führt, dass wir das zweite Horn akzeptieren müssen, welches besagt, dass objektive moralische Wahrheiten für uns prinzipiell nicht erkennbar und alle Urteile, die behaupten, über objektive moralische Wahrheiten zu handeln, ungerechtfertigt sind. Das führt Tolhurst (1987, 612) zu folgender Schlussfolgerung: „moral realism should be rejected on the grounds that objective moral facts are epistemically inaccessible“ (Tolhurst 1987, 612).

Allerdings sieht Tolhurst (1987, 614) einen möglichen Ausweg für moralische Realist*innen. Dafür müssten diese zeigen, wie es der Fall sein kann, dass die Beteiligten an einem moralischen Dissens sich in epistemisch relevanten Aspekten unterscheiden können, obwohl sie Übereinstimmung über alle nicht-moralischen Fragen erzielen, die in dieser Frage relevant sind, und keine kognitiven Unzulänglichkeiten vorhanden sind. Jeglichen Kohärenztheorien der Rechtfertigung gesteht Tolhurst (1987, 614) auch zu, dass sie dies erklären könnten. Ansätze, die auf alternative Theorien der Rechtfertigung zurückgreifen, sieht Tolhurst (1987, 614) allerdings weniger gut gewappnet. Diese müssten, um auf epistemisch relevante Unterschiede hinzuweisen, zeigen, dass es eine spezifisch auf moralische Wahrheiten ausgerichtete kognitive Fähigkeit gäbe, die es uns ermöglicht, objektive moralische Wahrheiten einzusehen. Wenn dies gelingt, dann könnte man darauf verweisen, dass manche Personen moralische Einsichten haben, während andere moralisch

68 Wobei es wichtig ist, festzuhalten, dass Tolhurst (1987, 621) nicht der Meinung ist, dass sich mit Argumenten auf der Grundlage von Dissens die Debatte zwischen Realist*innen und Antirealist*innen entscheiden lässt. Sein Ziel ist es, durch sein Argument die Aufmerksamkeit auf bestimmte Probleme in realistischen Zugängen zu lenken. Das entspricht in Ansätzen der Argumentation von Enoch (2009), die ich am Ende von Kapitel 3.1.2 besprochen habe.

blind sind (vgl. Tolhurst 1987, 617). Insbesondere von fundamentalistischen Ansätzen fordert Tolhurst (1987, 614) eine solche Erläuterung, um dem Einwand der epistemischen Unzugänglichkeit zu entgehen. Ich habe bereits im ersten Kapitel ausgeführt, dass es sich beim ethischen Intuitionismus um genau einen solchen fundamentalistischen Ansatz handelt. Demnach scheint sich Tolhursts Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens direkt gegen diesen ethischen Zugang zu richten.

Die Argumentation von Tolhurst führt also zu einer Argumentation, die auch Mackie gegen den moralischen Realismus vorbringt und als „Argument aus der Absonderlichkeit“ bezeichnet (vgl. Mackie 1983, 43–49). Moralische Realist*innen müssen, sofern Tolhursts Argument stichhaltig ist, akzeptieren, dass objektive moralische Wahrheiten unzugänglich sind, was bedeutet, dass wir kein moralisches Wissen erlangen können (vgl. McGrath 2008). Dies scheint aber den moralischen Realismus zu unterminieren. Alternativ benötigen sie eine Erklärung dafür, warum die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, dass wir auf unauflösbaren moralischen Dissens treffen, bei dem die Beteiligten keine Fehler begangen haben, und der sich nicht durch den Verweis auf kognitive Unzulänglichkeiten der widersprechenden Parteien auflösen lässt.⁶⁹ Das wiederum scheint moralische Realist*innen aber auf die unplausible ad hoc Annahme einer mysteriösen spezifisch moralischen Fähigkeit zu fixieren.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass dieses Argument keinen Schluss auf die beste Erklärung darstellt. Es besagt nicht, dass die beste Erklärung für moralischen Dissens darin besteht, dass es keine objektiven moralischen Tatsachen gäbe, sondern dass objektive moralische Tatsachen unzugänglich sind, und damit moralische Erkenntnis unmöglich ist. Daher stellt sich die Frage, ob das zweite zentrale Problem metaphysischer Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens auch auf erkenntnistheoretische Argumente zutrifft. Ob diese auch zu stark verallgemeinern, selbstwiderlegend sind und darauf hinauslaufen, dass wir in vielen anderen Bereichen, in denen uns ein Realismus als akzeptabler Erklärungsansatz erscheint, diesen durch einen Antirealismus ersetzen müssten. Shafer-Landau (2004, 108–109) nimmt genau dies an und verweist darauf, dass alle unsere grundlegenden Überzeugungen, wie beispielsweise, dass es eine Außenwelt gibt, dass die Erde älter ist als eine Sekunde, dass ich ein körperliches Wesen bin, von brillanten Skeptikern angezweifelt wurden.

69 Ich werde in Kapitel 8.1 für fehlerfrei moralische Meinungsverschiedenheiten aus intuitionistischer Perspektive argumentieren.

[I]f we are warranted in any of our beliefs, despite the presence of such skepticism, then justified belief is possible, even in the face of persistent disagreement. And so we could retain our moral beliefs especially those that we have carefully thought through, despite an inability to convince all of our intelligent opponents. (Shafer-Landau 2004, 109)

McGrath (2008, 95) möchte diese Reaktion von Shafer-Landau auf erkenntnistheoretische Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens entkräften. Sie verweist darauf, dass Shafer-Landaus Interpretation der Herausforderung, die das Argument der epistemischen Unzugänglichkeit darstellt, darin besteht, dass eine einzelne Gegenstimme ausreicht, jegliche Rechtfertigung, die einer Überzeugung zukommt, zu unterminieren.⁷⁰

However, this is not the most charitable interpretation of the skeptical challenge. On a more charitable construal of that challenge, it is the fact that there is a substantial division of opinion with respect to controversial moral questions that undermines the possibility of knowing the answers to those questions. (McGrath 2008, 95)

Mit McGrath sollten wir das Argument also eher so interpretieren, dass nicht einzelne Gegenstimmen ein Problem darstellen, sondern dass wir in moralischen Fragen annähernd ähnliche Verteilungen von Überzeugungen auf den verschiedensten gegengesetzten Positionen finden werden. Allerdings führt McGraths Zurückweisung des Einwandes von Shafer-Landau dazu, dass diese Art der Argumentation nicht mehr auf empirische Untersuchungen über das Ausmaß genuin moralischer Meinungsverschiedenheiten verzichten kann. Wenn McGrath recht hat, und es die annähernd gleiche Verteilung der Überzeugungen ist, die moralischen Dissens besonders macht und zeigt, dass moralische Wahrheiten für uns unzugänglich sind, dann hängt dieses Argument davon ab, ob die Verteilung der Überzeugungen in genuin moralischen Fragen tatsächlich ausgeglichener ist als in anderen Bereichen. Gestartet bin ich aber mit Tolhurst und Wright, die beide zeigen wollen, dass wir allein deshalb, weil sich genuiner moralischer Dissens nicht a priori ausschließen lässt, Grund dazu haben, den moralischen Realismus zurückzuweisen. Diesen zentralen Vorteil der erkenntnistheoretischen Argumentation opfert McGrath, um Shafer-Landaus Einwand zu entkräften. McGraths Ansatz führt daher wieder zurück auf die empirische Frage danach, wie weit verbreitet und anhaltend moralischer Dissens tatsächlich ist. Ich habe bereits in der Auseinandersetzung mit Pölzlers Ar-

70 Huemer (2005, 131) bezeichnet dies auch als „idiot's veto“.

gumentation dargestellt, dass dieser empirische Ansatz zu schwerwiegenden Problemen führt, weil unklar ist, ob die empirische Evidenz wirklich dafürspricht, dass moralischer Dissens einen Sonderfall darstellt (siehe Kapitel 3.1.2).

Zudem setzt das erkenntnistheoretische Argument voraus, dass es in allen moralischen Fragen anhaltenden und beständigen Dissens geben kann. Realist*innen könnten darauf verweisen, dass dies zwar bezüglich mancher moralischen Fragen zutrifft, es also gewisse Fragen gibt, die keine eindeutige Antwort erlauben, dies aber nicht für alle moralischen Fragen gilt und damit für einen Realismus kein Problem darstellt (vgl. Tersman 2006, 66). Realist*innen müssen nur annehmen, dass die meisten unserer moralischen Überzeugungen auf objektive moralische Tatsachen zurückzuführen sind, nicht dass dies für alle gilt (vgl. Shafer-Landau 1994).

Auch das erkenntnistheoretische Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens ist daher anfällig für den Einwand, dass es zu stark verallgemeinert. Der mögliche Ausweg, den McGrath skizziert, opfert den größten Vorteil dieser Art der Argumentation und führt erneut auf die empirische Frage, die darin besteht, wie viel beständiger und unauflösbarer moralischer Dissens tatsächlich vorliegt.

Tolhurst selbst liefert auch einen Ansatz dafür, wie Realist*innen seine Argumentation hinterfragen können.

Moral realists who deny it must explain how the parties to a moral disagreement could differ in epistemically relevant ways despite the fact that (1) they do not disagree on nonmoral matters and (2) neither belief results from a failure to reason correctly or any other (nonmoral) mental defect. (Tolhurst 1987, 613)

Tersman (2006, 67–68) verweist allerdings darauf, dass diese Anforderung viel zu stark ist.⁷¹ Tolhurst geht davon aus, dass eine moralische Meinungsverschiedenheit auch dann vorkommen kann, wenn alle Beteiligten Übereinstimmung in allen nicht-moralischen Fragen haben, und niemand irgendeine kognitive Unzulänglichkeit zeigt. Das ist deshalb so bedeutsam, weil Realist*innen im Fall von unterschiedlichen nicht-moralischen Überzeugungen sowie bei kognitiven Fehlern und Verzerrungsfaktoren einer beteiligten Partei an einem anhaltenden Disput die nicht moralischen Überzeugungen oder kognitiven Verzerrungsfaktoren als Begründung für den Dissens heranziehen können. Damit die bloße Möglichkeit von Dissens tatsächlich ein Problem für den moralischen Realismus darstellt, muss dieser für Ver-

71 Tersman argumentiert hier gegen Wrights leicht abgewandelte Version des Arguments, welches auch Tolhurst vorbringt. Seine Argumentation lässt sich aber auch auf Tolhurst anwenden.

treter*innen dieses metaethischen Zuganges nur durch Verweis auf eine mysteriöse, spezifisch moralische Fähigkeit oder durch die Annahme epistemisch unzugänglicher moralischer Wahrheiten erklärbar sein. Nur in dem Fall ergibt sich das problematische Dilemma für Realist*innen.

Wir können also davon ausgehen, dass Vorurteile, Fehler in den Schlussfolgerungen oder Ignoranz gegenüber relevanten nicht-moralischen Überlegungen nicht vorliegen dürfen, und die moralische Meinungsverschiedenheit durch breite Übereinstimmung in allen nicht-moralischen Überzeugungen begleitet werden muss (vgl. Tersman 2006, 67). Selbst wenn man Tolhurst zugesteht, dass in diesem Fall immer noch moralischer Dissens vorkommen kann, stellt sich mit Tersman (2006, 67–68) die Frage, ob wir nicht auch falsche moralische Hintergrundüberzeugungen und fehlende Kohärenz mit den vorhandenen richtigen moralischen Hintergrundüberzeugungen zu den kognitiven Unzulänglichkeiten zählen sollten. Vertreter*innen eines moralischen Realismus könnten darauf verweisen, dass unterschiedliche moralische Hintergrundüberzeugungen zu diametral entgegengesetzten konkreten moralischen Urteilen führen können. Daher ist Übereinstimmung in diesen mindestens ebenso erforderlich wie in nicht-moralischen Überzeugungen (vgl. Tersman 2006, 68). Wenn zudem Kohärenz mit vorhandenen richtigen moralischen Überzeugungen gefordert ist, dann scheint es nicht mehr so klar zu sein, ob Tolhursts Annahme zutrifft, dass moralischer Dissens selbst dann verbreitet und anhaltend sein kann, wenn alle Verzerrungsfaktoren eliminiert sind und Übereinstimmung in allen relevanten Hintergrundüberzeugungen hergestellt ist. Tolhurst scheint sich zumindest des zweiten Aspekts bewusst zu sein, denn er verweist – wie oben erwähnt – darauf, dass Vertreter*innen einer Kohärenztheorie der Rechtfertigung mit seinem Argument umgehen könnten (vgl. Tolhurst 1987, 613). Allerdings steht es auch Vertreter*innen eines Fundamentalismus offen, zusätzlich kohärentistische Elemente einzubauen.⁷²

72 Audi (2004) argumentiert beispielsweise dafür, dass ein ethischer Intuitionismus auf eine Variante des Überlegungsgleichgewichts zurückgreifen kann, um zusätzlich Rechtfertigung für Intuitionen zu erlangen. Berghofer (2018b) hebt in seiner Diskussion von Husserls Theorie der Rechtfertigung die Vorzüge eines moderaten Fundamentalismus hervor, der sich durch eine Integration kohärentistischer Elemente auszeichnet. Auch Huemer (2008) argumentiert für die Vorzüge, die darin bestehen, wenn wir die Rechtfertigung von Intuitionen durch Überlegungen zu Kohärenz aufwerten. Heinrichs (2013, 212) kritisiert dagegen Huemers Ansatz aufgrund dessen Ergänzung um kohärentistische Überlegungen. Laut Heinrichs stellt Huemers Theorie daher eigentlich keinen ethischen Intuitionismus, sondern einen Kohärentismus dar, weil es ihm nicht darum geht, „die enge Beziehung zwischen selbstevidenten Prinzipien einerseits und intuitiver Erkenntnis andererseits“ (Heinrichs 2013, 212) hervorzuheben, sondern zu betonen, dass wir unseren „prätheoretischen moralischen Überzeugungen (wieder mehr) [...] vertrauen“ (Heinrichs 2013, 212) sollten. Huemer (2008, 380) spricht sich allerdings explizit dagegen aus, eine Kohärenztheorie zu vertreten, und begründet dies damit, dass Kohärenz in seiner Theorie weder notwendig noch hinreichend für Rechtfertigung

Erkenntnistheoretische Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens können, je nachdem, wie sie formuliert sind, dem Einwand entgehen, dass sie einen Schluss auf die beste Erklärung darstellen, ohne die erforderliche empirische Evidenz zu liefern, die diesen Schluss plausibel macht. Sie sind aber ebenso anfällig für den Einwand, zu stark zu verallgemeinern, wie metaphysische Argumente. Zudem stellt sich die Frage, wie plausibel die Annahme ist, dass zu jeglicher moralischen Überzeugung Dissens möglich ist, der sich nicht durch kognitive Unzulänglichkeiten der Beteiligten oder Unterschiede in den relevanten moralischen und nicht-moralischen Hintergrundüberzeugungen erklären lässt.⁷³ Auch erkenntnistheoretische Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens stellen sich folglich als nicht besonders vielversprechend heraus.

3.1.5 Eine semantische Argumentation: Tersmans *latitude idea*

Eine dritte Art von Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens kann man als semantische bezeichnen. Die zentrale Annahme dieser Art der Argumentation besteht darin, dass es entweder gar keine genuin moralischen Dissense gibt – eine Behauptung, die zu extrem und damit unplausibel erscheint –, oder moralischen Begriffen keine referentielle Funktion auf moralische Fakten zukommt (vgl. Adams 2013, 116). Diese Argumente zielen weniger auf den moralischen Realismus im Allgemeinen als vielmehr auf jeglichen Kognitivismus. Wie in Kapitel 2.1 dargestellt, vertritt der ethische Intuitionismus allerdings einen solchen Kognitivismus, also erscheint er auch anfällig für semantische Argumentationen. Eine Formulierung eines solchen semantischen Arguments auf der Grundlage von moralischem Dissens finden wir bei Hare (1952, 148). Hare beschreibt christliche Missionare, die auf einer Insel voller Kannibalen landen. Die Missionare stellen fest, dass die Kannibalen den Begriff „gut“ in der gleichen Weise verwenden wie sie selbst, nämlich, um die höchste Form der Anerkennung auszudrücken. Während die Kannibalen aber die Menschen als gut bezeichnen, die am mutigsten sind und die meisten Skalps sammeln, wenden die Missionare den Begriff auf jene Menschen an, die demütig und sanften Gemüts sind.

ist. Der Vorwurf, dass Huemer nicht die enge Beziehung zwischen selbstevidenten Prinzipien und intuitiver Erkenntnis betone, ist zwar faktisch korrekt, scheint aber an einem spezifischen Verständnis von Intuitionen zu hängen. Heinrichs scheint sich hier eher auf die Tradition zu berufen, die sich in Audis Ansatz findet, während Huemer dieses Verständnis von Intuitionen nicht teilt (vgl. Huemer 2008, 370–371). Siehe auch Kapitel 2 zu den verschiedenen Ansätzen, die Audi und Huemer vertreten.

73 Ich werde in Kapitel 3.2 darauf eingehen, dass sich zumindest nicht jeglicher moralische Dissens wegerklären lässt. In Kapitel 9 werde ich argumentieren, dass die Grundannahme, die sich auch bei Tolhurst findet und besagt, dass ein moralischer Realismus keine fehlerfreien Meinungsverschiedenheiten erklären könnte, falsch ist.

We thus have a situation which would appear paradoxical to someone who thought that 'good' (either in English or in the cannibals' language) was a quality-word like 'red'. (Hare 1952, 148)

Wäre das vorrangige Verständnis des moralischen Begriffs „gut“ ein deskriptives, welches darin besteht, dass die Kannibalen und die Missionare den Begriff verwenden, um auf unterschiedliche moralische Fakten zu referieren, dann könnten sie laut Hare keinen Dissens haben, denn sie würden sich auf gänzlich andere Dinge beziehen (vgl. Hare 1952, 149). Das wäre vergleichbar mit dem bekannten Beispiel, in dem zwei Personen den Begriff „Bank“ auf unterschiedliche Weise verwenden. Eine Person meint damit eine Sitzgelegenheit, während die andere auf ein Geldinstitut referiert. Wenn diese Personen aber feststellen, dass sie den gleichen Begriff verwenden, um auf verschiedene Dinge zu referieren, dann verschwindet üblicherweise auch der Dissens. Genau dies scheint aber in Hares Beispiel nicht der Fall zu sein (vgl. Tersman 2006, 87). Die Argumentation, die sich auf der Basis von Hares Ausführungen gegen den moralischen Realismus formulieren lässt⁷⁴, beruft sich auf zwei Prämissen: (1) dass es Dispute über ethische Sätze gibt, in denen die Beteiligten den Eindruck haben, in einen echten Dissens verwickelt zu sein, die Realist*innen aber als bloß scheinbare Dispute wegerklären müssen, und (2) dass sich diese Meinungsverschiedenheiten tatsächlich nicht als bloß scheinbare wegerklären lassen (vgl. Tersman 2006, 88).

[T]he fact that realists must construe some moral disagreements as merely apparent undermines realism since it leaves realists with no way of explaining the appearance of a genuine disagreement that those disagreements might still display. (Tersman 2006, 100)

Diese Argumentation hängt also wesentlich davon ab, ob es tatsächlich der Fall ist, dass Realist*innen alle vermeintlichen Dispute über ethische Sätze als bloß scheinbare wegerklären müssen, und wie plausibel diese Erklärung in den Fällen, in denen sie es müssen, ist.

Tersman (2006, 110–117) führt dieses Argument anhand dessen aus, was er als „latitude idea“ bezeichnet. Diese besagt, dass sich ethische Begriffe von anderen Begriffen insofern unterscheiden, als sie mehr Spielraum zulassen. Wenn wir ande-

74 Adams (2013, 116) verweist darauf, dass Hare selbst kein Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens gegen den moralischen Realismus formuliert. Er nutzt das Beispiel der Missionare und Kannibalen, um zu erläutern, warum er der Ansicht ist, dass moralische Begrifflichkeiten vorrangig evaluative und nicht deskriptive Bedeutung haben (vgl. Hare 1952, 148). Blackburn (1984) und Tersman (2006) greifen Hares Beispiel auf, um ein Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens zu konstruieren.

ren Menschen moralische Überzeugungen zuschreiben, dann sollten wir laut Tersman (2006, 111–112) nicht voraussetzen, dass wir eine Menge an Hintergrundüberzeugungen teilen, über die wir Übereinstimmung herstellen können.⁷⁵ Die Idee, dass wir bei der Zuschreibung moralischer Überzeugungen einen breiten Spielraum haben, führt laut Tersman (2006, 112) auch dazu, dass einige moralische Dispute unauflösbar erscheinen. Denn Auflösbarkeit scheint zumindest einen gewissen geteilten Hintergrund vorauszusetzen, den Tersman bei moralischen Überzeugungen nicht als erforderlich erachtet.⁷⁶ Auf diesen breiten Spielraum verweist auch Hare (1952, 148), der sich auf den Unterschied zwischen moralischen Begriffen, wie „gut“, und Begriffen für Farben, wie beispielsweise „rot“, bezieht. Es scheint klarerweise der Fall zu sein, dass die Kannibalen und die Missionare über moralische Fragen einen Dissens haben können, während es nicht klar ist, ob es ein Dissens ist, wenn die Kannibalen all das als „rot“ bezeichnen, was die Missionare als „blau“ bezeichnen. Farbwörter verwenden wir offensichtlich referentiell. Hare stellt allerdings fest, dass es zwischen Farbwörtern und moralischen Begriffen einen gravierenden Unterschied bezüglich des Spielraums für Dissens gibt (vgl. Adams 2013, 116). Daraus folgert Hare, dass moralische Begriffe nicht referentiell sein können. Tersman nutzt diese Beobachtung, um ein Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens gegen den moralischen Realismus zu formulieren. Der Spielraum in der Zuschreibung moralischer Begriffe führt dazu, dass moralische Realist*innen nicht jeglichen moralischen Dissens als bloß scheinbaren weg erklären können. Sie müssen also zugestehen, dass es genuine moralische Dissense gibt. Daraus versucht Tersman (2006, 84) ein Dilemma für jeglichen moralischen Realismus zu konstruieren. Dieses besteht darin, dass Realist*innen zugestehen müssten, dass entweder moralische Fakten epistemisch unzugänglich sind (Tolhursts Argument), oder dass es keinen genuine moralischen Dissens geben kann. Der Spielraum in der Zuschreibung moralischer Überzeugungen beraubt den Realismus der Möglichkeit, auf Tolhursts Einwand damit zu reagieren, jeglichen genuine moralischen Dissens auf bloß scheinbaren zu reduzieren.

75 Hiermit richtet sich Tersman direkt gegen Davidsons (2013, Kapitel 10 und 11) Idee des *principle of charity*, welches besagt, dass Verständnis der Sätze anderer voraussetzt, dass man auf eine Reihe von gemeinsam geteilten Hintergrundüberzeugungen zurückgreifen kann. Auch McNaughton (1988, Kapitel 10) argumentiert, dass Dissens bereits Übereinstimmung über Hintergrundüberzeugungen voraussetzt, die es überhaupt erst ermöglichen, dass die Beteiligten sich untereinander verstehen können.

76 Ich werde in Kapitel 9.2 auf tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten eingehen und diese dadurch erklären, dass der gemeinsame Hintergrund in Form von grundlegenden epistemischen Prinzipien fehlt. Während Tersman (2006, 130) dies als Spezifikum von moralischen Disputen ansieht, argumentiere ich, dass die Unauflösbarkeit tiefer Meinungsverschiedenheiten an den unterschiedlichen fundamentalen epistemischen Prinzipien liegt und daher nicht spezifisch für moralische Dissense ist.

Allerdings entsteht dieses Dilemma nur, wenn man Tersman zugesteht, dass der moralische Realismus tatsächlich keine andere Antwort auf Tolhursts Argument geben kann, als zu leugnen, dass es genuinen moralischen Dissens gibt. Dies ist, wie ich in Kapitel 3.1.4 gezeigt habe, nicht die einzig mögliche Reaktion eines moralischen Realismus auf epistemische Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens. Zudem setzt Tersmans Dilemma ein ganz spezifisches Verständnis des moralischen Realismus voraus, der keinen fehlerfreien moralischen Dissens zulassen kann. Hierzu zeige ich in Kapitel 9.1, dass dieses Verständnis in Frage gestellt werden kann.

Tersman (2006, 101) verweist allerdings auch selbst auf einen möglichen Ausweg für den moralischen Realismus. Die erste Prämisse seines Arguments, die besagt, dass es Dispute über ethische Sätze gibt, in denen die Beteiligten den Eindruck haben, in einen echten Dissens verwickelt zu sein, die Realist*innen aber als bloß scheinbare Dispute wegerklären müssen, wird nur dann schlagend, wenn Realist*innen davon ausgehen müssen, dass Menschen nur dann einen Dissens haben können, wenn inkompatible Überzeugungen vorliegen. In Hares Beispiel scheint es unplausibel, dass Missionare und Kannibalen den Begriff „gut“ referentiell verwenden, weil sie sich dann auf unterschiedliche Eigenschaften beziehen würden (unter anderem, keine Morde zu begehen vs. möglichst viele Skalpe zu sammeln). Beide würden demnach eher aneinander vorbeireden als einen Dissens zu haben. Das scheint aber unplausibel, weil sowohl Missionare als auch Kannibalen durchaus den Eindruck hätten, eine echte Meinungsverschiedenheit zu haben. Um auf Tersmans Argument zu reagieren, könnte man also darauf verweisen, dass es Meinungsverschiedenheiten gibt, in denen die Überzeugungen nicht inkompatibel sein müssen. Das bringt ein gewisses relativistisches Element ins Spiel, erlaubt aber zu erklären, warum wir den moralischen Begriff, den eine Person nutzt, um auf gewisse Eigenschaften zu referieren, in unsere Sprache übersetzen können, obwohl wir damit auf andere Eigenschaften referieren. „Why? Because relativism implies that a speaker’s ‚right‘ could be translated with ours even if we use the term to refer to different properties.“ (Tersman 2006, 101)

Tersman (2006, 102) geht davon aus, dass ein relativistisches Element ins Spiel zu bringen, gleichbedeutend damit ist, den Realismus aufzugeben. Diese Schlussfolgerung kommt allerdings viel zu übereilt. Brink (1984, 116) verweist beispielsweise darauf, dass ein moralischer Realismus damit vereinbar ist, dass gewisse moralische Meinungsverschiedenheiten nicht auflösbar sind, weil es in ihnen nicht nur eine richtige Antwort gibt, und weil in ihnen inkommensurable moralische Werte im Spiel sind (siehe auch Kapitel 2.4.2). Demnach kann auch ein Realismus zugestehen, dass wir Fälle kennen, in denen wir moralische Begriffe verwenden, um auf

unterschiedliche Eigenschaften zu referieren, ohne dadurch einen starken Relativismus annehmen zu müssen, der den Realismus widerlegt. Wenn wir aber Fälle kennen, in denen moralische Begriffe auf unterschiedliche Eigenschaften referieren, dann ist es nicht mehr unplausibel, warum so viele Menschen in den Meinungsverschiedenheiten zwischen den Missionaren und Kannibalen den Eindruck haben, dass ein genuin moralischer Dissens vorliegt. Dies kann entweder daran liegen, dass tatsächlich ein Fall vorliegt, in dem inkommensurable moralische Werte im Spiel sind, und ein Begriff legitimerweise auf verschiedene Eigenschaften angewandt werden kann, oder weil wir Analogien zu solchen Fällen erkennen.⁷⁷ In jedem Fall muss ein moralischer Realismus nicht jeglichen Dissens zwischen Missionaren und Kannibalen als bloß scheinbaren wegerklären.

Adams (2013) formuliert zudem eine Kritik an dieser Art von Argumenten, die in Frage stellt, ob Hares Ausgangsüberlegung der nicht vorhandenen Koreferenz bei moralischen Überzeugungen schlüssig ist. Adams (2013, 117–118) verweist auf drei Probleme mit Hares Argumentation. Erstens setzt Hare schlicht voraus, dass der Unterschied zwischen „gut“ und „rot“ uns etwas Besonderes über den Begriff „gut“ lehrt. Er verabsäumt es, in Betracht zu ziehen, dass uns diese Differenz etwas über Farbwörter sagen könnte. Wenn wir aber einen anderen Begriff nehmen, der eindeutig referentiell ist – Adams (2013, 117) Beispiel ist der Begriff „Lehrer*in“ – dann ist nicht mehr so klar, ob hier ein unterschiedlich großer Spielraum im Vergleich zu moralischen Begriffen vorliegt. Wir können uns beispielsweise fragen, ob Trainer*innen Lehrer*innen sind. Analog zu Hares Argument könnten wir daraus folgern, dass der Begriff „Lehrer*in“ nicht referentiell ist, aber dies hält Adams nicht für besonders plausibel.

*It is more plausible to think that this wide latitude for disagreement shows that there is a difference between referential words like 'red' and referential words like 'teacher'.
(Adams 2013, 117)*

Zweitens verweist Adams (2013, 117) auf eine bessere Erklärung für den Spielraum, der zwischen moralischen Begriffen und Farbwörtern besteht. Diese bessere Erklärung besteht darin, dass Farbwörter ostensiv definiert sind, während dies für moralische Begriffe (und Wörter wie „Lehrer*in“) nicht gilt. Drittens lassen sich Beispiele konstruieren, die ein Problem für Hares Zugang darstellen. Nehmen wir an, dass ein Missionar einer Gruppe von Kindern einen Stoffbären schenkt. Die Kinder betrachten das weiche Fell des Stoffbären als kitzlig, während der Missionar dies nicht so empfindet. Nach Adams (2013, 118) ist dieser Fall strukturell identisch zu

77 Darauf, was es für Meinungsverschiedenheiten bedeutet, dass verschiedenste fundamentale moralische Werte im Spiel sind, gehe ich in Kapitel 9.1 genauer ein.

Hares Beispiel, weist aber einen zentralen Unterschied auf, der darin besteht, dass es unplausibel ist, anzunehmen, der Missionar würde die Kinder davon zu überzeugen versuchen, dass seine Reaktion auf das Fell des Stoffbären besser wäre als ihre eigene und sie seine übernehmen sollten.

This is a problem for Hare's argument because his resources for explaining the difference between the persistence of moral disagreement and the imperistence (or lack altogether) of ticklish 'disagreements' cannot involve any sort of difference in the sort of facts or properties referred to, at all. This is because Hare's argument from translation commits him to thinking that neither moral judgments nor ticklish judgments are in the business of referring in the first place. (Adams 2013, 118)

Wenn wir Adams folgen, dann gibt es drei gute Gründe, bereits den ersten Schritt dieser Art von Argumenten in Frage zu stellen, der bei Hare angelegt ist und darin besteht, moralischen Begriffen die Koreferenz abzusprechen. Das entzieht der Argumentation von Tersman bereits die Grundlage.

Selbst wenn sich Hares Argumentation aber verteidigen lässt, rettet dies noch nicht Tersmans weiterführendes Argument auf der Grundlage von moralischem Dissens. Dieses geht mit dem Problem einher, dass es ein spezifisches Verständnis des moralischen Realismus voraussetzt, welches man nicht teilen muss. Zudem geht es davon aus, dass Realist*innen auf erkenntnistheoretische Argumentationen auf der Grundlage von moralischem Dissens nur damit reagieren könnten, dass sie jeglichen moralischen Dissens als bloß scheinbaren wegerklären. Angesichts der Schwierigkeiten, mit denen erkenntnistheoretische Argumentationen einhergehen, scheint diese Voraussetzung keineswegs naheliegend.

3.2 Drei Arten von Dissens – Die Dimension der Moralität

Ich habe bereits in der Diskussion der drei einflussreichen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens darauf hingewiesen, dass ein zentraler Streitpunkt zwischen Vertreter*innen eines moralischen Realismus und dessen Gegner*innen, die moralische Meinungsverschiedenheiten als Zeichen für die Widerlegung dieser metaethischen Position ansehen, die Frage ist, wie verbreitet genuin moralischer Dissens tatsächlich ist. Insbesondere Mackies Argument, aber auch jene von Tersman und Tolhurst, sofern wir McGraths Verteidigung gegen den Verallgemeinerungseinwand betrachten, setzen voraus, dass es ein signifikantes Ausmaß an genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten gibt. Zudem führen sie an, dass sich diese moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht oder zumindest nicht in ähnlicher Weise auflösen lassen wie Dispute in anderen Gebieten. Ob dies

tatsächlich der Fall ist, ist letztlich eine empirische Frage.⁷⁸ Vertreter*innen des moralischen Realismus verweisen aber häufig darauf, dass gar nicht so eindeutig ist, ob genuin moralischer Dissens tatsächlich so viel weiter verbreitet ist als Dissens in anderen Gebieten.⁷⁹ Wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, ist es eine beliebte Strategie, auf verschiedene Kulturen und deren offensichtliche Unterschiede zu verweisen, um zu demonstrieren, dass moralischer Dissens weit verbreitet ist. Rachels (2003, 23) ist allerdings skeptisch gegenüber der These, dass wir umfassenden moralischen Dissens zwischen verschiedenen Kulturen finden. Er stellt in Zweifel, inwiefern die reinen anthropologischen Daten diese These plausibel machen, und betont, dass wir immer auch fragen müssen, warum eine andere Kultur andere Bräuche und Gewohnheiten hat. Rachels verweist auf das Beispiel einer armen Kultur, die nicht über ausreichend Nahrungsmittel verfügt, und deren Mitglieder es dennoch für falsch erachten, Kühe zu töten und zu essen. Auf den ersten Blick scheint diese Kultur Werte zu vertreten, die aus unserer Kultur heraus nicht nachvollziehbar sind. Wenn wir aber fragen, warum Kühen so ein großer Stellenwert zukommt, dann könnte sich herausstellen, dass die Mitglieder dieser Kultur glauben, dass die Seele von verstorbenen Menschen in die Körper von Tieren, insbesondere Kühen, ausweicht. In dem Fall liegt aber gar kein Unterschied in den Werten zwischen dieser Kultur und unserer vor, sondern einer in den Glaubenssystemen. Wir sind uns einig, dass wir unsere verstorbenen Angehörigen nicht verspeisen sollten, wir sind uns nur uneinig darüber, ob sich die Seelen von verstorbenen Angehörigen in den uns umgebenden Tieren wiederfinden.

The point is that many factors work together to produce the customs of a society. The society's values are only one of them. [...] We cannot conclude, then, merely because customs differ, that there is a disagreement about values. The difference in customs may be attributable to some other aspect of social life. Thus there may be less disagreement about values than there appears to be. (Rachels 2003, 23–24)

Nur auf unterschiedliche Bräuche zu achten und daraus zu schließen, dass wir umfangreichen interkulturellen moralischen Dissens finden, greift demnach zu kurz. Wir müssen immer auch fragen, warum sich die Sitten unterscheiden, und ob sich dahinter wirklich unterschiedliche moralische Werte verbergen.

78 Diesen Aspekt betont auch Pözlner (2020), wenn er argumentiert, dass viel mehr empirische Forschung erforderlich wäre, um festzustellen, ob der Verallgemeinerungseinwand gegen Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens schlagend ist.

79 Siehe unter anderem Brink (1984, 117–118); Enoch (2009, 23–24); Huemer (2005, Kapitel 6); Rachels (2003, 23–25 u. 26–29).

Üblicherweise wird auf Seite des moralischen Realismus zwischen bloß verbalen Disputen (3.2.1), Dissens über nicht-moralische Fakten (3.2.2) und genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten (3.2.3) unterschieden, und es werden diese drei Arten von Dissens genutzt, um zu argumentieren, dass genuin moralischer Dissens weit weniger verbreitet ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

3.2.1 Bloß verbale Dispute

Die berühmteste Beschreibung eines bloß verbalen Disputes findet sich bei William James. In „What Pragmatism Means“ diskutiert er folgendes Beispiel:

Some years ago, being with a camping party in the mountains, I returned from a solitary ramble to find every one engaged in a ferocious metaphysical dispute. The corpus of the dispute was a squirrel – a live squirrel supposed to be clinging to one side of a tree-trunk; while over against the tree's opposite side a human being was imagined to stand. This human witness tries to get sight of the squirrel by moving rapidly round the tree, but no matter how fast he goes, the squirrel moves as fast in the opposite direction, and always keeps the tree between himself and the man, so that never a glimpse of him is caught. The resultant metaphysical problem now is this: Does the man go round the squirrel or not? He goes round the tree, sure enough, and the squirrel is on the tree; but does he go round the squirrel? In the unlimited leisure of the wilderness, discussion had been worn threadbare. (James 2010, 34)

Die Lösung für diesen Dissens hängt vollständig davon ab, wie man „go round the squirrel“ versteht. Meint man damit, dass der Mann, der versucht, das Eichhörnchen zu umrunden, zunächst nördlich, dann östlich, dann südlich, dann westlich und dann wieder nördlich des Eichhörnchens sein muss, dann hat er es klarerweise umrundet. Meint man damit aber, dass er zunächst die Vorderseite, dann die rechte Seite, dann die Hinterseite, dann die linke Seite, und dann wieder die Vorderseite des Eichhörnchens ansehen muss, dann hat er das Eichhörnchen klarerweise nicht umrundet, weil das Eichhörnchen die korrespondierenden Bewegungen macht, die verhindern, dass der Mann jemals etwas anders als die Vorderseite des Eichhörnchens ansieht. Manche vermeintlich moralischen Dissense lassen sich plausiblerweise auf bloß verbale Dispute reduzieren. In diesem Fall müssten sich die moralischen Meinungsverschiedenheiten auflösen, sobald Klarheit und Einigkeit über die verwendeten Begrifflichkeiten hergestellt sind. Das ist allerdings nicht gleichbedeutend damit, dass bloß verbale Dispute in jedem Fall uninteressant oder uninformativ sein müssen. Es kann sein, dass wir ausführliche Analysen und Diskussionen

benötigen, um herauszufinden, dass es sich bei einem vorhandenen Disput um einen bloß verbalen handelt, was diesen wiederum informativ macht (vgl. Sosa 2010, 280).

3.2.2 Dissens über nicht-moralische Fakten

Andere vermeintlich moralische Dissense sind zwar nicht bloß verbale Dispute, ihnen fehlt aber dennoch der genuin moralische Aspekt. Stellen wir uns beispielsweise vor, dass Anna und Ben darüber diskutieren, ob es moralisch zulässig ist, Hummer lebendig zu kochen (vgl. Stratton-Lake 2020). Beide sind sich einig, dass es moralisch falsch ist, hilflosen Tieren Schmerzen zuzufügen. Während aber Anna der Ansicht ist, dass Hummer in der Lage sind, Schmerzen zu spüren, denkt Ben, dass dies nicht der Fall ist.⁸⁰ In diesem Fall wird üblicherweise angenommen, dass es sich nicht um eine genuin moralische Meinungsverschiedenheit handelt, weil der Dissens, den Anna und Ben haben, nichts mit moralischen Werten zu tun hat. Dies ist analog zum Beispiel, welches Rachels bezüglich der beiden Kulturen vorbringt, in dem es eine für unzulässig erachtet, Kühe zu essen, selbst wenn die Menschen Hunger leiden. Der Dissens zwischen Anna und Ben bezieht sich darauf, ob Hummer Schmerzen empfinden können. Dies ist ein neurologischer oder biologischer Fakt, aber keine moralische Frage. Die Idee ist, dass, wenn sie ihren nicht-moralischen Dissens darüber, ob Hummer Schmerzen empfinden können, auflösen, sich auch ihre vermeintlich moralische Meinungsverschiedenheit auflöst, und sie übereinstimmen würden, ob es moralisch zulässig ist, Hummer lebendig zu kochen.

Während das Beispiel des Mannes, der das Eichhörnchen umrundet, und das, in dem Anna und Ben über die Zulässigkeit, Hummer lebendig zu kochen, streiten, Gründe geben können, zu hoffen, dass moralische Meinungsverschiedenheiten tatsächlich weniger weit verbreitet sind als häufig angenommen, und dass sich manche davon relativ einfach auflösen lassen werden, wenn wir die verwendeten Begrifflichkeiten klären und Einigkeit über die nicht-moralischen Fakten herstellen, scheint es dennoch unplausibel zu sein, zu argumentieren, dass nahezu alle oder zumindest die meisten unserer moralischen Meinungsverschiedenheiten auf bloß verbale Dispute oder Dissens über nicht-moralische Fakten reduziert werden kön-

80 Dabei handelt es sich um ein klassisches Beispiel in der Literatur. Kürzlich veröffentlichte Studien weisen allerdings darauf hin, dass die Evidenz eindeutig dafür spricht, dass Hummer Schmerz empfinden können (vgl. Birch et al. 2021). Daher hat auch bereits die britische Regierung darauf verwiesen, dass Hummer zukünftig umfassenderer rechtlicher Schutz zukommen soll (vgl. Forrester 2021; Horton 2021).

nen (vgl. Enoch 2009, 24 und Mackie 1983, 42–43). Wenn wir an die klassischen Beispiele moralischer Meinungsverschiedenheiten denken, wie Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, die Zulässigkeit, zu lügen, um Schaden abzuwenden, und viele andere mehr, dann scheint es nicht der Fall zu sein, dass wir diese langanhaltenden Debatten dadurch lösen könnten, dass wir die involvierten Begrifflichkeiten klären oder nicht-moralische Fakten diskutieren.

Selbst das Beispiel, welches die Zulässigkeit des lebendigen Kochens von Hummern betrifft, ist auf den zweiten Blick weniger eindeutig als auf den ersten. Ist der Dissens zwischen Anna und Ben wirklich bloß einer über nicht-moralische Fakten? Nehmen wir an, dass Anna und Ben keine Expert*innen über das neurologische System von Hummern sind. Beide sind sich bewusst, dass sie viel mehr Informationen benötigen würden, um kompetent zu entscheiden, ob Hummer in der Lage sind, Schmerzen zu spüren oder nicht. Wenn sie aber dennoch einen Dissens darüber haben, ob es moralisch gut oder schlecht ist, Hummer lebendig zu kochen, führt dieser Dissens nicht letztlich auf die Frage, wie wir mit anderen Lebewesen im Fall von Unsicherheit und Uneindeutigkeit umgehen sollten? Mit anderen Worten stellt sich die Frage, ob ihr Dissens wirklich die Frage betrifft, ob Hummer Schmerz empfinden können, oder nicht vielmehr, ob es moralisch zulässig sein kann, Lebewesen potenziell Schaden zuzufügen. Anna kann der Ansicht sein, dass, solange die Möglichkeit besteht, dass der Hummer leiden muss, es nicht zulässig ist, ihn zu kochen, während Ben der Ansicht ist, dass wir zunächst nachweisen müssten, dass anderen Lebewesen geschadet wird, bevor wir entscheiden können, ob eine Handlung moralisch gut oder schlecht ist. Dies ist aber ein genuin moralischer Dissens und keiner über nicht-moralische Fakten.

3.2.3 Genuin moralischer Dissens

Tersman (2006) hat also recht, wenn er darauf verweist, dass es eine nicht besonders vielversprechende Strategie für einen moralischen Realismus wäre, sich auf die Position zurückzuziehen, dass nahezu alle unsere moralischen Meinungsverschiedenheiten auf bloß verbale Dispute oder Dissense über nicht-moralische Fakten reduziert werden können. Das bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass dies nicht für einige gelten kann. Brink (1984, 117) verweist auf eine Reihe von nicht-moralischen Fragen, die bei moralischen Entscheidungen relevant sein können. Rachels (2003, 23–25) argumentiert überzeugend, dass die simple Feststellung unterschiedlicher Sitten und Bräuche nicht ausreicht, um auf genuin moralische Dissense zu schließen, solange wir die Gründe dafür nicht kennen. Auch bei Huemer (2005, Kapitel 6) findet sich eine Reihe an Verzerrungsfaktoren, die moralische Meinungsverschiedenheiten erklären können, ohne annehmen zu müssen, dass jede

dieser Meinungsverschiedenheiten eine genuin moralische ist. Aus realistischer Perspektive ist es demnach lohnend, darauf zu verweisen, dass die antirealistische Annahme der ungewöhnlich umfassenden Verbreitung genuin moralischer Meinungsverschiedenheiten nicht unproblematisch ist. Man sollte nur nicht im Umkehrschluss darauf verfallen, anzunehmen, dass sich alle moralischen Meinungsverschiedenheiten auf nicht genuin moralische reduzieren ließen.

Die Unterscheidung in bloß verbale Dispute, Dissense über nicht-moralische Fakten und genuin moralische Meinungsverschiedenheiten liefert dennoch eine wichtige Differenzierung in der Analyse moralischer Dissense. Ich möchte diese als Dimension der Moralität bezeichnen. Wenn wir auf eine vermeintliche moralische Meinungsverschiedenheit treffen, dann sollten wir diese in einem ersten Schritt daraufhin prüfen, ob es sich bei ihr um eine genuin moralische handelt. Dabei kann sich herausstellen, dass eigentlich gar kein Dissens vorliegt, sondern die verwendeten Begriffe uneindeutig sind oder mehrdeutig verwendet werden. Es kann sich auch herausstellen, wie in Rachels Beispiel der beiden Kulturen, dass der vermeintliche moralische Dissens zwar ein Dissens ist, aber keine moralischen Werte, sondern andere Aspekte unserer Glaubenssysteme (wie metaphysische oder erkenntnistheoretische Fragen) zum Gegenstand hat. Oder es kann sich herausstellen, dass wir es mit einer genuin moralischen Meinungsverschiedenheit zu tun haben, in der moralische Werte und Prinzipien den Gegenstand des Dissens bilden. Natürlich gibt es auch die Möglichkeit, dass mehrere dieser drei Aspekte in einem konkreten Dissens im Spiel sind. Um aber moralische Meinungsverschiedenheiten richtig einschätzen zu können und in weiterer Folge auch richtig mit ihnen umzugehen, sollten wir vorliegende, vermeintlich moralische Meinungsverschiedenheiten immer zunächst anhand der Dimension der Moralität darauf prüfen, ob genuin moralische Fragen in ihnen eine relevante Rolle spielen.

3.3 Konklusion

Ich habe argumentiert, dass alle drei Argumentationen, die sich auf moralischen Dissens berufen und versuchen, daraus zu schließen, dass ein moralischer Realismus falsch sein müsse, problematisch sind. Die zentralen Einwände gegen diese Argumentationen bestehen darin, dass sie entweder zu stark verallgemeinern und sich letztlich selbst widerlegen oder einen nicht gerechtfertigten Schluss auf die beste Erklärung darstellen. Zudem zeigt sich an allen drei Argumenten, dass sie mit internen Schwierigkeiten einhergehen und zentrale Annahmen machen, die moralische Realist*innen nicht mitgehen müssen. Daher ist die Schlussfolgerung gerechtfertigt, dass diese Argumente bereits die metaethische Entscheidung für einen

Antirealismus voraussetzen, und daher nicht geeignet sind, Gründe dafür zu liefern, die dafür sprechen, diese Position in moralischen Fragen einzunehmen.

Eine häufig gewählte Strategie von Realist*innen, die darin besteht, zu hinterfragen, ob genuin moralischer Dissens tatsächlich weit verbreitet ist, ist dagegen zweischneidig. Für die Einordnung und den Umgang mit moralischem Dissens ist die Dimension der Moralität und damit die genaue Analyse konkreter Meinungsverschiedenheiten tatsächlich wesentlich. Wenn der Ansatz aber darin besteht, zeigen zu wollen, dass sich alle moralischen Meinungsverschiedenheiten auf solche über nicht-moralische Fakten oder bloß verbale Dispute reduzieren ließen, dann scheint dieser Ansatz wenig vielversprechend. Die genaue Auseinandersetzung mit den Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens zeigt allerdings auch, dass es keineswegs erforderlich und eventuell sogar problematisch für moralische Realist*innen ist, zu versuchen, jeglichen genuinen moralischen Dissens wegzuerklären.

Neben dieser Gruppe an Argumenten, die sich insofern auch gegen den ethischen Intuitionismus richten, als dieser einen robusten moralischen Realismus darstellt, möchte ich mich im folgenden Kapitel auf die zweite Gruppe von Argumenten konzentrieren, die sich spezifisch gegen den ethischen Intuitionismus richten. Diese Argumentationen versuchen zu zeigen, dass Dissens ein Hinweis darauf wäre, dass es keine nicht-inferentiell gerechtfertigten moralischen Überzeugungen gäbe, oder dass der ethische Intuitionismus nicht in der Lage wäre, zu erklären, warum überhaupt divergierende Meinungen in moralischen Fragen auftreten können.

4. Der ethische Intuitionismus im Angesicht von moralischem Dissens

Ich habe bisher drei Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens besprochen, die allgemein gegen jeglichen moralischen Realismus vorgebracht werden. Von diesen ist auch der ethische Intuitionismus betroffen, da dieser, wie in Kapitel 2.1 dargestellt, einen robusten ethischen Realismus darstellt. Es gibt aber, wie zu Beginn des vorherigen Kapitels angeführt, auch Einwände, die sich ganz spezifisch gegen den ethischen Intuitionismus richten und mit moralischem Dissens argumentieren. In weiterer Folge werde ich mich dieser Gruppe von Argumenten widmen. Ich werde zeigen, dass ein moderater Intuitionismus durch die erkenntnistheoretischen Charakteristika, die im zweiten Kapitel dargelegt wurden, verbunden mit der normativ-ethischen These, dazu in der Lage ist, das Auftreten von Meinungsverschiedenheiten zu erklären und deren vermeintliche Unauflösbarkeit zu hinterfragen (4.1). In diesem Kapitel werde ich mich zudem mit dem wiederholt von Sinnott-Armstrong (1996, 2002, 2007, 2008a, 2008b, 2010, 2011) vorgetragenen Argument auseinandersetzen, welches auf der Grundlage empirischer Daten zu zeigen versucht, dass weit verbreiteter und beständiger Dissens in einem Bereich (in diesem Fall der Moral) grundsätzlich eine inferentielle Bestätigung unserer moralischen Überzeugungen erforderlich macht, und somit keine unserer moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sein kann (4.2). Ich werde dafür argumentieren, dass alle drei Schritte, die Sinnott-Armstrong in dieser Argumentation setzt, problematisch sind (4.2.1 und 4.2.2). In diesem Zusammenhang werde ich auf eine weitere Differenzierung moralischer Überzeugungen zurückgreifen, die ich als „Dimension der Konkretheit“ bezeichne (4.2.1). Gemäß dieser müssen wir moralische Überzeugungen danach unterscheiden, ob sie sich auf konkrete moralische Situationen, auf mittlere Axiome oder abstrakte ethische Prinzipien beziehen.⁸¹ Zusammen mit der bereits eingeführten Dimension der Moralität hilft uns dies, eine differenziertere Antwort auf die Frage zu geben, wie weit verbreitet genuin moralischer Dissens tatsächlich ist. Nachdem sich auch Sinnott-Armstrongs durch empirische Studien motivierte Kritik gegen den ethischen Intuitionismus auf der Grundlage von moralischem Dissens entkräften lässt, zeigt sich, dass ein ethischer Intuitionismus, wie im ersten Kapitel dargestellt, in der Lage ist, mit häufig vorgetragenen Kritiken auf der Grundlage von moralischem Dissens umzugehen.

81 Eine ähnliche Differenzierung schlägt auch Birnbacher (2003, 382–384) vor.

4.1 Kann ein ethischer Intuitionismus abweichende Meinungen zulassen?

Gegen den ethischen Intuitionismus wird manchmal eingewandt, dass wir, sofern diese ethische Theorie korrekt wäre, Übereinstimmung in moralischen Fragen erwarten sollten.⁸² Offensichtlich finden wir in moralischen Fragen aber häufig das Gegenteil von Übereinstimmung, nämlich Dissens. Daher, so diese Argumentation, sei der ethische Intuitionismus falsch. Dieser Einwand wird üblicherweise in einer von zwei Varianten vorgebracht.⁸³ Die erste richtet sich direkt gegen die Version des ethischen Intuitionismus, die Robert Audi vertritt (siehe Kapitel 2.3.3). Manche Vertreter*innen des ethischen Intuitionismus behaupten, dass (zumindest gewisse) moralische Prinzipien, die wir intuitiv einsehen können, selbstvident sind. Wenn diese aber selbstvident wären, dann müsste sie jede Person, die über sie nachdenkt und ein gewisses Maß an Reflexion mitbringt, einsehen. Dies ist, angesichts dessen, dass wir so umfangreiche Meinungsverschiedenheiten über moralische Fragen vorfinden (sowohl in der Gesamtgesellschaft als auch unter Philosoph*innen), aber offenbar nicht der Fall. Daher könne diese Version des ethischen Intuitionismus nicht richtig sein. Die zweite Variante dieses Einwandes richtet sich auch gegen den Zugang zu ethischen Intuitionen, der von diesen als *seemings* spricht (siehe auch Kapitel 2.3.2). Sie besagt, dass der ethische Intuitionismus zwar nicht jegliche moralische Meinungsverschiedenheit ausschließt, aber das Ausmaß an moralischem Dissens so umfassend ist, dass die Annahme dieser ethischen Theorie unplausibel wäre (vgl. Huemer 2005, 134). Intuitionist*innen sollten in jedem Fall davon ausgehen, dass unsere Intuition im Regelfall zuverlässig ist und richtige Überzeugungen aus intuitiven Einsichten resultieren. Wenn intuitive Einsichten eine Methode darstellen, um zu wahren moralischen Überzeugungen zu gelangen,

82 Beispiele für diesen klassischen Einwand gegen den ethischen Intuitionismus finden sich unter anderem bei Brandt (1944), Hudson (1967) oder Nowell-Smith (1954).

83 Eine dritte, gelegentlich vertretene Variante dieses Einwandes, wirft dem ethischen Intuitionismus vor, dass dieser die These vertreten würde, dass unsere Intuitionen unfehlbar wären, und daher alle intuitionistischen Einsichten übereinstimmen müssten. Allerdings habe ich bereits im zweiten Kapitel dargestellt, dass es zu den zentralen Charakteristika gegenwärtiger intuitionistischer Ansätze gehört, dass diese davon ausgehen, dass wir immer fallibel sind, und dies daher auch für unsere Intuitionen gilt. Huemer (2005, 133–134) bezeichnet diesen Einwand als Karikatur und verweist darauf, dass sich auch bei klassischen Intuitionist*innen nirgends die Behauptung findet, dass unsere Intuitionen unfehlbar wären. „If the history of philosophy has seen a less charitable misreading of a major philosophical position, I do not know what it is.“ (Huemer 2005, 133). Diese Variante des Einwands scheint sich darauf zurückführen zu lassen, dass Vertreter*innen des ethischen Intuitionismus gelegentlich von selbstvidenten Propositionen sprechen, und dies von manchen als einhergehend mit Infallibilität verstanden wird. Audi (1996, 1999, 2004, 2011, 2018) kommt ein großer Verdienst dabei zu, das Verständnis von Selbstvidenz, wie wir es bei klassischen Intuitionist*innen finden, in einer differenzierten Analyse aufgeschlüsselt und dabei von Missverständnissen befreit zu haben.

dann liegt die Annahme nahe, dass diese Methode zu mehr Übereinstimmung als Dissens führen sollte. Genau dies scheint in moralischen Fragen aber nicht der Fall zu sein.⁸⁴

Bezüglich selbstevidenter moralischer Propositionen, die uns gemäß dem Zugang, den unter anderem Audi vertritt, intuitiv zugänglich sind, ist der Hinweis wichtig, dass Selbstevidenz nicht gleichbedeutend damit ist, dass diese Propositionen offensichtlich wären. Stratton-Lake (2020) verweist beispielsweise darauf, dass die Frage, ob eine Proposition offensichtlich ist, davon abhängt, wer sie betrachtet. Gewisse Propositionen können für mich offensichtlich sein, für jemand anderen muss dies aber nicht gelten. Zudem gibt es viele offensichtliche Wahrheiten, die nicht selbstevident sind (vgl. Stratton-Lake 2020). Dies gilt beispielsweise für einige empirische Wahrheiten, wie die, dass die Erde größer ist als ein Fußball, oder dass schwere Gegenstände zu Boden fallen. Auch Audi (2018, 360–362) verweist darauf, wie wesentlich ein adäquates Verständnis für Selbstevidenz ist, und erläutert damit, warum gewisse Propositionen für manche Personen selbstevident sind, während sie es für andere nicht sind. Wenn jemand eine selbstevidente Proposition nicht adäquat versteht, dann ist sie für diese Person nicht selbstevident. Zudem unterscheidet aber Audi (2018, 362) auch noch zwischen mittelbarer und unmittelbarer Selbstevidenz. Diese Differenzierung bezieht sich auf Propositionen, die selbstevident für eine spezifische Person sind. Unter diesen gibt es solche, die bei einem reflektierten Betrachten zum Zeitpunkt *t* adäquat verstanden werden und dadurch unmittelbar selbstevident für diese Person sind. Es gibt aber auch solche Propositionen, die nicht unmittelbar selbstevident sind, die aber – nach fortgesetzter Reflexion – adäquat verstanden werden und dann – mittelbar – selbstevident für diese Person sind. Wichtig dabei ist, dass die fortgesetzte Reflexion keine Abhängigkeit von Prämissen beinhalten darf, denn dann würde die Einsicht auf Schlussfolgerungen beruhen und wäre keine nicht-inferentielle, was laut Audi vorausgesetzt ist, damit eine Proposition zu diesem Zeitpunkt als selbstevident für die Person gelten kann.⁸⁵

84 Dieser Einwand findet sich am deutlichsten bei Brand (1944, 483). Aber auch bei Hudson (1967, 58–60) findet sich eine ähnliche Kritik. Burkard (2012, Kapitel 2.3) diskutiert diesen Einwand unter der Frage nach der Verlässlichkeit von Intuitionen.

85 Wichtig ist hier der Hinweis, dass es Audi (2018, 361) zulassen kann, dass eine Proposition selbstevident ist, dass wir sie aber dennoch auch zusätzlich oder auch ausschließlich durch Schlussfolgerungen einsehen können. Wenn wir sie durch adäquates Verständnis einsehen, ist sie selbstevident. Wenn wir sie durch Schlussfolgerungen einsehen, nicht. Sein Konzept der *epistemic overdetermination* lässt es aber auch zu, dass wir eine Proposition sowohl adäquat verstehen als auch durch Schlussfolgerungen zusätzlich rechtfertigen können (vgl. Audi 2004, 54).

Wenn aber selbstevidente Propositionen nicht auch offensichtlich sein müssen,⁸⁶ dann verliert der Einwand an Schlagkraft, der besagt, dass unsere moralischen Intuitionen durch Übereinstimmung charakterisiert sein sollten, und Meinungsverschiedenheiten dafür sprechen, dass die intuitiv eingesehenen Propositionen tatsächlich nicht selbstevident seien. Adäquates Verständnis, wie es in Zugängen zu Selbstevidenz üblicherweise angenommen wird, bietet eine direkte Fehlerquelle, die darin resultieren kann, dass Menschen fehl darin gehen, selbstevidente Propositionen einzusehen. Zudem führt die Analyse dessen, dass Propositionen immer nur selbstevident für spezifische Personen zu bestimmten Zeitpunkten sind, dazu, dass nicht jede Person gleich guten Zugang zu selbstevidenten Propositionen hat. All dies erklärt, warum wir Irrtümern bezüglich selbstevidenter Propositionen erliegen können, was wiederum moralischen Dissens erklärt.

Vertreter*innen dieses Einwandes gegen den ethischen Intuitionismus könnten aber versuchen, diesen zu reformulieren. Nicht die Tatsache, dass es grundsätzlichen moralischen Dissens gibt, wäre dann ein Problem für den ethischen Intuitionismus, sondern die, dass es Dissens unter reflektierten und erfahrenen Philosoph*innen gibt, die intensiv und umfassend über die fraglichen Propositionen nachgedacht haben (vgl. Stratton-Lake 2020). Allerdings gibt es auch an dieser Argumentation zwei Schwierigkeiten. Die erste besteht darin, dass man auf Studien verweisen kann, die besagen, dass die Intuitionen von Philosoph*innen nicht grundsätzlich zuverlässiger sind als die von Nicht-Philosoph*innen (vgl. Schönegger und Wagner 2019 sowie Schwitzgebel und Cushman 2015).⁸⁷ Dies spricht gegen die Annahme, dass die Intuitionen von Philosoph*innen weniger fehleranfällig wären als die von Nicht-Philosoph*innen. Insofern könnten die gleichen Verzerrungsfaktoren auch die Divergenz der Intuitionen von Philosoph*innen erklären wie in der Gesamtbevölkerung. Zweitens kommt hier der Aspekt ins Spiel, den ich im ersten Kapitel als ethischen Pluralismus bezeichnet habe, und der gemäß meiner Argumentation ein wesentliches Element des ethischen Intuitionismus ausmacht. Dieser Pluralismus besagt, dass es eine Vielzahl von nicht hierarchisch geordneten und sich nicht aufeinander reduzierbaren moralischen Werten gibt, die miteinander in Konflikt geraten können. Wenn dieser Pluralismus aber zutrifft, dann ist keineswegs offensichtlich, warum die Annahme, dass manche unserer moralischen

⁸⁶ Ein Aspekt, auf den auch Ross (2020, 44) bereits hinweist.

⁸⁷ Üblicherweise wird auf solche Studien verwiesen, um zu zeigen, dass an der These etwas falsch sein müsse, dass wir es bei moralischen Intuitionen mit Einsichten in selbstevidente Propositionen zu tun haben, da selbst geübte Menschen, wie Philosoph*innen, nicht besser zu liegen scheinen als Laien. Dafür muss man aber voraussetzen, dass es möglich ist, sich Verzerrungsfaktoren abzutrainieren, und dies ist eine keineswegs triviale Voraussetzung.

Überzeugungen auf intuitive Einsicht in selbstevidente Propositionen zurückgehen, dazu führen sollte, dass wir von weitgehender Übereinstimmung unter Philosoph*innen ausgehen sollten. Gemäß diesem Zugang deuten die Meinungsverschiedenheiten, die sich nicht auf Irrtümer und fehlendes Verständnis zurückführen lassen, auf die Einsicht in unterschiedliche, aber konfligierende moralische Werte hin, die von unterschiedlichen Menschen unterschiedlich gewichtet werden.⁸⁸

Diese Art der Antwort steht Vertreter*innen eines ethischen Intuitionismus auch bezüglich der zweiten Variante dieses Einwandes offen, der darauf abzielt, dass wir, sofern der Bezug auf Intuitionen eine zuverlässige Methode darstellen soll, zu moralischen Wahrheiten zu gelangen, mehr Übereinstimmung als Dissens erwarten sollten. Versteht man den ethischen Intuitionismus nicht nur als erkenntnistheoretisches Prinzip darüber, wie wir gewisse moralische Propositionen einsehen, sondern als normativ-ethische Theorie über eine Pluralität moralischer Werte, dann ist die grundsätzliche Annahme, dass wir zu umfassender Übereinstimmung in moralischen Fragen gelangen sollten, nicht offensichtlich. Aus intuitionistischer Perspektive kann man also darauf hinweisen, dass die Voraussetzung, von der diese Art des Einwandes ausgeht, keineswegs unproblematisch und trivial ist. Sie geht von einem ethischen Monismus aus, den ein ethischer Intuitionismus, zumindest in der Form, wie ich ihn hier verstehe, nicht teilen würde. Nur unter der Annahme eines ethischen Monismus sollten wir annehmen, dass eine Methode, die zu zuverlässigen Einsichten in moralische Wahrheiten führt, in jedem Fall mehr Übereinstimmung als Dissens hervorruft.

Zudem kann man auch auf die bereits dargestellte Frage verweisen, ob es sich bei vielen unserer moralischen Meinungsverschiedenheiten überhaupt um genuin moralische handelt (siehe Kapitel 3.2). Auch wenn ich argumentiert habe, dass sich nicht jeder moralische Dissens auf einen nicht-moralischen reduzieren lässt, könnte eine Analyse der konkreten Meinungsverschiedenheiten durchaus zu dem Ergebnis führen, dass wir dazu neigen, das Ausmaß genuin moralischer Dispute zu überschätzen. Auch Verzerrungsfaktoren spielen bei unseren moralischen Überzeugungen eine bedeutsame Rolle. All diese Hinweise stehen auch Vertreter*innen offen, die Intuitionen nicht durch selbstevidente Propositionen erläutern, sondern durch den Begriff der „*seemings*“ (siehe Kapitel 2.3.2). Auf die zentrale Rolle von Verzerrungsfaktoren verweist beispielsweise Huemer (2005, insbesondere Kapitel

88 Ich werde auf diese Art von Meinungsverschiedenheiten, die ich als fehlerfreien moralischen Dissens bezeichne, in Kapitel 9.1 genauer eingehen.

6) in seiner Verteidigung des ethischen Intuitionismus gegen diese Art von Einwänden.

Verweist man auf die zentrale Rolle von Verzerrungsfaktoren, so ist dies gleichbedeutend mit einer Zurückweisung der Annahme, dass wir, sofern der Intuitionismus eine Methode identifiziert, zu moralischen Einsichten zu gelangen, mehr Übereinstimmung als Dissens erwarten können sollten. Huemer (2005, 134–137) führt zunächst an, dass Vertreter*innen dieses Einwandes einen epistemischen Doppelstandard anwenden. Wir kennen zahllose Beispiele von nicht-moralischen Meinungsverschiedenheiten. Dennoch wird üblicherweise nicht davon ausgegangen, dass wir in diesen Fragen keine angemessene Methode identifizieren können, um zu wahren Überzeugungen zu gelangen. Dies erinnert an die klassische Auseinandersetzung zwischen moralischen Realist*innen und Antirealist*innen, auf die ich bereits in Kapitel 3 näher eingegangen bin. Übertragen auf ethische Intuitionen besagt sie, der Doppelstandard bestehe darin, dass Vertreter*innen des Antirealismus einfach davon ausgehen, dass Dissens zeige, dass Intuitionen kein Wissen konstituieren, während sie die gleichen Standards nicht für andere Grundlagen für Wissen (wie Beobachtungen oder Schlussfolgerungen) anwenden (vgl. Huemer 2005, 136). Schließlich führen beispielsweise auch Schlussfolgerungen nicht zu grundsätzlicher Übereinstimmung, und es lassen sich ebenso anhaltende und scheinbar unlösbare Dissense in allen Fragen anführen, bei denen unser Wissen nicht von ethischen Intuitionen abhängt, wie bei solchen, in denen es dies tut.

An dieser Stelle verweisen manche Vertreter*innen dieser klassischen Kritik am ethischen Intuitionismus darauf, dass dieser nicht erklären könnte, warum es überhaupt zu Fehlern in unseren moralischen Überzeugungen kommen kann (vgl. Nowell-Smith 1954, 46; Hudson 1967, 58–60). Immerhin können sich Intuitionist*innen nur auf unsere Intuitionen berufen. Das wiederum bedeutet aber, gemäß diesem Einwand, dass wir im Fall von falschen moralischen Überzeugungen nur auf moralische Blindheit verweisen könnten. Wir könnten demnach nur sagen, dass Menschen, die falsche moralische Überzeugungen haben, diese immer weiter durch ihre Intuitionen prüfen müssten, die aber offensichtlich keine zuverlässigen Ergebnisse liefern. Ich habe bereits auf das Konzept der *epistemic overdetermination* hingewiesen, welches Audi nutzt, um zu argumentieren, dass unsere Intuitionen immer auch inferentiell gerechtfertigt werden können. Demnach ist es also nicht der Fall, dass wir bei Irrtümern über moralische Fragen einfach immer weiter auf intuitive Einsichten verweisen müssten. Es könnte durchaus sein, dass die Situation eintritt, in der wir auf inferentielle Rechtfertigung zurückgreifen müssen, obwohl unsere Überzeugungen auch nicht-inferentiell *prima facie* gerechtfertigt sind. Ein

Diskurs, in dem wir andere von ihren Fehlern überzeugen möchten, scheint ein Paradebeispiel für einen solchen Fall zu sein.

Abgesehen davon, dass wir unsere moralischen Überzeugungen auch durch nicht-intuitive Einsichten korrigieren können, ist es schlichtweg falsch, dass Intuitionist*innen Fehler in moralischen Überzeugungen nur durch moralische Blindheit erklären könnten. Huemer (2005, 137–139) verweist auf eine vierzehn Punkte umfassende Liste, in der er Quellen von Irrtümern aufzählt. Darunter befinden sich klassische Fehlerquellen, wie Vorurteile, Rechenfehler, Verwechslungen, Missverständnisse, fehlendes Verständnis, übereilte Urteile, Fehlinformationen, unvollständige Informationen, Vorannahmen, Sturheit, Vergesslichkeit und andere mehr. Einige dieser Fehlerquellen spielen auch ineinander und ergänzen sich gegenseitig. Huemer (2005, 139) beansprucht auch keineswegs, dass er damit eine vollständige Liste an Fehlerquellen vorlegen würde. All diese Fehlerquellen gelten gleichermaßen für unsere moralischen wie nicht-moralischen Überzeugungen, und es spricht überhaupt nichts dagegen, dass auch Intuitionist*innen auf diese hinweisen, wenn sie moralische Irrtümer erklären (vgl. Huemer 2005, 144).

Der ethische Intuitionismus kann also sowohl erklären, warum es zu moralischem Dissens kommt, als auch auf Möglichkeiten verweisen, diesen aufzulösen. Entweder indem wir auf inferentielle Rechtfertigungen für unsere nicht-inferentiell gerechtfertigten Intuitionen zurückgreifen, oder indem wir Verzerrungsfaktoren – und damit Fehlerquellen – unserer moralischen Überzeugungen aufdecken. Auch Huemer (2005, 145–146) verweist auf ein zentrales Missverständnis des ethischen Intuitionismus, das zur Annahme führt, dass wir keine inferentielle Rechtfertigung für unsere grundlegenden moralischen Überzeugungen angeben könnten. Dieses besteht darin, anzunehmen, dass fundamentalistische Theorien nicht zulassen können, dass wir unsere fundamentalen moralischen Überzeugungen durch Schlussfolgerungen rechtfertigen.

A foundational belief is defined as one that does not need a reason in order to be justified to some degree; it is not defined as a belief that cannot have a reason. Moreover, most foundationalists embrace the notion of prima facie justification [...]. (Huemer 2005, 146)

Dies erinnert sehr stark an Audis Konzept der *epistemic overdetermination*. Sowohl bei Audi als auch bei Huemer kommt also der Gedanke zum Ausdruck, dass unsere grundlegenden moralischen Überzeugungen intuitiv gerechtfertigt sein können. In dem Fall benötigen wir keine inferentielle Rechtfertigung für sie, um prima facie gerechtfertigt zu sein, sie zu glauben. Das bedeutet aber weder, dass wir keine inferentielle Rechtfertigung für sie angeben können, noch, dass nicht Situationen

eintreten können, in denen wir inferentielle Rechtfertigung benötigen. Genau deshalb wird üblicherweise von prima facie Rechtfertigung gesprochen, wenn es um unsere Intuitionen geht. Damit stehen dem Intuitionismus die gleichen Auflösungsmöglichkeiten offen wie alternativen metaethischen Zugängen.⁸⁹ Insofern stellt moralischer Dissens kein spezifisches Problem für den ethischen Intuitionismus dar.

4.2 Sinnott-Armstrongs Argument gegen den ethischen Intuitionismus

Eine weitere Argumentation gegen den ethischen Intuitionismus, die versucht, zu zeigen, dass moralischer Dissens doch ein spezifisches Problem für diesen darstellt, hat Sinnott-Armstrong (1996, 2002, 2007, 2008a, 2008b, 2010, 2011) wiederholt vorgebracht.⁹⁰ Er bezweifelt dabei nicht, dass wir moralische Intuitionen haben, und dass manche davon richtig sein können. Wogegen er sich richtet, ist die zentrale erkenntnistheoretische These des Intuitionismus, die darin besteht, dass moralische Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sein können (vgl. Sinnott-Armstrong 2011, 15). Dafür unterscheidet Sinnott-Armstrong (2002, 309–310) zwischen einer schwachen und einer starken Version des ethischen Intuitionismus. Die schwache Version behauptet nur, dass Menschen in moralischen Überzeugungen gerechtfertigt sein können, auch wenn sie tatsächlich gerade keine relevanten Schlussfolgerungen ziehen, die die Überzeugung rechtfertigen würden. In dieser Version sind die betroffenen Personen in der Lage, die relevanten Schlussfolgerungen zu ziehen, sobald die Notwendigkeit dazu auftritt. Ihre moralischen Überzeugungen sind also insofern nicht-inferentiell gerechtfertigt, als sie aktuell keine Schlussfolgerung gezogen haben, sie würden und könnten dies aber jederzeit tun. Gegen diese schwache Version des ethischen Intuitionismus richtet sich Sinnott-Armstrong nicht.

There is no point in criticizing someone for not doing what there was no need to do, if he could and would have done it if there had been any need. In such cases, the lack of actual inference does not make the belief unjustified. (Sinnott-Armstrong 2002, 309)

89 Ich werde in Kapitel 9 argumentieren, dass sich nicht alle unserer moralischen Dissense auflösen lassen, weil es sowohl fehlerfreie als auch tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten gibt, die sich klassischen Auflösungsversuchen entziehen. Dies spricht aber nicht gegen den ethischen Intuitionismus, sondern nur gegen die starke Annahme, dass sich alle unsere Meinungsverschiedenheiten auflösen lassen müssten.

90 Nadelhoffer und Feltz (2008) versuchen, Sinnott-Armstrongs Einwand über weitere Verweise auf empirische Studien zusätzlich zu stützen.

Anders sieht es mit der Version des ethischen Intuitionismus aus, die Sinnott-Armstrong als stark bezeichnet. Diese geht davon aus, dass Menschen in ihren moralischen Überzeugungen gerechtfertigt sein können, selbst wenn sie nicht in der Lage dazu wären, ihre Überzeugungen durch Schlussfolgerungen abzuleiten. Dies hält Sinnott-Armstrong (2002, 309) für problematisch, da die Notwendigkeit zu inferentieller Rechtfertigung auftreten könnte, und man gemäß der starken Version des ethischen Intuitionismus in diesen Fällen nicht in der Lage wäre, die Anforderung nach inferentieller Rechtfertigung zu erfüllen.⁹¹

Sinnott-Armstrong kritisiert also nur die starke Version des ethischen Intuitionismus, hält aber auch nur diese für relevant. Dies liegt insbesondere daran, dass er die zentrale Motivation hinter der These, dass manche unserer moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sind, darin ausmacht, den skeptischen Einwand des unendlichen Regresses gegen unsere moralischen Überzeugungen erfolgreich zu widerlegen (vgl. Sinnott-Armstrong 2008, 49). Wenn manche unserer moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sind, dann können wir dem moralischen Skeptizismus entgehen, der besagt, dass uns die Begründungsversuche unserer moralischen Überzeugungen immer in einen Regress führen. Dafür reicht die schwache Variante des ethischen Intuitionismus allerdings nicht aus, denn diese besagt nur, dass eine Schlussfolgerung nicht vorliegt, weil sie nicht erforderlich ist, dass die Betroffenen aber nur dann gerechtfertigt sind, wenn

91 In früheren Schriften spricht Sinnott-Armstrong explizit von der Fähigkeit, Schlussfolgerungen zu vollziehen (vgl. u. a. Sinnott-Armstrong 2002, 309 oder 2008, 49). In späteren Schriften (vgl. Sinnott-Armstrong 2011, 14) ersetzt er dies durch die Anforderung, dass wir die Disposition benötigen, Propositionen zu akzeptieren, die eine inferentielle Rechtfertigung für die nicht-inferentiell gerechtfertigte Proposition ermöglichen. Das Problem an dieser Änderung der Forderung von einer aktuell vorhandenen Fähigkeit zu einer grundsätzlichen Disposition besteht allerdings darin, dass in letzterem Fall nicht mehr klar ist, ob es eine aktuell ernsthaft vertretene Variante des ethischen Intuitionismus gibt, gegen die sich Sinnott-Armstrongs Kritik richtet. Er selbst bezieht sich explizit auf Audis Version (vgl. Sinnott-Armstrong 2011, 14). Audi, und mit ihm viele andere Vertreter*innen eines moderaten Intuitionismus, vertritt allerdings, wie im zweiten Kapitel und im vorherigen Unterkapitel dargestellt, die These der *epistemic overdetermination*. Demnach können unsere nicht-inferentiell gerechtfertigten moralischen Überzeugungen auch inferentiell gerechtfertigt sein. Wichtig ist, dass sie zum aktuellen Zeitpunkt nicht-inferentiell gerechtfertigt sind, damit sie als ethische Intuitionen gelten können. Demnach spricht aber aus Sicht des ethischen Intuitionismus überhaupt nichts dagegen, eine Disposition vorauszusetzen, die darin besteht, dass die betroffenen Personen Propositionen akzeptieren würden, aus denen sich eine inferentielle Rechtfertigung ergeben würde. Damit Sinnott-Armstrongs Argumentation also tatsächlich gängige Versionen des ethischen Intuitionismus kritisiert, sollte er bei der Forderung nach der tatsächlich vorhandenen Fähigkeit zu Schlussfolgerungen bleiben und nicht von der bloß grundsätzlichen Disposition sprechen, Propositionen zu akzeptieren, die Schlussfolgerungen ermöglichen würden.

sie sie jederzeit vollziehen können. Was wir benötigen, um dem skeptischen Regress zu entgehen, ist die These, dass manche moralischen Überzeugungen gerechtfertigt sind, obwohl keine Schlussfolgerung für sie vorgebracht werden kann.

To avoid skepticism, moral intuitionists need to claim that some moral beliefs are justified independently of the believer's ability to infer those moral beliefs from any other beliefs. (Sinnott-Armstrong 2008, 49)

Da es sich beim ethischen Intuitionismus um einen Fundamentalismus handelt, der tatsächlich den Anspruch ethischer Letztbegründung stellt (vgl. Sidgwick 1981 (1907), xviii; siehe dazu auch Heinrichs 2013, 125), kann man Sinnott-Armstrong durchaus zugestehen, dass üblicherweise die starke Variante des ethischen Intuitionismus vertreten wird. Wie ich im vorherigen Unterkapitel dargestellt habe, müssen Vertreter*innen des ethischen Intuitionismus nicht davon ausgehen, dass wir keine inferentielle Rechtfertigung für unsere nicht-inferentiell gerechtfertigten Überzeugungen anführen können. Sie gehen aber dennoch davon aus, dass wir prima facie in unseren Intuitionen gerechtfertigt sind, auch wenn wir keine inferentielle Rechtfertigung für sie vorbringen können. Der Ausgangspunkt der Kritik von Sinnott-Armstrong besteht also darin, dass der ethische Intuitionismus die These vertritt, manche moralischen Überzeugungen könnten gerechtfertigt sein, obwohl die betroffenen Personen nicht in der Lage dazu sind, eine inferentielle Rechtfertigung für diese zu liefern.

Sinnott-Armstrongs eigentliches Argument besteht aus drei Schritten.⁹² Der erste Schritt besteht in der weit verbreiteten, aber nicht trivialen Annahme, dass moralischer Dissens empirische Evidenz liefert, die uns Grund zur Annahme gibt, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch wären.⁹³ Laut Sinnott-Armstrong

92 Ballantyne und Thurow (2013) identifizieren nur zwei Schritte des Arguments und fassen Schritt zwei und drei in einen zusammen. Da es ihnen darum geht, zu zeigen, dass Schritte zwei und drei nicht funktionieren, gestehen sie Sinnott-Armstrong Schritt eins zu. Ich denke allerdings, dass schon der erste Schritt eine keineswegs triviale Voraussetzung beinhaltet, auf die man aus intuitionistischer Perspektive verweisen sollte. Bedke (2010, 1078–1079) diskutiert den ersten Schritt kritisch mit Bezug auf Framing-Effekte, die unsere Intuitionen beeinflussen könnten.

93 Es ist durchaus ein gängiges Thema, dass man versucht, aus empirischen Studien Kritik an der erkenntnistheoretischen These des ethischen Intuitionismus abzuleiten. So wird beispielsweise auf Studien verwiesen, die zeigen, dass einige unserer moralischen Urteile durch Emotionen beeinflusst sind. Manche leiten daraus die Hypothese ab, dass Intuitionen eigentlich affektive Reaktionen sind, die sich in moralischen Urteilen äußern, und die wir nachträglich rationalisieren (vgl. Haidt 2001; Haidt und Bjorklund 2008). Andere Studien zeigen, dass unterschiedliche Hirnregionen aktiv sind, wenn Menschen in moralischen Urteilen eher deontologischen Prinzipien folgen, als wenn sie sich an utilitaristischen orientieren. Dies veranlasst manche zu der Annahme, dass deontologische moralische Intuitionen unzuverlässig seien, weil bei den aktiven Hirnregionen auch solche beteiligt sind, die wir üblicherweise emotionalen Reaktionen zuschreiben (vgl. Greene 2008; Singer 2005).

gibt es verschiedenste empirische Evidenz dafür, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch seien. Eine spezifische Art dieser empirischen Evidenz liefert moralischer Dissens (vgl. Sinnott-Armstrong 2002). Sinnott-Armstrong formuliert sein Argument in verschiedenen Versionen, indem er auf unterschiedliche Arten der empirischen Evidenz verweist, die jeweils dafür sprechen sollen, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch seien. Ein Überblick über die verschiedensten empirischen Aspekte neben moralischem Dissens, die Sinnott-Armstrong hierbei als relevant ansieht, findet sich in Sinnott-Armstrong (2011, 15–16). Sinnott-Armstrong, Young und Cushman (2010) führen das Argument anhand der Verwendung von moralischen Heuristiken aus. In Sinnott-Armstrong (2008) wird die gleiche Argumentationsstruktur anhand von Framing-Effekten dargestellt. Die Kernargumentation ist dabei in allen Varianten die gleiche. Sinnott-Armstrong beruft sich nur jeweils auf unterschiedliche empirische Evidenz, um seine These zu stützen, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch seien. In dieser Arbeit liegt der Fokus auf der Variante der Argumentation, die sich auf moralischen Dissens beruft. Die Kombination aus den verschiedensten empirischen Studien – wie etwa solchen über Dissens, moralische Heuristiken, Framing-Effekte, die Auswirkungen von Emotionen und Voreingenommenheit auf unsere moralischen Urteile, und andere mehr – könnte Sinnott-Armstrongs These zusätzlich stützen. Das scheint auch der Grund zu sein, warum Sinnott-Armstrong (2011, 17) letztlich die Kombination bevorzugt.

Zwei Aspekte sprechen dennoch dafür, dass mein Fokus auf die Variante seines Arguments, die sich auf moralischen Dissens beruft, gerechtfertigt ist. Bezüglich des ersten Schrittes von Sinnott-Armstrong besteht mein Ziel darin, zu zeigen, dass moralischer Dissens nicht per se empirische Evidenz dafür liefert, dass viele moralische Überzeugungen falsch seien. Das müsste man in weiterer Folge, um Sinnott-Armstrongs weitere Versionen der Argumentation zu entkräften, mit den verschiedenen anderen Einflussfaktoren ebenfalls durchspielen. Das Ziel dieser Arbeit ist es aber, zu prüfen, ob moralischer Dissens ein Problem für den ethischen Intuitionismus darstellt, nicht, ob sich irgendeine andere empirisch beeinflusste Argumentation dagegen formulieren lässt.⁹⁴ Bezüglich der Schritte zwei und drei schließe ich mich Ballantyne und Thurow (2013) an, die überzeugend darstellen, dass die

Für eine kurze Übersicht über verschiedenste empirisch motivierte Argumentationen gegen den ethischen Intuitionismus siehe Bedke (2010) und Burkard (2012, Kapitel 2.3).

94 Smith (2010) zeigt allerdings, dass auch Sinnott-Armstrongs Verweis auf Voreingenommenheit, den Einfluss von Emotionen auf unsere Urteile und auf unzuverlässige Quellen problematisch ist, weil es sich dabei um zu hinterfragende empirische Evidenzen handelt. Auch Burkard (2012, Kapitel 2.3) verweist darauf, wie problematisch es ist, auf der Grundlage von empirischen Evidenzen die Zuverlässigkeit aller moralischen Intuitionen in Frage zu stellen.

Schlussfolgerungen, die Sinnott-Armstrong aus der vermeintlichen empirischen Evidenz zieht, nicht folgerichtig sind. Dies gilt für jegliche Variante der Argumentation. Insofern reicht es für meine Zwecke, dies anhand der Variante darzustellen, die sich auf moralischen Dissens beruft.

Der zweite Schritt besteht in der These, dass moralischer Dissens die Notwendigkeit hervorruft, unsere moralischen Überzeugungen inferentiell zu rechtfertigen. Wenn wir lernen, dass andere gegenteilige Überzeugungen zu unseren eigenen haben, dann müssen wir Gründe angeben können, warum wir dennoch an unseren Überzeugungen festhalten. Laut Sinnott-Armstrong (2002, 312) führt genau dies aber dazu, dass wir inferentielle Rechtfertigung für unsere moralischen Überzeugungen benötigen, sobald wir mit moralischem Dissens konfrontiert sind. Vertreter*innen des ethischen Intuitionismus könnten Sinnott-Armstrong hier sogar noch folgen, aber darauf verweisen, dass dies nur bedeutet, dass wir bezüglich der moralischen Überzeugungen inferentielle Rechtfertigung benötigen, bezüglich derer es Dissens gibt. Unstrittige moralische Überzeugungen könnten dennoch weiterhin nicht-inferentiell gerechtfertigt sein. Der ethische Intuitionismus vertritt aber in keiner gängigen Version die These, dass alle unsere moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt wären, sondern nur die, dass dies für manche gilt. Demnach reicht dieser Schritt noch nicht aus, um zur erwünschten Konklusion zu gelangen, die besagt, dass keine unserer moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt ist (vgl. Sinnott-Armstrong 2011, 17).

Daher benötigt er den dritten Schritt, der in der These besteht, dass, wenn in einem bestimmten Gebiet umfassender Dissens vorherrscht, dies dafür spricht, dass wir auch bezüglich all der Überzeugungen inferentielle Rechtfertigung benötigen, bezüglich derer uns kein tatsächlicher Dissens bekannt ist (vgl. Sinnott-Armstrong 2002, 313). Ethische Fragen scheinen genau ein solches Gebiet darzustellen, in dem wir auf weit verbreiteten Dissens treffen. In Sinnott-Armstrongs (2011, 17) Worten: „[...] a high error rate in moral beliefs in general creates a presumption that needs to be rebutted in every particular case“.⁹⁵ Sofern man also die Annahme teilt, dass moralischer Dissens ein Hinweis darauf ist, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch sind, scheint hier eine solch hohe Fehleranfälligkeit vorzuliegen,

95 Sinnott-Armstrong variiert dabei die genaue Ausformulierung des dritten Schritts. In manchen Artikeln (vgl. Sinnott-Armstrong 2002) fokussiert er auf das hier formulierte epistemische Prinzip, dass umfassender Dissens in einem Gebiet dazu führt, dass alle relevanten Überzeugungen inferentielle Rechtfertigung erfordern. In anderen (vgl. Sinnott-Armstrong 2011) beruft er sich auf zwei epistemische Prinzipien, die sich auf die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit der fraglichen Proposition berufen. Zusammengefasst laufen die beiden Prinzipien aber auf das gleiche Ergebnis hinaus, und nichts, was ich an Sinnott-Armstrongs Argument kritisiere, hängt von der Art der genauen Ausformulierung dieses dritten Schritts ab.

die es erfordert, für all unsere moralischen Überzeugungen Gründe anzugeben, die dafür sprechen, dass wir an ihnen festhalten können.

Unser Wissen darüber, dass moralischer Dissens weit verbreitet ist, führt laut Sinnott-Armstrong dazu, dass wir annehmen sollten, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch sind (erster Schritt des Arguments). Wenn wir angesichts von Dissens weiter an unseren moralischen Überzeugungen festhalten wollen, dann benötigen wir Gründe dafür, dies zu tun. Diese Gründe führen aber, so die Argumentation, dazu, dass wir uns auf eine inferentielle Struktur für die fraglichen Überzeugungen verpflichten (zweiter Schritt des Arguments). Dies gilt aber nicht nur für die moralischen Überzeugungen, zu denen wir tatsächlich auf Dissens treffen, weil moralischer Dissens so weit verbreitet ist, dass wir für all unsere moralischen Überzeugungen Gründe brauchen, um an ihnen festzuhalten (dritter Schritt des Arguments).

Sinnott-Armstrong betont mehrmals (siehe u. a. 2011, 25 und 28), dass es ihm nicht darum geht, zu sagen, dass unsere moralischen Überzeugungen in allen Fällen falsch wären. Seine Argumentation besteht vielmehr darin, dass wir nur dann gerechtfertigt sind, an unseren moralischen Intuitionen festzuhalten, wenn wir in der Lage sind, inferentielle Rechtfertigung für sie zu geben. Demnach wäre der starke ethische Intuitionismus, dessen zentrale epistemische These es ist, dass manche moralischen Überzeugungen nicht-inferentiell gerechtfertigt sind, falsch.

Sinnott-Armstrongs Argumentation ist sehr einflussreich und wird häufig herangezogen, um zu zeigen, dass ein ethischer Intuitionismus keine plausible Theorie darstellt. Joyce (2006, 218) beruft sich beispielsweise auf diese Argumentation in seiner Zurückweisung des ethischen Intuitionismus und schließt sich Sinnott-Armstrong in der Forderung nach inferentieller Rechtfertigung für alle moralischen Überzeugungen an.

The principles that commonsensically render a belief in need of independent confirmation—being partial, controversial, emotional, subject to illusion, and explicable by dubious sources—all apply to ‘moral intuitions’. (Joyce 2006, 218)

Auch Huemers (2008) Forderung nach einem *Revisionary Intuitionism*, der sich nur auf eine kleine Teilmenge unserer moralischen Intuitionen beruft und andere nicht berücksichtigt, ist ganz wesentlich durch die Kritik von Sinnott-Armstrong motiviert, durch die sich Huemer zu dem Eingeständnis genötigt sieht, dass viele unserer moralischen Intuitionen nicht gerechtfertigt seien.

Allerdings lässt sich das Argument, welches Sinnott-Armstrong in verschiedenen Varianten präsentiert, durchaus auch kritisch betrachten. Ich denke, dass sich zeigen lässt, dass jeder der drei Schritte, die darin vollzogen werden, auf problematischen Voraussetzungen beruht.

4.2.1 Kritik am ersten Schritt in Sinnott-Armstrongs Argumentation – Die Dimension der Konkretheit

Der erste Schritt, den Sinnott-Armstrong für seine Argumentation benötigt, besteht in der Annahme, dass weit verbreiteter und umfassender moralischer Dissens empirische Evidenz dafür liefere, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch seien.⁹⁶ Wenn wir aber an die Argumentation für den ethischen Pluralismus aus dem zweiten Kapitel zurückdenken, dann stellt sich die Frage, ob diese Annahme überhaupt gerechtfertigt ist. Sinnott-Armstrong scheint vorauszusetzen, dass wir in jedem Fall von moralischem Dissens mit einer Situation konfrontiert sind, in der eine der beteiligten Parteien einen Fehler begangen hat. In dem Fall könnte man schließen, dass weit verbreitete moralische Meinungsverschiedenheiten ein Hinweis darauf sind, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch wären. Unter der Annahme eines ethischen Pluralismus ist diese Voraussetzung aber keineswegs naheliegend. Dieser besagt, dass es eine Vielzahl von ethischen Werten gibt, die miteinander in Konflikt geraten können, sich nicht in eine allgemeine hierarchische Ordnung bringen lassen und untereinander nicht reduzierbar sind. Wenn dieser Zugang zutrifft, dann ist nicht ersichtlich, warum jeglicher moralische Dissens ein Hinweis auf verbreitete Irrtümer sein sollte. Auch ein ethischer Pluralismus würde im Regelfall nicht leugnen, dass einige moralische Meinungsverschiedenheiten auf Irrtümer zurückführbar sind. Sinnott-Armstrong muss aber voraussetzen, dass alle, oder zumindest nahezu alle, moralische Meinungsverschiedenheiten auf Irrtümer rückführbar sind. Diese These muss ein ethischer Intuitionismus, wie ich ihn verstehe, aber nicht teilen.

Ich werde in Kapitel 9.1 noch genauer auf die Frage nach fehlerfreiem moralischem Dissens eingehen und dafür argumentieren, dass ein ethischer Intuitionismus plausibel für diesen argumentieren kann. Im Moment ist mir aber insbesondere wich-

96 Eine stärkere Interpretation wäre, dass Sinnott-Armstrong sagen wollen würde, dass alle unsere moralischen Intuitionen unzuverlässig sind. Wenn er allerdings dies behaupten würde, dann stellt sich die grundsätzliche Frage, wie es möglich sein soll, von der Darstellung einiger Fälle, in denen Intuitionen gewissen Verzerrungsfaktoren ausgesetzt sind, zum Schluss zu kommen, dass alle ethischen Intuitionen unzuverlässig sind. Diese Kritik formuliert auch Bedke (2010, 1079) an dieser Interpretation von Sinnott-Armstrongs These.

tig, darauf hinzuweisen, dass die vermeintlich triviale Annahme von Sinnott-Armstrongs Argumentation – und damit dessen erster Schritt – keineswegs so trivial ist, wie sie manchmal dargestellt wird. Tatsächlich setzt sie bereits eine metaethische Positionierung voraus. Dies ist insbesondere problematisch, weil ich im zweiten Kapitel dafür argumentiert habe, dass der ethische Pluralismus einen wesentlichen Teil des ethischen Intuitionismus als vollumfängliche Theorie darstellt. Insofern ist Sinnott-Armstrongs Argumentation zumindest bezüglich der hier verteidigten Variante des ethischen Intuitionismus bereits im ersten Schritt *question begging*. Sinnott-Armstrong muss eine Annahme voraussetzen, die der Intuitionismus – beziehungsweise genauer gesprochen, jeder ethische Zugang, der einen ethischen Pluralismus akzeptiert – nicht mitgehen würde.

Zudem beruht Sinnott-Armstrongs erster Schritt auf der Annahme, dass moralischer Dissens weiter verbreitet und umfassender ist als Dissens in anderen Bereichen. Ich habe bereits in Kapitel 3 dargestellt, dass sich diese Annahme auch kritisch betrachten lässt und der empirische Nachweis dessen keineswegs unproblematisch ist. Neben der bereits erwähnten Dimension der Moralität (siehe Kapitel 3.2), laut der wir uns bei Meinungsverschiedenheiten zunächst fragen müssen, ob es sich überhaupt um genuin moralische handelt, spielt eine weitere Differenzierung eine wichtige Rolle, wenn es um die Frage geht, wie verbreitet moralischer Dissens tatsächlich ist. Denn auch, wenn wir es mit genuin moralischem Dissens zu tun haben, kann dieser in unterschiedlichen Ausprägungen vorliegen.

Es ist wichtig, zwischen Meinungsverschiedenheiten über konkrete moralische Fragen, über abstrakte moralische Prinzipien und über dazwischenliegende Fragen mittlerer Abstraktionsstufe unterscheiden. Die undifferenzierte Feststellung, dass moralischer Dissens unüblich weit verbreitet ist, greift zu kurz, solange wir nicht hinterfragen, ob dies für Meinungsverschiedenheiten auf allen drei Ebenen gilt, auf denen moralischer Dissens vorkommt. Ich bezeichne diese Differenzierung in konkrete moralische Fragen, mittlere Axiome und abstrakte Prinzipien als Dimension der Konkretheit. Auch Sidgwick (1981 (1907); siehe auch Crisp 2015, 221) argumentiert für diese Differenzierung. Neben konkreten praktischen Fragen und den abstrakten und allgemeinen Prinzipien reklamiert er insbesondere, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf mittlere Axiome, die zwischen diesen beiden Bereichen liegen, richten sollten.

[M]y view of the general function of ethical debate [...]: to bring into a more clear and consistent form the broad and general agreement as to the particulars of morality which we find among moral persons [...]. We should do this not vaguely, but aiming cautiously at as much precision as the subject admits, not avoiding difficulties, but

facing them [...]; and yet not endeavouring to penetrate to ultimate principles, on which – as I have said – we can hardly hope to come to rational agreement in the present state of philosophical thought. We must remain as far as possible in the ‘region of middle axioms’ [...]. (Sidgwick 1998 (1898), 7)

Sidgwick ist pessimistisch in der Frage, wie viel Übereinstimmung wir uns bezüglich abstrakter ethischer Prinzipien erwarten sollten. Deutlich optimistischer ist er dagegen bezüglich der mittleren Axiome, bei denen er von weitgehender Übereinstimmung ausgeht.

Bok (1998, x) verweist darauf, dass Sidgwick den Begriff „middle axioms“ von Mill adaptiert hat, welcher sich wiederum auf Francis Bacon beruft. Gemeint sind damit gewisse gängige moralische Regeln, die auch durch die moralischen Richtlinien widergespiegelt werden, die wir im Alltag häufig als gesunden Menschenverstand bezeichnen. Klassische Beispiele sind, dass man seine Versprechen halten sollte, dass man Menschen in Not helfen sollte, oder dass man niemandem grundlos Schaden zufügen sollte.⁹⁷ Auch wenn Menschen in Meinungsverschiedenheiten über abstrakte ethische Prinzipien verwickelt sind, so sieht Sidgwick es als vielversprechenden Ausgangspunkt, wenn sie sich über mittlere Axiome verständigen, die sie dann als geteilten Ausgangspunkt für ihre moralischen Debatten, trotz weiterhin vorhandenem Grundsatzdissens, nutzen können (vgl. Bok 1998, x). Dabei sieht Sidgwick nicht nur die Möglichkeit, dass wir, von geteilten mittleren Axiomen ausgehend, versuchen können, Meinungsverschiedenheiten über konkrete moralische Fragen zu lösen. Er geht davon aus, dass dieser geteilte Ausgangspunkt auch die Möglichkeit bietet, theoretische Fragen zu diskutieren (vgl. Bok 1998, xii–xiii).

Auch Huemer (2008, 383–387) verweist auf diese zentrale Differenzierung, die mit der Dimension der Konkretheit einhergeht. In Übereinstimmung mit Sidgwick befindet auch er, dass Intuitionen auf einer dieser drei Ebenen weniger anfällig für Irrtümer und damit eher geeignet für weitläufige Zustimmung wären. Im Gegensatz zu Sidgwick sieht Huemer (2008, 383) in den Intuitionen über abstrakte und allgemeine Prinzipien allerdings die vielversprechendsten für weitgehende Übereinstimmung. Dies liegt daran, dass Huemer (2008, 383) befürchtet, dass unsere Intuitionen über mittlere Axiome und über konkrete moralische Fälle anfälliger für gängige Verzerrungsfaktoren wären, weil diese eher durch eigennützige Interessen und Emotionen begleitet werden könnten als solche über abstrakte Prinzipien.

97 Audi (2001 und 2004, Kapitel 3) argumentiert dafür, dass sich die prima facie Pflichten, die Ross formuliert, entgegen den Formulierungen, die Ross selbst manchmal wählt, als solche mittlere Axiome verstehen lassen.

Huemer (2008, 384) gesteht allerdings zu, dass auch Intuitionen über abstrakte Prinzipien nicht unproblematisch sind. Diese leiden vor allem daran, dass wir dazu neigen, typische Beispiele heranzuziehen und dann zu stark zu verallgemeinern, ohne Sonderfälle zu berücksichtigen. Mittlere Axiome sind allerdings laut Huemer (2008, 384) von beiden Schwierigkeiten betroffen. Sie sind einerseits von klassischen Verzerrungsfaktoren beeinflusst, und andererseits begleitet auch sie die Tendenz, typische Fälle zu stark zu verallgemeinern.

Während also alle drei Ebenen laut Huemer mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, betrachtet er eine Untergruppe an ethischen Intuitionen dennoch als besonders zuverlässig und frei von Verzerrungsfaktoren. Dabei handelt es sich um „formal intuitions“ (Huemer 2008, 386). Formale Intuitionen sind eine Teilmenge der Intuitionen über abstrakte moralische Prinzipien, und zwar solche, die ethischen Theorien formale Begrenzungen auferlegen, ohne aber selbst negative Evaluationen vorzugeben (vgl. Huemer 2008, 386). Dazu zählen beispielsweise die Intuition, dass wenn x besser ist als y , und y besser ist als z , dann ist x auch besser als z . Oder auch, dass es, wenn es falsch ist, x zu tun, und falsch ist, y zu tun, auch falsch ist, sowohl x als auch y zu tun. Bei dieser Art von Intuitionen sieht Huemer (2008, 386) die geringste Gefahr, dass diese von Verzerrungsfaktoren beeinflusst wären oder zu starke Verallgemeinerungen darstellen würden.

Inhaltlich hängt Huemers Zugeständnis, dass wir uns in der Ethik auf eine besonders zuverlässige Teilmenge an Intuitionen fokussieren sollten, sehr stark davon ab, ob der empirisch begründete Einwand gegen den ethischen Intuitionismus, wie ihn Sinnott-Armstrong vorbringt, schlagend ist. Die Kritik an den drei Schritten der Argumentation auf der Grundlage von moralischem Dissens spricht allerdings dafür, dass Huemers Zugeständnis zu voreilig ist. Gegenwärtig ist für mich aber vor allem seine Differenzierung der ethischen Intuitionen gemäß deren Abstraktionsgrad von besonderem Interesse. Hierbei ist zu betonen, dass Huemer Intuitionen über abstrakte moralische Prinzipien – genau genommen eine Teilmenge daraus – am zuverlässigsten einschätzt und der Ansicht ist, dass sich über sie die meiste Übereinstimmung finden lassen sollte. Dies steht in Gegensatz zu Sidgwick's Zugang, der die meiste Übereinstimmung bei mittleren Axiomen festmacht. Interessanterweise wird auch häufig darauf verwiesen, dass wir, trotz aller theoretischer Unterschiede, die sich in unseren Intuitionen über abstrakte moralische Prinzipien und mittlere Axiome ausdrücken, sehr viel Übereinstimmung finden, wenn es um ganz praktische moralische Situationen geht. Die Frage, auf welcher der drei Ebenen sich letztlich tatsächlich die meiste Übereinstimmung findet, ist natürlich eine empirische. Audi schlägt aber eine Alternative zu Sidgwick's und Huemers Annahme vor, die mir am vielversprechendsten erscheint.

Laut Audi (2001 und 2004, insbesondere Kapitel 3) gibt es keine Ebene in der Dimension der Konkretheit, auf der wir grundsätzlich mit zuverlässigeren Intuitionen und grundlegender Übereinstimmung zu rechnen haben. Es ist dagegen sehr stark von der jeweiligen Situation abhängig, auf welcher dieser drei Ebenen Übereinstimmung am vielversprechendsten erscheint, und auf welcher wir unsere moralischen Überlegungen beginnen sollten. Audi (2004, 162–165) argumentiert daher für Methoden der ethischen Reflexion, die auf die Differenzierung der Dimension der Konkretheit zurückgreifen.⁹⁸ Wir können top down vorgehen, wenn wir bei abstrakten Prinzipien beginnen und uns über mittlere Axiome zu konkreten Fällen vorarbeiten. Wir können aber auch bottom up vorgehen, wenn wir unseren Ausgang bei konkreten Fällen nehmen und uns von ihnen zu abstrakten ethischen Prinzipien hocharbeiten. Dies ist ein Vorgehen, das Audi (2004, 162) vor allem der angewandten Ethik zuschreibt. Wir können unsere Reflexionen aber auch bei den mittleren Axiomen starten und uns von dort aus zu abstrakten Prinzipien und konkreten Fällen vorarbeiten. Im Alltag werden wir zumeist eine Kombination aus verschiedenen Methoden vorfinden (vgl. Audi 2004, 162). Entgegen Huemer und Sidgwick argumentiert Audi daher, dass wir je nach Situation und Umständen entscheiden müssen, ob und auf welcher Ebene dieser Dimension sich ein grundlegender Konsens finden lässt, auf dessen Basis ein weiterführender und vielversprechender Diskurs möglich ist. Dies scheint deutlich näher an unserem alltäglichen moralischen Erleben zu sein und würde auch erklären, warum Huemer und Sidgwick jeweils auf unterschiedlichen Ebenen die größte Übereinstimmung identifizieren. Dies könnte schlicht an der Art der Fälle und Verzerrungsfaktoren liegen, die beide berücksichtigen.

Unabhängig davon, auf welcher Ebene der Dimension der Konkretheit wir tatsächlich die meiste Übereinstimmung finden, und ob sich diese Frage allgemein oder nur unter Kenntnis der spezifischen Situation beantworten lässt, ist für meine Zwecke wichtig, dass wir diese drei Ebenen unterscheiden. Insbesondere wenn es um die These geht, dass moralischer Dissens weiter verbreitet wäre als Dissens in anderen Bereichen, und uns dieser einen Grund für die Annahme gäbe, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch seien – wie dies Sinnott-Armstrong voraussetzt –, müsste man nicht nur allgemein klären, ob diese These wahr ist, sondern auch, ob sie für alle Ebenen und in allen Fragen gleichermaßen gilt. Sidgwick und Huemer sind zuversichtlich, eine Ebene zu identifizieren, auf der sich tatsächlich breite Übereinstimmung finden lässt. Audi ist überzeugt, dass das Ausmaß an

98 Audi (2004, 162–165) führt insgesamt fünf Methoden der ethischen Reflexion an. Neben den nachfolgend dargestellten auch noch die der Tugendethik, die von Charaktereigenschaften ausgeht, und die, die sich von Werten zu moralischen Prinzipien vorarbeitet.

Übereinstimmung von der jeweiligen Situation und Frage abhängt. In jedem Fall drückt die Dimension der Konkretheit eine weitere Verkomplizierung moralischer Fragen aus und lässt die These unwahrscheinlicher erscheinen, dass wir grundsätzliche Aussagen über die Verbreitung und die Aussagekraft von moralischem Dissens treffen könnten.

4.2.2 Kritik am zweiten und dritten Schritt in Sinnott-Armstrongs Argumentation

Aber auch die beiden folgenden Schritte in Sinnott-Armstrongs Argumentation lassen sich kritisch betrachten. Diese besagen erstens, dass wir, wenn wir im Angesicht von moralischem Dissens, der einen *defeater* für unsere moralischen Überzeugungen darstelle, weiter an unseren Überzeugungen festhalten wollen, dafür Gründe benötigen würden, die uns auf eine inferentielle Struktur verpflichteten. Da wir aber zweitens wüssten, dass es zu nahezu allen unserer moralischen Überzeugungen Dissens gibt, würden wir in allen moralischen Fragen inferentielle Rechtfertigung benötigen. Selbst wenn man Sinnott-Armstrong zugesteht, dass moralischer Dissens so weit verbreitet ist, wie er annimmt, und uns dies Grund dafür gibt, zu zweifeln, ob unsere moralischen Überzeugungen zuverlässig gebildet sind, geht er in seiner Argumentation davon aus, dass wir vorhandene *defeater* für unsere moralischen Überzeugungen nur dann widerlegen könnten, wenn wir auf inferentiellem Wege zeigen, dass unsere moralischen Überzeugungen doch zuverlässig gebildet sind. Genau diese Annahme ist aber ebenfalls problematisch.

Um dies zu zeigen, muss man zwischen zwei Arten von *defeatern* unterscheiden (vgl. Pollock und Cruz 1999, 195–196). *Rebutting defeater* stanno uns mit prima facie Rechtfertigung dazu aus, den Inhalt einer Intuition zurückzuweisen, indem sie eine gegenteilige Behauptung rechtfertigen (vgl. Huemer 2008, 380). *Undercutting defeater* liefern uns Gründe, an der Zuverlässigkeit einer Intuition zu zweifeln (vgl. Huemer 2008, 380–381). Letztere können dazu führen, dass es vernünftig sein kann, eine Überzeugung aufzugeben, obwohl sie wahr sein könnte. Demnach hätten wir, wenn Sinnott-Armstrongs Argument zutrifft und uns moralischer Dissens Grund zur Annahme gibt, dass nahezu alle unserer moralischen Überzeugungen falsch sind, einen *undercutting defeater*, sobald wir herausfinden, dass eine konkrete Überzeugung eine moralische ist (vgl. Ballantyne und Thurow 2013, 412). Wir müssen also einen Weg finden, um diesen *undercutting defeater* selbst zu widerlegen, damit wir weiterhin an unseren moralischen Überzeugungen festhalten können. Laut Sinnott-Armstrong ist dies nur möglich, wenn wir zeigen, dass unsere moralischen Intuitionen zuverlässig gebildet wurden, was wiederum bedeutet, dass wir eine inferentielle Rechtfertigung für diese anführen müssten.

Ballantyne und Thurow (2013) weisen aber berechtigterweise auf ein großes Problem in dieser Argumentation hin. Dieses besteht darin, dass es schlicht falsch ist, anzunehmen, dass wir einen *defeater* für eine moralische Überzeugung B nur dann widerlegen können, wenn wir zeigen, dass B auf hinreichend zuverlässige Weise gebildet wurde (vgl. Ballantyne und Thurow 2013, 413). Sie führen ein Beispiel von einem Besucher in einer Fabrik an, der von einem Fremden getäuscht wird, um diesen Punkt zu illustrieren.

McCoy visits the local widget factory and sees what seems to be a red widget being carried along a conveyor belt. He believes that the widget is red (call this belief 'B'). Soon enough, a stranger approaches McCoy and says that the widgets are actually white but are illuminated by red lights. (Call this event 'D'.) Upon seeing this conversation, another stranger – who seems to McCoy to be a factory employee – tells McCoy not to listen to the other stranger: he is a trickster, McCoy is told, who likes to mess around with visitors. (Call this second event 'F'.) (Ballantyne und Thurow 2013, 413)

McCoy bildet in diesem Beispiel also eine Überzeugung B über die Farbe des fraglichen Gegenstandes. Diese ist nicht-inferentiell gerechtfertigt und beruht schlicht darauf, dass es McCoy der Fall zu sein scheint, der Gegenstand sei rot. Ereignis D, also dass ein Fremder McCoy darauf hinweist, dass die Farbe der Gegenstände auf dem Förderband trügerisch ist, ist ein *defeater* für B. McCoy's Überzeugung B verliert also ihre ursprüngliche Rechtfertigung. F, also das Ereignis, dass der Fabrikmitarbeiter McCoy darauf hinweist, dass der Fremde ein Betrüger ist, der ständig Leute in die Irre führt, ist wiederum ein *defeater* für D. „Since F defeats D, D no longer defeats the initial justification for McCoy's belief B. McCoy is, therefore, justified in B upon learning F.“ (Ballantyne und Thurow 2013, 414)

F liefert aber keine inferentielle Rechtfertigung für B und zeigt auch nicht, dass B auf zuverlässige Art und Weise geformt wurde. F widerlegt D, und da D ursprünglich B widerlegt hat, ist die ursprüngliche Rechtfertigung für B wiederhergestellt, sobald D widerlegt ist. Entgegen Sinnott-Armstrongs Annahme besteht also keine zwingende Notwendigkeit für eine inferentielle Rechtfertigung ursprünglich nicht-inferentiell gerechtfertigter Überzeugungen, sobald wir mit einem *defeater* für diese konfrontiert sind.

Ballantyne und Thurow (2013, 414) leugnen dabei nicht, dass McCoy auf irgendeine inferentielle Struktur verpflichtet ist. Er nutzt eine Schlussfolgerung, um weiterhin in seiner Überzeugung B gerechtfertigt zu sein. Diese Schlussfolgerung besteht darin, dass er F zur Kenntnis nimmt, erkennt, dass F ein *defeater* für D ist, und daraus schließt, dass D widerlegt ist. Ballantyne und Thurow (2013, 414) weisen allerdings

auf eine zentrale Unterscheidung hin. Es macht einen Unterschied, ob die Rechtfertigung einer Überzeugung von Schlussfolgerungen abhängt, oder ob eine Überzeugung durch eine Schlussfolgerung gestützt und damit gerechtfertigt wird. Letzteres ist der problematische Fall für ethische Intuitionist*innen, den ihnen Sinnott-Armstrong vorwirft. Aber letzteres ist, wie das Beispiel von McCoy zeigt, nicht notwendig, um die ursprüngliche Rechtfertigung für unsere moralischen Überzeugungen im Angesicht von Widerlegungen wiederherzustellen. Die Sinneswahrnehmung von McCoy rechtfertigt B, gänzlich ohne Schlussfolgerungen. F, die Widerlegung von D, beinhaltet eine Schlussfolgerung und erhält die Rechtfertigung für B aufrecht, ist aber selbst nicht die Rechtfertigung für B (vgl. Ballantyne und Thurow 2013, 414). Sinnott-Armstrong könnte also nur behaupten, dass wir für den Erhalt der Rechtfertigung unserer nicht-inferentiell gerechtfertigten moralischen Überzeugungen eine inferentielle Struktur benötigen, allerdings scheint dies unproblematisch zu sein und auch nicht spezifisch für moralische Intuitionen zu gelten. „Almost any theory of justification for moral beliefs, and non-moral beliefs alike, will be committed to saying that the preservation of justification is inferential [...]“ (Ballantyne und Thurow 2013, 415)

Bestenfalls kann Sinnott-Armstrong also behaupten, dass wir, immer wenn wir mit einem *defeater* für gewisse Überzeugungen konfrontiert werden, auf eine inferentielle Struktur verpflichtet sind, um diesen *defeater* zu widerlegen. Das ist aber nicht gleichbedeutend damit, dass wir auch eine inferentielle Rechtfertigung für unsere ursprünglich gerechtfertigte Überzeugung benötigen. Deren Rechtfertigung ist in der gleichen Form wiederhergestellt, sobald der *defeater* widerlegt ist.⁹⁹ Das wiederum zeigt aber, dass sowohl der zweite als auch der dritte Schritt in Sinnott-Armstrongs Argumentation problematisch sind. Entgegen seiner Behauptung benötigen wir nicht zwingend inferentielle Rechtfertigung für unsere moralischen Überzeugungen, sobald wir mit *defeatern* für sie konfrontiert werden.

Sinnott-Armstrongs Argumentation auf der Grundlage von moralischem Dissens, die zeigen möchte, dass der ethische Intuitionismus falsch wäre, scheitert also an zwei ganz grundlegenden Voraussetzungen. Erstens ist es keineswegs trivial und offensichtlich, dass moralischer Dissens weiter verbreitet ist als Meinungsverschiedenheiten in anderen Gebieten, und uns dies Grund zur Annahme gäbe, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch wären. Zweitens ist es falsch, dass wir,

99 Burkard (2012, 120–121) weist auch darauf hin, dass das bloße Vorliegen von Schlussfolgerungen noch nicht gleichbedeutend damit ist, dass die fragliche moralische Überzeugung, die auf einer intuitiven Einsicht beruht, damit inferentiell gerechtfertigt ist. Sie spricht in diesem Zusammenhang von Hintergrundschlüssen. Auch Tolhurst (2008, 81–82) verweist auf dieses Problem in Sinnott-Armstrongs Argumentation.

sobald wir mit einem *defeater* für unsere Überzeugungen konfrontiert werden, zeigen müssten, dass sich diese auch inferentiell rechtfertigen lassen.¹⁰⁰ Wir können *defeater* widerlegen, ohne etwas an der Rechtfertigung, von der unsere ursprünglichen Überzeugungen abhängen, ändern zu müssen, indem wir zeigen, dass die *defeater* selbst falsch sind oder sich bezweifeln lassen.

4.3 Konklusion

Gegen den ethischen Intuitionismus wird vorgebracht, dass dieser grundsätzlich nicht in der Lage sei, das Aufkommen von moralischem Dissens zu erklären, weil er moralische Übereinstimmung erfordern würde (4.1), sowie dass empirische Evidenz zeige, dass wir inferentielle Bestätigung unserer moralischen Überzeugungen benötigen würden (4.2). All diese Kritiken auf der Grundlage von moralischem Dissens lassen sich aber entkräften. Wenn wir einen ethischen Intuitionismus nicht nur als erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern als umfassende ethische Theorie verstehen, dann geht dieser mit einem Wertepluralismus einher, welcher dazu führt, dass moralische Meinungsverschiedenheiten erwartbar werden. Außerdem müssen wir bei der Frage, wie weit verbreitet moralischer Dissens tatsächlich ist, nicht nur die Dimension der Moralität berücksichtigen, sondern auch die Dimension der Konkretheit. Beide führen zu einem deutlich differenzierteren Bild von moralischen Überzeugungen, welches es unplausibel macht, dass eine allgemeine und generelle Aussage, wie die, dass moralischer Dissens grundsätzlich verbreiteter ist als Dissens in anderen Bereichen, wahr wäre. Sinnott-Armstrongs empirische Argumentation ist in sich problematisch und geht von der keineswegs trivialen Annahme aus, dass moralischer Dissens uns Grund zur Annahme liefert, dass viele unserer moralischen Überzeugungen falsch wären. Insgesamt lässt sich also festhalten, dass sowohl die Einwände auf der Grundlage von moralischem Dissens, die sich gegen jeglichen moralischen Realismus wenden, als auch die, welche sich direkt gegen den ethischen Intuitionismus richten, problematisch sind, und es nicht gelingt, auf der Grundlage von Meinungsverschiedenheiten zu zeigen, dass dieser ethische Zugang falsch wäre. Die theoretische Frage, die Gowans (2000, 2) formuliert, lässt sich also dadurch beantworten, dass moralischer Dissens nicht per se jegliche Objektivität in moralischen Fragen unterminiert. Das bedeutet aber nicht, dass moralische Meinungsverschiedenheiten nicht relevant wären. Enoch (2009,

100 Davon abgesehen übersieht Sinnott-Armstrong die bereits angesprochene Möglichkeit der epistemic overdetermination, nach der unsere moralischen Überzeugungen sowohl inferentiell als auch nicht-inferentiell gerechtfertigt sein könnten.

46) verweist beispielsweise darauf, dass moralischer Dissens gewisse Adäquatheitsbedingungen dafür stellen kann, wie wir grundlegende erkenntnistheoretische Fragen beantworten sollten, denen sich ein moralischer Realismus gegenüberstellt.

Zudem stellt sich die Frage, wie wir mit moralischem Dissens in unserem Alltag umgehen sollten. Dies ist die praktische Frage, die sich für Gowans (2000, 2) aus der Thesis ergibt, dass es moralische Meinungsverschiedenheiten zu geben scheint, die sich einer rationalen Auflösung entziehen. Auch wenn Argumente auf der Grundlage von Meinungsverschiedenheiten keine grundsätzliche Widerlegung des ethischen Intuitionismus liefern, ist der praktische Umgang mit etwas so alltäglichem wie divergierenden Überzeugungen ein zentraler Prüfstein für jegliche ethische Theorie. Ich werde in weiterer Folge argumentieren, dass der ethische Intuitionismus, im Gegensatz zu häufigen Annahmen, sogar besonders gut geeignet ist, um mit moralischem Dissens umzugehen (Kapitel 9). Zunächst möchte ich aber auf die erkenntnistheoretische Debatte um Meinungsverschiedenheiten eingehen, weil ich der Ansicht bin, dass diese theoretische Betrachtung von Meinungsverschiedenheiten praktische Auswirkungen hat und eine Zusammenführung der ethischen und erkenntnistheoretischen Debatten für beide Seiten lohnend ist. Zudem muss man zunächst die Frage klären, ob und in welchem Ausmaß die Annahme gerechtfertigt ist, dass sich gewisse moralische Meinungsverschiedenheiten einer rationalen Auflösbarkeit entziehen. Dafür ist es aber zunächst erforderlich, die erkenntnistheoretische Frage zu beantworten, worin eine rationale Auflösbarkeit von Meinungsverschiedenheiten überhaupt besteht.

Teil 2: Die erkenntnistheoretische Debatte um Meinungsverschiedenheiten

Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden Meinungsverschiedenheiten im Rahmen der Erkenntnistheorie sehr intensiv diskutiert, und es hat sich eine eigene Debatte über die epistemologische Signifikanz von Dissens entwickelt. Abgesehen davon, dass es sich dabei um einen an sich sehr spannenden Diskurs handelt, ist dieser aus drei Gründen für meine Auseinandersetzung mit Meinungsverschiedenheiten relevant.¹⁰¹ Erstens, weil die zentrale Frage direkte praktische Auswirkungen hat, obwohl es sich um einen sehr theoretischen Diskurs handelt. Im Mittelpunkt dieser Debatten steht die Frage, wie wir vernünftigerweise darauf reagieren sollten, wenn wir feststellen, dass wir von etwas überzeugt sind, bei dem uns andere widersprechen; kurz gesagt, was der vernünftige Umgang mit Dissens ist. Zweitens bietet der Fokus auf erkenntnistheoretische Fragestellungen die Möglichkeit, gewisse Idealisierungen einzuführen und praktisch eng verschränkte Aspekte analytisch zu trennen. Dies erlaubt es, Zusammenhänge aufzudecken, die in der Betrachtung konkreter Meinungsverschiedenheiten untergehen können. Drittens finden sich die Lösungsansätze, die in diesen erkenntnistheoretischen Debatten zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten vorgeschlagen werden, auch in praktisch orientierten Ansätzen. Ich werde in weiterer Folge noch näher auf konziliante Perspektiven auf Meinungsverschiedenheiten eingehen, aber die Kernidee dieses Zugangs möchte ich bereits vorwegnehmen. Es handelt sich um die Überlegung, dass uns konkrete Dissense Gründe dafür geben können, an der Korrektheit unserer eigenen Überzeugungen zu zweifeln. Genau diese Ansicht findet sich beispielsweise auch in einer berühmten Formulierung von Henry Sidgwick zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten. In *The Methods of Ethics* schreibt Sidgwick über den Umgang mit Dissens:

[I]f I find any of my judgments, intuitive or inferential, in direct conflict with a judgment of some other mind, there must be error somewhere; and if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two judgments necessarily reduces me temporarily to a state of neutrality. (Sidgwick 1981 (1907), 342)

Ich werde in Kapitel 6.2 noch auf konziliante Ansätze zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten zurückkommen. Vorerst gilt es festzuhalten, dass Sidgwicks

101 Auch Burkard (2012, Kapitel 2.2.3) und Rowland (2017 und 2021) verweisen auf die Bedeutsamkeit der erkenntnistheoretischen Debatte um Dissens für Fragen rund um moralische Meinungsverschiedenheiten.

Vorschlag sehr ähnlich diesem prominentesten Zugang der erkenntnistheoretischen Debatte um Dissens ist.

Neben diesen Gründen, die für eine Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Relevanz von Dissens sprechen, gibt es aber selbstverständlich auch Aspekte, die dagegen sprechen könnten. Einerseits die Tatsache, dass man sehr starke Idealisierungen akzeptieren muss, um in diese erkenntnistheoretische Auseinandersetzung eintauchen zu können.¹⁰² Grundlegend lässt sich sagen, dass ich mich in diesem Teil der Arbeit auf eine gewisse Betrachtungsweise von Meinungsverschiedenheiten einlassen muss, die man aus einer praktischen Perspektive heraus kritisch sehen könnte. Man könnte zum Beispiel der Ansicht sein, dass wir über Dissens nicht im Allgemeinen sprechen können. Dass dieser Zugang also bereits ignoriert, dass wesentliche Unterschiede darin bestehen, ob wir einen Dissens über Fakten, über Werturteile, über ästhetische Eigenschaften oder über Geschmacksurteile haben, und dass genau diese Unterschiede im ersten Zugang berücksichtigt werden müssen. Demnach können wir uns nicht zunächst mit Dissens im Allgemeinen beschäftigen und in weiterer Folge versuchen, die theoretischen Ergebnisse auf die Praxis anzuwenden, um herauszufinden, welche Kontextfaktoren in konkreten Dissensen relevant sind, sondern wir müssten immer schon bei konkreten Dissensen ansetzen.

Ich bin der Ansicht, dass solche Überlegungen sehr häufig relevant sind und auf wichtige Einschränkungen hinweisen, welche die theoretisch-analytische Zergliederung konkreter Phänomene mit sich bringt. Dennoch denke ich, dass die Debatte um moralischen Dissens davon profitieren kann, wenn wir diese mit der Frage um die erkenntnistheoretische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten verknüpfen, solange man mitbedenkt, dass man sich immer schon auf eine gewisse Art des Nachdenkens über konkrete praktische Phänomene einlässt, wenn man diese aus einer spezifischen theoretischen Perspektive heraus analysiert.

Im Folgenden werde ich die grundlegenden Annahmen der erkenntnistheoretischen Debatte über die Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten demnach akzeptieren, weil ich der Ansicht bin, dass die Verbindung der Auseinandersetzungen in dieser Debatte mit denen um moralischen Dissens gewinnbringend ist. Gleichzeitig behalte ich mir aber einen kritischen Blick auf den Versuch bei, abstrakte, theoretische Überlegungen in einem zweiten Schritt auf die Praxis anzuwenden.

102 Zentrale Idealisierungen sind beispielsweise das Konzept der *epistemic peers*, der Fokus auf Dissens zwischen zwei Individuen oder die Konstruktion von theoretischen Beispielen, in denen von praktisch relevanten Kontextfaktoren abgesehen wird. Ich werde auf diese Idealisierungen in weiterer Folge zurückkommen.

Ich werde daher dafür argumentieren, dass hier ein wechselseitiges Verhältnis der gegenseitigen Prüfung zwischen Theorie und Praxis erforderlich ist.

Zunächst möchte ich einige zentrale Begriffe in der erkenntnistheoretischen Debatte klären und definieren (Kapitel 5). In einem zweiten Schritt werde ich auf die beiden Zugänge eingehen, die die Enden des Spektrums an Sichtweisen darstellen, welche in der Literatur zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten vorgeschlagen werden (Kapitel 6). In weiterer Folge werde ich auf einen sehr bedeutsamen Aspekt eingehen, der in der erkenntnistheoretischen Debatte bisher noch zu wenig diskutiert wurde. Dabei handelt es sich um die Frage, ob voneinander abhängige Überzeugungen für die vernünftige Reaktion auf Dissens relevant sind. Mit anderen Worten geht es um die Frage, welche Rolle die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen spielen sollte (Kapitel 7). Zum Abschluss dieses Abschnitts werde ich auf Zwischenpositionen eingehen, die in der Literatur vertreten werden, und mich denen anschließen, die dafür argumentieren, dass Dissens uns mit einer gewissen Evidenz dafür ausstattet, dass uns ein Fehler in unserer Überzeugungsbildung unterlaufen sein könnte, dass dies aber keine einheitliche Lösung aller Dissense ermöglicht (Kapitel 8). Während sich zeigen lässt, dass eine gewisse Skepsis gegenüber Ansätzen berechtigt ist, die versuchen, eine einheitliche Lösung für alle Meinungsverschiedenheiten zu finden und diese auf tatsächliche Fälle von Dissens anzuwenden, lässt sich ebenfalls zeigen, dass die Auseinandersetzung mit weniger generalisierenden Ansätzen, die die Möglichkeit offen lassen, dass Kontextfaktoren wesentlich für den vernünftigen Umgang mit konkreten Meinungsverschiedenheiten sind, durchaus die Frage nach dem praktischen Umgang mit Dissens bereichern kann.

5. Grundlegende Begrifflichkeiten in der erkenntnistheoretischen Debatte

Das Ziel dieses Kapitels ist es, einige zentrale Konzepte der erkenntnistheoretischen Debatte über Dissens zu erläutern. Dabei möchte ich einerseits auf die starke Idealisierung hinweisen, die mit manchen dieser Konzepte einhergeht, zugleich aber auch plausibilisieren, warum eine Auseinandersetzung mit dieser Debatte dennoch relevant für die Frage ist, wie wir praktisch mit Meinungsverschiedenheiten umgehen sollten.

Zunächst werde ich auf den Begriff der „Ebenbürtigkeit“ eingehen (Kapitel 5.1) und darlegen, dass dieser Begriff einerseits sehr schwer zu definieren ist, und es andererseits naheliegend ist, anzunehmen, dass wir strenge Ebenbürtigkeit in tatsächlichen Dissensen gar nicht vorfinden. Ich werde dennoch drei Gründe anführen, die dafür sprechen, dass wir uns mit diesem idealisierten Begriff auseinandersetzen sollten. Der folgende Unterabschnitt (Kapitel 5.2) ist dem Konzept der *doxastic revision*, das ich mit der Formulierung der „Änderung der Zuversicht, mit der wir eine Überzeugung vertreten“ übersetze, gewidmet. Eine weitere Idealisierung besteht in dem Fokus der Debatte auf Dissens zwischen zwei Personen (Kapitel 5.3). Hier ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen mehreren Menschen Komplikationen in die Debatte einbringen, die ein Fokus auf zwei Personen Dissense verschleiern kann. In weiterer Folge werde ich auf das Konzept der Evidenz höherer Ordnung (*higher-order evidence*) eingehen und darlegen, warum ich der Ansicht bin, dass gute Gründe dafür sprechen, dass wir Dissens als einen Fall von Evidenz höherer Ordnung ansehen sollten (Kapitel 5.4). Obwohl keine Einigkeit in der Debatte darüber besteht, ob wir bezüglich unserer Überzeugungen davon sprechen sollten, dass unsere Zuversicht in sie eine graduelle Frage oder eine Frage von alles oder nichts ist, werde ich argumentieren, dass wir nicht eine Verwendungsweise zugunsten der anderen vollkommen aufgeben sollten (Kapitel 5.5). Abschließen wird dieses Kapitel eine Auseinandersetzung mit intellektueller Demut und Aufgeschlossenheit, in der ich den Gedanken ausführe, dass die Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten mit jener um diese beiden zentralen intellektuellen Tugenden verknüpft ist (Kapitel 5.6).

5.1 Ebenbürtigkeitsdissens (*peer disagreement*)

In der Diskussion um die erkenntnistheoretische Signifikanz von Dissens trifft man häufig die Grundannahme an, dass die interessantesten Fälle von Meinungsverschiedenheiten jene zwischen epistemisch ebenbürtigen Personen sind. Betrachten wir die zentrale Frage dieser Debatten, dann erscheint diese Grundannahme naheliegend. Die zentrale Frage richtet sich danach, was die vernünftige Reaktion ist, wenn man erfährt, dass andere Überzeugungen haben, die den eigenen Überzeugungen entgegenstehen. Betrachten wir Dissens mit Personen, die man berechtigterweise als überlegen oder unterlegen ansieht, so scheint die epistemisch vernünftige Reaktion relativ naheliegend zu sein. Wenn ich eine Überzeugung habe und feststelle, dass eine Person dieser Überzeugung widerspricht, von der ich weiß (oder Gründe habe, anzunehmen), dass sie mir bezüglich dieser Überzeugung überlegen ist, dann scheint die vernünftige Reaktion zu sein, dass ich meine Überzeugung aufgebe und mich der Überzeugung der überlegenen Person anschließe.¹⁰³ Jemand kann überlegen sein, wenn man beispielsweise eine bessere Evidenzgrundlage hat, auf deren Basis man die Überzeugung bildet, wenn man besser qualifiziert ist, um die Evidenz zu evaluieren, oder wenn man epistemische Tugenden stärker habitualisiert hat als jemand anderer. Ähnlich verhält es sich, wenn mir jemand bezüglich einer konkreten Überzeugung unterlegen ist. In dem Fall scheint es die vernünftige Reaktion zu sein, wenn ich in solch einer Meinungsverschiedenheit bei meinem Urteil bleibe.

Betrachten wir ein konkretes Beispiel und nehmen an, dass Ben gerade erst begonnen hat, seine Sonntag Abende damit zu verbringen, American Football zu schauen. Seine Freundin Anna ist bereits seit Jahren begeistert von diesem Sport und kennt alle möglichen Regeln des Spiels, selbst sehr außergewöhnliche. Ben und Anna haben sich bereits über American Football unterhalten, und Ben hat dadurch gewisse Begriffe und Regeln gelernt, aber er ist sich bewusst, dass Annas Footballwissen viel umfangreicher ist als seines. Nehmen wir an, Anna und Ben schauen gemeinsam ein Spiel. Am Ende eines Spielzuges ist Ben der Überzeugung, dass der *Wide Receiver* den Ball gefangen hat, während Anna der Überzeugung ist, dass er ihn nicht gefangen hat. Sie tauschen ihre Überzeugungen aus und stellen fest, dass sie eine Meinungsverschiedenheit darüber haben, ob es ein gefangener Ball war oder nicht. Ben weiß allerdings, dass die genauen Regeln, wann ein Ball als gefangen zählt, in manchen Situationen sehr kompliziert sein können. Da er

103 Allerdings sind natürlich auch Situationen denkbar, in denen man zwar epistemisch unterlegen ist, der eigenen Überzeugung aber dennoch Gewicht zukommt. Ich werde auf solche Situationen in weiterer Folge eingehen, und im Allgemeinen dafür argumentieren, dass sich generell keine *one-size-fits-all* Lösung für Meinungsverschiedenheiten angeben lässt.

weiß, dass Anna in einer viel besseren Position ist als er selbst, um zu beurteilen, ob in der vorliegenden Situation eine dieser komplizierten Regeln zum Tragen kommt, ist es vernünftig für Ben, wenn er Annas Überzeugung annimmt. Anna dagegen sollte bei ihrer Überzeugung bleiben. Ben betrachtet Anna also in dieser konkreten Frage als überlegen¹⁰⁴, während Anna Ben als unterlegen betrachtet. Es wäre daher vernünftig, wenn beide am Ende überzeugt sind, dass der *Receiver* den Ball nicht gefangen hat.

Die epistemisch vernünftige Reaktion zu definieren, wenn wir einen Dissens mit jemandem haben, den wir als ebenso gut geeignet einschätzen, die Evidenzgrundlage zu beurteilen, wie wir selbst, ist deutlich schwieriger. Daher gelten Ebenbürtigkeitsdissense üblicherweise als philosophisch spannendstes Untersuchungsfeld. Es ist allerdings notorisch schwierig, zu definieren, was genau erforderlich ist, damit zwei Personen sich gegenseitig als ebenbürtig ansehen können. Kelly (2005, 174–175) fordert von *epistemic peers*, dass sie gleich sein müssen, sowohl bezüglich ihrer Vertrautheit mit der relevanten Evidenz als auch bezüglich allgemeiner epistemischer Tugenden. Christensen (2009) definiert Ebenbürtigkeit als „equal in terms of exposure to the evidence, intelligence, freedom from bias, etc“ (756–757). King (2012, 252–253) macht fünf Bedingungen aus, die erfüllt sein müssen, damit zwei Personen als ebenbürtig gelten können: (a) sie müssen gegensätzliche Überzeugungen haben, (b) ihnen muss dieselbe relevante Evidenz vorliegen, (c) sie müssen die gleichen Fähigkeiten haben, um auf die Evidenz in angemessener Weise zu reagieren, und (d) sie müssen sich gegenseitig als ebenbürtig anerkennen. Hallsson und Kappel (2020, 2830) unterscheiden zwei Kategorien von Definitionen bezüglich Ebenbürtigkeit.¹⁰⁵ Die Definition als *rationality peers* fordert von den beteiligten Personen, dass sie bezüglich kognitiver Fähigkeiten, der relevanten Evidenz und den epistemischen Tugenden gleich sein müssen. Die Definition als *accuracy peers* fordert von den beteiligten Personen, dass sie einander vor der konkreten Meinungsverschiedenheit als gleich wahrscheinlich einschätzen, bezüglich dieser konkreten Frage richtig zu liegen.

Angesichts der hohen Ansprüche, die das Konzept der Ebenbürtigkeit an epistemisch Handelnde stellt, können wir uns fragen, ob es tatsächlich jemals der Fall sein kann, dass sich zwei Personen gegenseitig als ebenbürtig ansehen können. Bei-

104 Es ist wichtig zu betonen, dass die Formulierung „in dieser konkreten Frage als überlegen“ bewusst gewählt ist. Es geht nicht darum, dass man annehmen müsste, dass jemand anderes mir in allen epistemischen Belangen überlegen ist, damit es die vernünftige Reaktion sein kann, dass ich im Falle einer Meinungsverschiedenheit die Überzeugung der anderen Person annehme. Wichtig ist, ob die Person bezüglich der konkreten Frage ebenbürtig, überlegen oder unterlegen ist.

105 Selbige Unterscheidung findet sich auch bei Christensen (2014, 586).

spielsweise kann es, je nachdem, wie man Evidenz definiert, entweder sehr schwierig oder nahezu unmöglich erscheinen, die genau gleiche Evidenz vorliegen zu haben. Eine Möglichkeit eines sehr eingeschränkten Verständnisses von Evidenz wäre, zu sagen, dass ausschließlich Argumente als Evidenz zählen.¹⁰⁶ Allerdings zeigt King (2012), dass zwei Personen selbst unter dieser minimalen Konzeption von Evidenz sehr selten wirklich alle relevanten Argumente miteinander teilen. Selbst in sehr spezialisierten philosophischen Debatten machen wir uns nur selten die Mühe, uns zusammensetzen und jedes einzelne Argument, das wir für (oder gegen) eine bestimmte Überzeugung anführen, bis ins kleinste Detail miteinander zu besprechen, sodass wir wirklich exakt dieselben Argumente miteinander teilen (vgl. King 2012, 256). Dies wird noch naheliegender, wenn wir ein Verständnis von Evidenz für plausibel erachten, das nicht ausschließlich Argumente zulässt und damit auch Aspekte umfasst, die nicht durch Kommunikation geteilt werden können (bspw. Wahrnehmungserfahrungen, vernünftige Einsichten oder Intuitionen) (vgl. King 2012, 256). Ähnliche Argumente lassen sich auch bezüglich der gleichen kognitiven Fähigkeiten oder gleichen intellektuellen Tugenden anführen.

Es scheint im Allgemeinen nahezu unmöglich zu sein, dass zwei Personen wirklich bezüglich aller relevanten Faktoren exakt gleich sind. Audi (2008; 2013, 67–83) argumentiert beispielsweise, dass es sehr schwierig ist, die Annahme zu rechtfertigen, dass jemand anderes ebenso vernünftig ist und die relevante Evidenz gleich sorgfältig betrachtet hat wie man selbst. Um dieses Urteil über eine andere Person zu rechtfertigen, bräuchten wir nicht nur unheimlich viel, sondern auch sehr komplexe Evidenz über die andere Person. Diese Evidenz fehlerfrei zu bewerten, scheint sehr schwierig zu sein (vgl. Audi 2008, 289). Hinzu kommt laut Audi, dass zwei weitere Faktoren eine relevante Rolle spielen, die in gängigen Formulierungen dessen, was es benötigt, eine andere Person als ebenbürtig einzustufen, zu meist nicht explizit enthalten sind. Dies sind einerseits Hintergrundtheorien (*background theories*) und Hintergrundüberzeugungen (*background beliefs*) (vgl. Audi 2008, 289). Solche Hintergrundfaktoren können beispielsweise vorliegen, wenn man gewisse skeptische oder kohärentistische Theorien für plausibel erachtet, wenn man gewissen Vorurteilen anhängt, wie etwa, dass gebildete Menschen zuverlässiger in moralischen Fragen entscheiden, oder wenn man einer bestimmten religiösen Anschauung anhängt. Andererseits sind wir üblicherweise besser positioniert, um unsere eigene Evidenz und unsere eigene Reaktion auf eine bestimmte Evidenzgrundlage zu evaluieren als die von jemand anderem (vgl. Audi 2008, 290). Eine weitere Komplikation in dem Bemühen, herauszufinden, ob jemand anderes

106 Van Inwagen (1996, 2004) diskutiert beispielsweise eine dialektische Konzeption der Evidenz, gemäß der Evidenz diskursiv geteilt werden kann.

unser *epistemic peer* ist, sieht Audi (2008, 290) auch darin, dass wir allein, indem wir uns diese Frage stellen, beginnen, unsere eigenen Überzeugungen zu hinterfragen und zu überprüfen. Sofern die andere Person sich nicht die gleiche Frage stellt, könnte also die Tatsache, dass wir überlegen, ob eine andere Person uns ebenbürtig ist, bereits dazu beitragen, dass wir in eine bessere epistemische Position gelangen.

Angesichts dessen, wie anspruchsvoll das Konzept der Ebenbürtigkeit ist, könnte man geneigt sein, zu hinterfragen, ob es überhaupt jemals der Fall sein kann, dass sich zwei Personen gegenseitig als *epistemic peers* ansehen können. Das legt die Schlussfolgerung nahe, dass das Konzept der Ebenbürtigkeit ein sehr stark idealisiertes ist, welches wir in tatsächlichen Meinungsverschiedenheiten in dieser Form gar nicht antreffen.¹⁰⁷ Daran schließt sich die Frage an, ob man daraus ableiten sollte, dass es vernünftiger wäre – sofern man etwas über tatsächliche Meinungsverschiedenheiten lernen möchte –, das Konzept der Ebenbürtigkeit fallen zu lassen und sich realistischeren Konzepten zuzuwenden. Ich denke allerdings, dass dieser Schluss verfrüht wäre. Auch wenn das Argument plausibel ist, dass die Debatte um Ebenbürtigkeitsdissense anhand von sehr idealisierten Konzepten verläuft, und es ein Fehler wäre, wenn wir annehmen würden, dass wir die Ergebnisse aus dieser idealisierten und theoretischen Debatte einfach eins-zu-eins auf tatsächliche Dissense anwenden können¹⁰⁸, gibt es dennoch (zumindest) vier Gründe, die dafür sprechen, dass die erkenntnistheoretische Debatte um Ebenbürtigkeitsdissense relevant ist.

1. Auch wenn sich tatsächlich keine Dissense finden, auf die sich die Überlegungen der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten anwenden ließen, ist die Auseinandersetzung an sich philosophisch interessant (vgl. Matheson 2015a, 4).
2. Selbst wenn die Debatte anhand von idealisierten Konzepten verläuft, können wir eventuell dennoch etwas über tatsächliche Fälle von Meinungsverschiedenheiten lernen, wenn wir die Implikationen von Dissens unter idealisierten Umständen klären (vgl. Balg und Constantin 2019).

107 Henderson et al. (2017, 197) nehmen dies als Motivation, um eine deutlich niederschwelligere Definition von epistemischer Ebenbürtigkeit anzunehmen, die nicht darin besteht, dass die Beteiligten die exakt gleiche Evidenzgrundlage haben müssen, sondern dass sie eine vollständig geteilte Evidenzgrundlage haben (*full evidential common ground*), die darin besteht, dass sie bezüglich all jener Überlegungen zur Evidenzgrundlage übereinstimmen, die explizit artikuliert sind oder leicht artikulierbar wären.

108 Dies ist, wie ich zeigen werde, auch der Grund, warum Elga beispielsweise von „messy real-world cases“ (Elga 2007, 492) spricht, die im Gegensatz zu den klaren und sauberen Beispielen, die üblicherweise in der Literatur besprochen werden, ernsthafte Probleme für seinen *Equal Weight View* verursachen.

3. Selbst wenn sich, strenggenommen, in tatsächlichen Meinungsverschiedenheiten keine genau ebenbürtigen Personen finden, kann es sein, dass Personen so etwas wie annähernd ebenbürtig (*approximate peers*) sein können (vgl. Lackey 2010a). In dem Fall teilen sie nicht die genau gleiche Evidenz, besitzen nicht die genau gleichen Fähigkeiten und Dispositionen, sind also insgesamt keine exakten Klone voneinander, aber es könnte sein, dass sich die Unterschiede gegenseitig aufheben. In einer tatsächlichen Meinungsverschiedenheit greift vielleicht eine Person auf eine etwas größere Evidenzgrundlage zurück, während die andere Person etwas sorgfältiger in der Evaluierung der Evidenzgrundlage vorgeht. Im Großen und Ganzen könnten sich diese Unterschiede aber gegenseitig aufheben, sodass es dennoch berechtigt wäre, von Ebenbürtigkeit zu sprechen, sofern man diese nicht zu streng versteht.
4. Die Ergebnisse der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissense könnten sich auch auf Situationen anwenden lassen, in denen man keinen Grund hat, anzunehmen, dass andere Personen einem überlegen oder unterlegen sind. In diesen Fällen weiß man vielleicht nicht, ob die andere Person wirklich ebenbürtig ist, hat aber ebenso keinen Grund, anzunehmen, dass sie es nicht wäre (vgl. Crisp 2020; McGrath 2008). Selbst wenn das Konzept der Ebenbürtigkeit also idealisiert ist, und wir selten in der Lage sind, zu wissen, ob andere unsere *peers* sind, können wir dennoch Gründe haben, anzunehmen, dass andere uns annähernd ebenbürtig sind, oder zumindest keine Gründe haben, anzunehmen, dass wir uns in einer besseren epistemischen Lage befinden.

Während diese vier Gründe dafür sprechen, dass wir uns mit der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens beschäftigen sollten, auch wenn diese Idealisierungen vornimmt, scheint es so zu sein, dass dadurch eine relevante Unterscheidung verloren geht. Dabei handelt es sich um die Differenzierung, ob zwei oder mehr Personen tatsächlich ebenbürtig sind oder sich gegenseitig als ebenbürtig ansehen. Die angeführten Aspekte sprechen dafür, diese Differenzierung eher weit zu fassen und nicht zu streng auszulegen. Mit anderen Worten, dass es weniger darauf ankommt, ob die Beteiligten an einem Dissens tatsächlich ebenbürtig sind, sondern eher darauf, dass sie sich so ansehen oder zumindest keine Gründe haben, die dagegen sprechen, dies zu tun.

Nun könnte man aber natürlich auch darauf bestehen, dass die erkenntnistheoretische Debatte um Ebenbürtigkeitsdissense eigentlich den Fokus auf Situationen legen sollte, in denen die Beteiligten an einer Meinungsverschiedenheit tatsächlich ebenbürtig sind, denn andernfalls bringt man weitere Irrtumsfaktoren ins Spiel

(Menschen können sich als ebenbürtig ansehen, obwohl sie dies strenggenommen nicht sind). Sollten wir also vielleicht doch die strenge Differenzierung vornehmen und uns auf Fälle konzentrieren, in denen tatsächliche Ebenbürtigkeit vorliegt? Ich denke, dass dies aus mehreren Gründen problematisch wäre. Lackey unterscheidet anhand dieser Differenzierung zwischen idealisierten und gewöhnlichen Meinungsverschiedenheiten und hält fest, dass „whereas idealized disagreement occurs when the parties to the dispute are, as a matter of fact, epistemic peers, ordinary disagreement takes place when such parties at least take themselves to be roughly such peers“ (Lackey 2010a, 303). Sie führt zwei Gründe an, warum sich auch die erkenntnistheoretische Debatte an gewöhnlichen Meinungsverschiedenheiten orientieren sollte und nicht an in dieser Weise idealisierten. Erstens, weil der Ausgang bei idealisierten Meinungsverschiedenheiten, in denen die Beteiligten tatsächlich vollkommen ebenbürtig sind, dazu führt, dass wir eigentlich gar nicht mehr über *peers*, sondern vielmehr über Klone sprechen (vgl. Lackey 2010a, 310). Wir hätten dann zwei epistemische Klone, die in allen relevanten Aspekten vollkommen identisch sind, aber dennoch unterschiedliche Überzeugungen bilden. Das scheint es allerdings schwierig zu machen, überhaupt noch zu erklären, wie Dissens vorkommen kann. Zweitens argumentiert Lackey (2010a, 310), dass die Diskussion über idealisierte Meinungsverschiedenheiten jegliche Verbindung zu tatsächlichen Meinungsverschiedenheiten verlieren würde. Die tatsächlichen Dissense sind allerdings genau der Grund, warum die erkenntnistheoretische Debatte so interessant ist. In tatsächlichen Meinungsverschiedenheiten müssen wir alle möglichen Asymmetrien berücksichtigen (bspw. Hintergrundüberzeugungen, verschiedene Charaktereigenschaften, unterschiedliche Werte, etc.), und wir wissen in den allermeisten Fällen nicht voneinander, ob und welche epistemischen Asymmetrien genau vorliegen. Würden wir also in der erkenntnistheoretischen Debatte auf solch hochgradig idealisierte Dissense abzielen, dann ließen sich daraus keinerlei Rückschlüsse auf tatsächliche Dissense ziehen. Zudem würden diese Debatten ihre wesentliche Motivation verlieren.¹⁰⁹

109 Zudem ist noch festzustellen, dass die Beiträge in der Literatur uneindeutig sind und zumeist nicht differenzieren, ob sie in den Beispielen und Ausführungen auf Dissense fokussieren, in denen die Beteiligten tatsächlich ebenbürtig sind, oder auf solche, in denen die Beteiligten annehmen, ebenbürtig zu sein. Van Inwagen (1996) und Elga (2010) scheinen beispielsweise eher von idealisiertem Dissens auszugehen, während Feldman (2006a) und Kelly (2005, zumindest in manchen Passagen) eher von gewöhnlichem Dissens ausgehen.

5.2 Änderung der Zuversicht in unsere Überzeugungen (*doxastic revision*)¹¹⁰

Die Kernidee, die wir in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten in verschiedensten Ausprägungen finden, besagt, dass uns Dissens Gründe dazu geben kann, die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, zu ändern. Wenn ich, bevor ich erfahre, dass es darüber Dissens gibt, mit hoher Zuversicht eine bestimmte Überzeugung *p* glaube, und in weiterer Folge lerne, dass es peers gibt, die mir bezüglich *p* widersprechen, dann kann mir das Gründe geben, um meine Zuversicht in *p* zu reduzieren.¹¹¹

Diese Überlegung ist dabei im Grunde gar nicht spezifisch für Dissens, sondern lässt sich auf jeden Fall übertragen, in dem wir eine bestimmte Überzeugung haben und neue Informationen erhalten, die für oder gegen diese Überzeugung sprechen. In all diesen Fällen stellt sich die Frage, wie wir bestenfalls auf diese neue Information reagieren sollten. Frances (2014, 75–76) weist darauf hin, dass sich im Zuge des Erlangens neuer Informationen zwei zentrale Fragen stellen:

1. Wie sollte der neue Grad an Zuversicht in die Überzeugung *B* sein, nachdem man neue, für *B* relevante Informationen erlangt hat, damit dieser neue Grad an Zuversicht rational ist?
2. Wie sollte der neue Grad an Zuversicht in *B* sein, nachdem man neue, für *B* relevante Informationen erlangt hat, damit die Reaktion auf die neue Information rational ist?

Die erste Frage zielt auf den Grad der Zuversicht selbst, und ob dieser rational ist. Die zweite Frage zielt auf die intellektuelle Handlung (die Reaktion), die man im Zuge des Erlangens neuer Informationen tätigt. Diese Unterscheidung ist bedeut-

110 Von doxastischer Rechtfertigung ist in der Debatte üblicherweise dann die Rede, wenn es um die Frage geht, ob eine Person in ihrer Überzeugung gerechtfertigt ist. Wenn dagegen gefragt wird, ob eine Proposition selbst gerechtfertigt ist, unabhängig davon, ob jemand diese glaubt, dann finden wir dazu häufig die Bezeichnung „propositionale Rechtfertigung“ (vgl. Burkard 2012, 52). Wenn ich von doxastischer Überarbeitung, Modifikation oder *doxastic revision* spreche, dann beziehe ich mich darauf, ob es für die Person, die eine gerechtfertigte Überzeugung hat, aufgrund der ihr vorliegenden Evidenz erforderlich ist, die Zuversicht, die sie in die fragliche Überzeugung investiert, zu reduzieren.

111 Diese Formulierung ist so gewählt, dass sie weitestgehend inklusiv ist. Sie legt sich daher weder darauf fest, ob jeder Dissens *doxastic revision* erfordert, noch wie viel *doxastic revision* im Fall von Dissens erforderlich ist. Dadurch sollen möglichst alle Sichtweisen in dieser Formulierung berücksichtigt werden, die Dissens zumindest ein gewisses Maß an epistemischer Signifikanz zuschreiben. Ich werde diese Frage erneut aufgreifen, wenn ich näher auf die unterschiedlichen Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten in der erkenntnistheoretischen Debatte um Dissens eingehe (siehe Kapitel 6 und 8).

sam, weil es der Fall sein kann, dass unsere Reaktion auf neue Informationen irrational ist, wir aber dennoch zu einer rationalen Überzeugung gelangen, und umgekehrt, dass unsere Reaktion auf neue Informationen rational ist, wir aber dennoch zu einer irrationalen Überzeugung gelangen. Zwei Beispiele können dabei helfen, diesen Aspekt zu illustrieren:¹¹²

- A) Totalitäres Japan I: Bob glaubt, dass Japan ein totalitärer Staat ist. Er glaubt dies, weil er irrationale Vorurteile gegenüber Japan hat, die dazu führen, dass er die ihm vorliegende Evidenz falsch interpretiert. Seine Evidenz über das politische System in Japan ist das, was er über Japan liest, und das spricht nicht dafür, dass es sich bei Japan um einen totalitären Staat handelt. Nehmen wir an, dass Bob neue Informationen erhält. Ein Video wurde geleakt, welches die japanische Polizei dabei zeigt, wie sie mit brutaler Gewalt gegen Demonstrant*innen vorgeht. Nachdem Bob von diesem Video hört, behält er seine hohe Zuversicht in seine Überzeugung, dass Japan ein totalitärer Staat ist, bei.
- B) Totalitäres Japan II: Bob glaubt, dass Japan ein totalitärer Staat ist. Er sieht das Video, das die Polizei bei brutaler Gewalt zeigt. Aufgrund dieser neuen Information senkt er seine Zuversicht in die Überzeugung, Japan sei ein totalitärer Staat, so weit ab, dass er nun davon überzeugt ist, dass Japan kein totalitärer Staat ist. Nehmen wir an, dass er durch die Reduktion der Zuversicht in seine Überzeugung zu der Überzeugung gelangt, die Bobs allgemeine Evidenzgrundlage tatsächlich rechtfertigt.

Das erste Beispiel illustriert, dass es vorkommen kann, dass wir vollkommen vernünftig auf neue Informationen reagieren und dennoch bei einer unvernünftigen Überzeugung landen. Von einem Video zu erfahren, das zeigt, wie die Polizei gewaltsam gegen Demonstranten vorgeht, scheint keine Evidenz zu sein, die dafür spricht, dass Bob seine Überzeugung, dass es sich bei Japan um einen totalitären Staat handelt, revidieren sollte. Dennoch spricht aber die Gesamtevidenz, die Bob vorliegt, eher dafür, dass es sich bei Japan um keinen totalitären Staat handelt. Demnach ist die Überzeugung, bei der Bob im zweiten Beispiel landet, vernünftig, seine Reaktion auf die neue Information ist es allerdings nicht.

Für die Frage, welcher Zuversichtsgrad letztlich vernünftig ist, scheint daher der Ausgangspunkt eine sehr starke Rolle zu spielen. Startet man bei einer unvernünftigen Überzeugung, kann die Reaktion auf neue Informationen vernünftig sein, aber dennoch dazu führen, dass wir weiterhin unvernünftige Überzeugungen bei-

112 Diese Beispiele übernehme ich von Frances (2014, 73–74).

behalten. Daher scheint die Frage nach der vernünftigen Reaktion auf neue Informationen die zu sein, die direkt mit Dissens zusammenhängt (vgl. Frances 2014, 76). Hier geht es gerade darum, ob und in welcher Form wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, im Angesicht von Dissens beibehalten, revidieren oder verstärken sollten. Während es sich beim vernünftigen allgemeinen Zuversichtsgrad um eine Frage der Gesamtevidenz handelt, handelt es sich bei der Frage nach der vernünftigen Reaktion um eine nach der doxastischen Überarbeitung unserer Überzeugungen.¹¹³

5.3 Dissens zwischen mehr als zwei Personen

Während sich eine wesentliche Idealisierung der erkenntnistheoretischen Debatte um Meinungsverschiedenheiten im Konzept der epistemischen Ebenbürtigkeit verorten lässt, findet sich eine weitere im Fokus der Debatte auf Dissens zwischen zwei Personen. Die allermeisten Beiträge, die sich der Frage stellen, welche Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten erkenntnistheoretisch vernünftig sein kann, gehen davon aus, dass zwei Personen an der Meinungsverschiedenheit beteiligt sind. Dementsprechend befassen sich auch viele der diskutierten Beispiele mit zwei Personen. Während es tatsächlich häufig der Fall ist, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen zwei Personen auftreten, ist es ebenso möglich, dass Dissens zwischen drei Personen, in einer Gruppe oder sogar zwischen Millionen von Menschen auftritt. Weitgehende Einigkeit besteht darüber, dass die Frage nach der epistemisch vernünftigen Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten komplizierter wird, wenn wir Dissens zwischen mehr als nur zwei Personen betrachten. Ein weiterer Aspekt, der zu dieser höheren Komplexität beiträgt, sind Überzeugungen, die voneinander abhängig sind. Sobald drei oder mehr Personen an einer Meinungsverschiedenheit beteiligt sind, stellt sich die Frage, ob der zahlenmäßigen Verteilung der Überzeugungen ein besonderes Gewicht zukommt. Anders formuliert, ob wir beginnen sollten, Köpfe zu zählen. Nehmen wir an, ich habe eine Meinungsverschiedenheit mit zwei weiteren Personen. Ist es relevant für die Frage, was ich in dem Fall tun sollte, dass diese beiden Personen übereinstimmen und beide eine Überzeugung haben, die meiner widerspricht?

Ich habe bereits dargestellt, dass es ein verbreiteter Ansatz verschiedenster Zugänge zu Ebenbürtigkeitsdissensen ist, zu argumentieren, dass diese eine gewisse

113 Ich werde die Frage danach, ob wir Dissens getrennt von der Gesamtevidenz betrachten können, erneut aufgreifen, wenn ich Zwischenpositionen in der erkenntnistheoretischen Debatte um Meinungsverschiedenheiten diskutiere (siehe Kapitel 8).

Form der *doxastic revision* erfordern.¹¹⁴ Auf den ersten Blick scheint die Verteilung der Überzeugungen und damit die Anzahl derer, mit denen eine Meinungsverschiedenheit vorliegt, für alle Zugänge relevant zu sein, die argumentieren, dass Dissens uns (zumindest in manchen Fällen) Gründe für *doxastic revision* geben kann. Ob sich dies tatsächlich so verhält und welchen Unterschied es macht, ob Überzeugungen unabhängig oder abhängig voneinander gebildet wurden, werde ich in Kapitel 7 näher untersuchen. Vorerst reicht es, festzuhalten, dass dadurch, dass Überzeugungen voneinander abhängig sein können, und eine unterschiedliche Verteilung der Personen vorliegen kann, die mit den relevanten Überzeugungen, welche in einem konkreten Dissens eine Rolle spielen, übereinstimmen, eine zusätzliche Komplikation in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten zu berücksichtigen ist.

5.4 Evidenz höherer Ordnung

Evidenz höherer Ordnung spielt in vielen Situationen eine zentrale Rolle, weil wir wissen, dass unsere Argumentationen und Schlussfolgerungen nicht immer fehlerfrei sind, und wir zugleich nicht immer genau sagen können, wann wir tatsächlich Fehler machen. Klassische Fälle, in denen wir auf Evidenz höherer Ordnung zurückgreifen, sind beispielsweise die Durchführung einer komplizierten mathematischen Rechnung nach dem Frühstück, wenn ich mich ausgeschlafen und aufmerksam fühle, oder spät am Abend, wenn ich müde und abgeschlagen bin, oder wenn ich in betrunkenem oder nüchternem Zustand überlege, ob ich ein Jobangebot annehmen sollte (vgl. Kelly 2010, 140). Diese Umstände stellen selbst nicht Evidenz für oder gegen die jeweilige Frage dar, aber sie geben uns Informationen darüber, wie sehr wir unseren Überlegungen vertrauen können.¹¹⁵

Ein beliebtes Beispiel, das die Bedeutsamkeit von Evidenz höherer Ordnung zeigen soll, findet sich ursprünglich bei Christensen (2011). Nehmen wir an, dass ich an einer Studie teilnehme, in der es zwei Gruppen gibt. Eine Gruppe bekommt ein Medikament, das dazu führt, dass jegliches mathematisches Urteilsvermögen verfälscht wird, und man reihenweise Fehler bei den einfachsten Rechenübungen begeht. Das restliche Urteilsvermögen wird durch das Medikament in keiner Weise

114 Eine Ausnahme bilden sehr strikte standfeste (*steadfast*) Zugänge, auf die ich in Kapitel 6.1 zurückkomme.

115 Das ist aber natürlich nicht gleichbedeutend damit, zu sagen, dass es nicht auch der Fall sein kann, dass man in betrunkenem Zustand, oder wenn man sehr müde ist, fehlerfreie Überlegungen anstellen kann. Diese Informationen geben uns Gründe zu hinterfragen, ob wir tatsächlich fehlerfreie Überlegungen angestellt haben, sie machen diese nicht unmöglich.

beeinträchtigt, und die Teilnehmer*innen der Studie merken nicht, dass ihr mathematisches Urteilsvermögen verfälscht ist. Die andere Gruppe bekommt ein Placebo. Nehmen wir weiter an, dass ich eine Pille bekommen habe, aber nicht weiß, in welcher Gruppe ich mich befinde. Ich löse daraufhin eine simple Rechenaufgabe und bin sehr zuversichtlich, dass ich das richtige Ergebnis gefunden habe. Angesichts dessen, dass ich aber weiß, dass eine 50/50 Chance besteht, dass mein mathematisches Urteilsvermögen gerade hochgradig eingeschränkt ist, scheint es nicht vernünftig zu sein, wenn ich mit sehr hoher Zuversicht glaube, die Rechenaufgabe richtig gelöst zu haben. Ich sollte also meine Zuversicht so anpassen, dass sie dem Umstand Rechnung trägt, dass mein mathematisches Urteilsvermögen gerade stark eingeschränkt sein könnte. In diesem Beispiel liegt ein klassischer Fall vor, in dem Evidenz höherer Ordnung einen *defeater* für die Evidenz erster Ordnung darstellt.

Kappel und Andersen (2019, 1106–1107) weisen auf vier wichtige Aspekte hin, die in diesem Beispiel eine Rolle spielen¹¹⁶:

1. Selbst wenn ich die Evidenz erster Ordnung richtig interpretiert habe, beispielsweise weil ich in der Gruppe des Experiments bin, deren Mitglieder ein Placebo bekamen, sollte die vorliegende Evidenz höherer Ordnung dennoch dazu führen, dass ich die Zuversicht in meine Lösung der Rechenaufgabe reduziere.
2. Auch wenn die Evidenz höherer Ordnung irreführend ist, beispielsweise weil die Studie letztlich auf etwas anderes abzielt und tatsächlich beiden Gruppen nur ein Placebo verabreicht wurde, sollte ich meine Zuversicht reduzieren.
3. Evidenz höherer Ordnung kann ebenso entkräftet und untergraben werden wie Evidenz erster Ordnung. Beispielsweise wenn ich erfahre, dass ich zu den wenigen Menschen gehöre, bei denen der Wirkstoff in der Tablette nicht wirksam ist. Wenn meine Evidenz höherer Ordnung entkräftet wird, dann sollte ich meine Zuversicht nicht reduzieren.
4. Die epistemische Auswirkung von Evidenz höherer Ordnung kann sehr stark sein. In diesem Beispiel scheint die Wahrscheinlichkeit, dass mein mathematisches Urteilsvermögen beeinträchtigt ist, bei 50% zu liegen. Insofern sollte ich meine Zuversicht in meine Lösung der Rechenaufgabe entsprechend anpassen und mich des Urteils enthalten bzw. meiner Überzeugung die Zuversicht 0.5 zuschreiben. Wenn ich aber gute Gründe habe, anzunehmen, dass ich tatsächlich in der Gruppe bin, die die Tablette mit dem

¹¹⁶ Kappel und Andersen selbst verwenden ein etwas abgewandeltes Beispiel, beziehen sich dabei aber ebenfalls auf Christensen.

Wirkstoff bekommt, dann sollte ich meine Zuversicht weiter reduzieren, da nun nahezu sicher ist, dass meine Lösung falsch ist. Dies gilt, obwohl die Evidenz höherer Ordnung an sich eigentlich keine Bedeutung für die in Frage stehende Proposition hat. Die Einnahme einer Tablette, die (potenziell) mein Urteilsvermögen beeinflusst, spricht weder für noch gegen die Wahrheit der mathematischen Proposition, noch sagt es irgendetwas über die Relation zwischen der Evidenz, die mir für meine Lösung vorliegt, und der Lösung selbst aus.

Christensen (2007, 208), ein Vertreter konzilianter Positionen in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten, definiert Dissens als speziellen Fall der allgemeinen Anforderung, dass wir Evidenz für mögliche Irrtümer berücksichtigen müssen, denen wir erliegen. Er weist darauf hin, dass wir mit zwei Arten von epistemischer Unzulänglichkeit konfrontiert sind (vgl. Christensen 2007, 187). Einerseits mit der Tatsache, dass die Evidenzgrundlage, auf deren Basis wir unsere Überzeugungen bilden, immer unvollständig und limitiert ist, andererseits mit dem Umstand, dass wir nicht immer in bestmöglicher Art und Weise auf die vorliegende Evidenz reagieren. Christensen (2007, 187) verknüpft dies aber mit der optimistischen Überlegung, dass wir auch täglich mit Gelegenheiten zur epistemischen Selbstverbesserung konfrontiert sind. Eine dieser Gelegenheiten sind Meinungsverschiedenheiten. Wären wir vollkommen rationale Wesen, die immer in vollkommener Weise auf Evidenz reagieren würden, und wüssten wir das, dann wären Meinungsverschiedenheiten gemäß Christensens Zugang unproblematisch. Sie würden uns nichts Wesentliches zeigen, außer dass es andere, nicht ideal rationale Wesen gibt. Wir sind uns aber grundsätzlich immer unserer Fallibilität bewusst. Damit differenziert Christensen (2007, 208) auch zwischen bloß möglichem und tatsächlichem Dissens. Bloß möglicher Dissens ist nur der Ausdruck dessen, was wir immer schon wissen, nämlich dass wir grundsätzlich fallibel sind. Tatsächlicher Dissens fügt allerdings eine neue Information hinzu, nämlich die, dass die Wahrscheinlichkeit, dass wir einen Fehler gemacht haben, höher ist, als wenn Dissens bloß möglich ist.¹¹⁷ Wir wissen jederzeit, dass wir uns auch irren können. Tatsächlich vorliegender Dissens zeigt uns, dass es wahrscheinlicher geworden ist,

117 Diese Erläuterung ist meiner Ansicht nach sehr hilfreich dafür, zu sehen, inwiefern Dissens laut Christensen epistemisch signifikant ist, nämlich indem er uns darauf hinweist, dass die immer bestehende Möglichkeit eines Irrtums (bloß möglicher Dissens) tatsächlich vorliegen könnte (tatsächlicher Dissens). Als allgemeines Prinzip ist es allerdings sehr problematisch, dass Christensen bloß möglichem Dissens keine besondere Bedeutung zuschreibt. Kelly (2005, 181) verweist darauf, dass das Vorliegen von tatsächlichem Dissens im Unterschied zu bloß möglichem Dissens hochgradig kontingent ist. Barnett und Li (2016) greifen diese Überlegung von Kelly auf und bringen überzeugende Argumente vor, die zeigen, dass die Relevanz von Dissens nicht daran festgemacht werden kann, ob es sich um bloß möglichen oder tatsächlichen Dissens handelt. Sie geben Christensen zwar

dass ein Irrtum auf unserer Seite vorliegt. „It makes what we already know possible more probable.“ (Christensen 2007, 208) Mit Christensen lässt sich also festhalten, dass uns Meinungsverschiedenheiten vor allem an unsere grundsätzliche Fallibilität erinnern und uns einen Grund dafür geben, zu hinterfragen, ob wir uns bezüglich einer umstrittenen Proposition tatsächlich geirrt haben.

Kelly ist skeptisch gegenüber konzilianten Zugängen, teilt aber Christensens Einschätzung der Rolle, die Dissens spielt. Kelly (2005, 176) stellt zunächst fest, dass Meinungsverschiedenheiten uns Evidenz dafür liefern, dass die andere Person Zugang zu relevanter Evidenz hat, die einem selbst nicht vorliegt. Wir sollten laut Kelly in solchen Fällen der Überzeugung anderer ein gewisses Gewicht geben, weil wir dadurch in der Lage sind, die Bedeutung von Evidenz zu berücksichtigen, die wir selbst nicht besitzen. Das gilt in dieser Form aber nicht für Ebenbürtigkeitsdissonance, denn deren Definition setzt voraus, dass die Beteiligten dieselbe (oder zumindest relevant ähnliche) Evidenz vorliegen haben. Auch Kelly (2005, 180) verweist darauf, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen gut informierten Menschen darauf hinweisen, dass wir grundsätzlich fallibel darin sind, einzuschätzen, welche Urteile durch unsere Evidenz gestützt sind. Im Fall von Ebenbürtigkeitsdissonanzen haben wir es mit anderen Menschen zu tun, die wir als grundsätzlich vernünftig einschätzen. Wenn eine grundsätzlich vernünftige Person eine Überzeu-

recht, dass üblicherweise bloß mögliche Fälle von Dissens nicht mehr zeigen, als dass wir grundsätzlich fallibel sind, es lassen sich jedoch ebenso Fälle konstruieren, in denen das kontingente Fehlen von Dissens keinen Grund dafür darstellt, dem bloß möglichen Dissens keine Relevanz zuzuschreiben. Das Beispiel, das sowohl Kelly als auch Barnett und Li dafür verwenden, um dies zu illustrieren, ist das eines bösen, mächtigen und prophetischen Tyrannen, der entscheidet, dass eine gewisse Proposition (p) von niemandem mehr geglaubt werden darf. Er lässt daraufhin alle hinrichten, die p glauben oder an p glauben würden, und es bleiben nur mehr Menschen übrig, die nicht- p glauben. In dem Fall gäbe es keinen Dissens mehr über p , aber dass es Dissens geben könnte, scheint dennoch relevant zu sein. Mögliche Lösungen für die Frage, wie wir zwischen bloß möglichen Fällen von Dissens, denen keine besondere epistemische Relevanz zukommt, und solchen, die epistemisch relevant sind, unterscheiden können, wurden von Carey und Mathewson (2013) und Barnett und Li (2016) vorgeschlagen. Carey und Mathewson greifen dafür auf mögliche Welten zurück und argumentieren, dass wir überlegen sollten, ob es viele nahegelegene mögliche Welten gibt, in denen die Konsensmeinung von unserer Konsensmeinung abweicht. Falls dies der Fall ist, ist auch bloß möglicher Dissens relevant. Barnett und Li schlagen ein allgemeines Kriterium vor, das sowohl für bloß möglichen als auch tatsächlichen Dissens gilt. Dissens ist dann, und nur dann, relevant, wenn er in Übereinstimmung mit gewissen statistischen Einschränkungen berücksichtigt wird. Paradigmatische Fälle von Dissens lassen sich gemäß diesem Zugang als Ziehen von Stichproben auffassen. Wir betrachten unsere Mitmenschen üblicherweise als ähnlich zuverlässige Indikatoren der Wahrheit. Tatsächlicher Dissens mit unseren Mitmenschen wäre demnach eine zufällig gezogene Stichprobe zuverlässiger Indikatoren der Wahrheit der fraglichen Proposition. Bei bloß möglichem Dissens schließen wir aber nur daraus, dass wir selbst eine Proposition glauben, auf ihre Negation. Dies ist keine zufällig gezogene Stichprobe, sondern *cherry picking*. Daher sind nur solche Fälle von bloß möglichem Dissens relevant, die keinen Fall von *cherry picking* darstellen.

gung (H) auf der Grundlage von gewisser Evidenz (E) bildet, dann gibt uns dies gemäß Kelly (2005, 186) wiederum Evidenz dafür, dass es vernünftig ist, H auf der Grundlage von E zu glauben. Die Überzeugungen unserer Mitmenschen, sofern diese im Allgemeinen vernünftig und damit richtig auf Evidenzgrundlagen reagieren, liefern uns also eine Evidenz höherer Ordnung, die uns etwas über den Charakter der Evidenz erster Ordnung sagt. Mit Kellys Worten: „[t]he beliefs of a reasonable individual will thus constitute higher-order evidence, evidence about the character of her first-order evidence.“ (Kelly 2005, 186) Im Fall von Meinungsverschiedenheiten erlangen wir also Evidenz höherer Ordnung. Wir lernen, dass andere Menschen vorliegende Evidenzgrundlagen anders einschätzen als wir selbst. Diese Erkenntnis über die Einschätzung anderer stellt Evidenz höherer Ordnung dar, die uns etwas über die Evidenz erster Ordnung sagt, nämlich dass es sich dabei um gute Evidenz für eine gewisse Überzeugung (die von der anderen Person gebildet) handelt.

Laut Kelly stellen unsere Überzeugungen und die Überzeugungen anderer also Evidenz über die uns vorliegende Evidenzgrundlage dar. Sie sagen etwas darüber aus, ob jemand die Evidenzgrundlage als guten Grund für eine gewisse Überzeugung ansieht. Meinungsverschiedenheiten statten uns mit Evidenz höherer Ordnung aus. Damit liefern sie uns einerseits Evidenz über die Evidenzgrundlage und andererseits Evidenz dafür, dass wir selbst einen Fehler in der Bewertung der Evidenzgrundlage gemacht haben könnten.

Kappel (2018b sowie Kappel und Andersen 2019) weist darauf hin, dass Dissens in dreifacher Weise einen Hinweis darauf liefern kann, dass man einen Fehler gemacht hat. Im Sinne eines *performance errors*, eines *principle errors*, oder eines *evidence errors*. In allen drei Fällen besteht der Fehler darin, dass man ein fehlerhaftes Verfahren nutzt, um Evidenz auszuwählen oder zu interpretieren, oder ein zuverlässiges Verfahren fehlerhaft anwendet, entweder indem man gute Evidenz vorliegen hat, diese aber falsch bewertet (*performance error*), oder indem man fehl darin geht, relevante Evidenz zu berücksichtigen (*evidence error*), oder indem man ein unzulässiges epistemisches Prinzip anwendet (*principle error*). Auch Kappel sieht die Überzeugung eines peer als (prima facie) Evidenz erster Ordnung für (oder gegen) die fragliche Proposition an. Darüber hinaus stimmt er mit Kelly und Christensen überein, dass uns Dissens aber vor allem Evidenz höherer Ordnung liefert, die dafür spricht, dass wir einen der drei Fehler begangen haben (vgl. Kappel 2018b).

Meinungsverschiedenheiten machen uns also darauf aufmerksam, wie andere die Evidenzgrundlage einschätzen, und liefern uns dadurch Evidenz höherer Ordnung.

Diese macht uns darauf aufmerksam, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, die relevante Evidenzgrundlage einzuschätzen oder alle relevante Evidenz berücksichtigt zu haben. Dies ist eine Möglichkeit, die wir aufgrund unserer grundlegenden Fallibilität immer schon in Betracht ziehen müssen. Dissens gibt uns allerdings gute Gründe dafür, anzunehmen, dass es tatsächlich der Fall sein könnte, dass wir einen solchen Fehler begangen haben.

5.5 Überzeugungsgrade oder Alles-oder-Nichts?

In klassischen Zugängen zu Überzeugungen können sich diese in einer von drei Weisen auf eine Proposition beziehen:

1. Man glaubt, dass p.
2. Man glaubt, dass nicht-p.
3. Man enthält sich des Urteils bezüglich p.

Diese Dreiteilung bietet zwar einen relativ einfachen Zugang, scheint jedoch nicht die tatsächliche Beschaffenheit unserer Überzeugungen immer plausibel wiederzugeben. Gemäß dieser Dreiteilung können wir eine Proposition nur entweder glauben, uns des Urteils enthalten oder nicht glauben. Wir haben aber häufig den Eindruck, dass dies zu ungenau ist. Zwischen meiner Überzeugung, dass es morgen regnen wird, und jener, dass Wien die Hauptstadt von Österreich ist, scheint es einen Unterschied zu geben. Dieser Unterschied liegt darin, wieviel Zuversicht ich diesen Überzeugungen zuschreibe. Während ich mir sehr sicher bin, dass Wien die Hauptstadt von Österreich ist, bin ich mir deutlich weniger sicher, dass es morgen regnen wird.¹¹⁸ Daher bevorzugen es manche, in erkenntnistheoretischen Debatten von Graden der Überzeugung (*degrees of belief*) zu sprechen. Diese werden üblicherweise als reelle Zahlen des Intervalls $[0,1]$ dargestellt (vgl. Huber 2009, 3). Ist man sich sicher, dass eine Proposition wahr ist, so liegt der Grad der Überzeugung bei 1. Ist man sich sicher, dass die Proposition falsch ist, so liegt der Grad der Überzeugung bei 0. Dazwischen befinden sich die unterschiedlichen Grade an Zuversicht, die wir den Propositionen zuschreiben, auf die sich unsere Überzeugungen beziehen. Dieser Zugang kann dem Umstand Rechnung tragen, dass wir uns üblicherweise häufig zwar nicht gewiss sind, dass eine Proposition wahr oder falsch ist, dies

¹¹⁸ Henderson et al. (2017, 197) erklären dies damit, dass dies mit der Stärke der vorhandenen Evidenz zu tun hat. Demnach gibt es eine gewisse Schwelle, die die Evidenzgrundlage übersteigen muss, damit ich gerechtfertigt bin, die ihr korrespondierende Proposition zu glauben. Übersteigt die Evidenzgrundlage diese Schwelle aber sehr deutlich, so liefert sie mir viel stärkere Rechtfertigung, die es wiederum ermöglicht, dass ich mehr Zuversicht in gewisse Überzeugungen investieren kann als in andere.

aber dennoch nicht dazu führt, dass wir bezüglich aller dieser Propositionen agnostisch sind (vgl. Huber 2009, 3). Überzeugungen, die mit einem Grad an Zuversicht über 0.5 einhergehen, betrachten wir demnach als eher wahr, während solche unter 0.5 eher als falsch angesehen werden.¹¹⁹

In der Debatte um die erkenntnistheoretische Signifikanz von Dissens finden sich sowohl Zugänge, die eher von der klassischen Dreiteilung ausgehen, als auch solche, die von Überzeugungsgraden sprechen. Ich werde in der Besprechung dieser Zugänge darauf hinweisen, wenn sich aus dieser Differenzierung relevante Unterschiede ergeben. Im Allgemeinen möchte ich Foley (2009) folgen, der überzeugend dafür argumentiert, dass wir die klassische Dreiteilung nicht zugunsten eines Ansatzes, der ausschließlich mit Überzeugungsgraden arbeitet, vollständig aufgeben sollten.¹²⁰ Foley (2009, 45) argumentiert, dass wir tatsächlich verschiedene Grade der Zuversicht in Propositionen haben, dass dies aber nicht bedeutet, dass wir die klassische Dreiteilung aufgeben sollten, denn diese erscheint ebenso nützlich. Würden wir in unserem gesamten Informationsaustausch und in unseren eigenen Überlegungen ausschließlich mit Überzeugungsgraden arbeiten, dann würde uns dies sehr schnell überfordern, und es würde verhindern, dass wir (vielleicht auch manchmal vereinfachte) Standpunkte beziehen. Daher scheint eine Kombination aus der klassischen Dreiteilung mit dem Ansatz der Überzeugungsgrade am vielversprechendsten, um unserem tatsächlichen epistemischen Leben zu entsprechen.

Henderson et al. (2017, 1999) verweisen darauf, dass es für die Debatte um Meinungsverschiedenheiten einen wesentlichen Unterschied macht, ob man auf Überzeugungsgrade oder die klassische Dreiteilung fokussiert. Die ausschließliche Rede von Überzeugungsgraden kommt von vornherein einem konzilianten Zugang zu Dissens entgegen, der es als vernünftig ansieht, in Meinungsverschiedenheiten allen Beteiligten das gleiche Gewicht beizumessen (siehe Kapitel 6.2). Nicht-konziliante Perspektiven dagegen betonen, dass es rational sein kann, in Ebenbürtigkeitsdissensen bei der eigenen Überzeugung zu bleiben, ohne damit abstreiten zu müssen, dass uns Meinungsverschiedenheiten einen Grund dafür geben können, die

119 Eine umfassende Übersicht zu den verschiedensten Zugängen zu Überzeugungsgraden findet sich im Sammelband von Huber und Schmidt-Petri (2009) und in der darin vorangestellten Einführung (Huber 2009).

120 Foleys (2009) Argumentation zielt dabei auf eine Verteidigung seiner These, dass es vernünftig sein kann, einzelnen Propositionen eine hohe Zuversicht zuzuschreiben, während man zugleich der Konjunktion dieser Propositionen eine geringere Zuversicht zuschreibt. Dies sieht er als Möglichkeit, von Überzeugungsgraden zu sprechen, aber dennoch nicht die allgemeine Erkenntnistheorie von Überzeugungen, welche die klassische Dreiteilung voraussetzt, aufgeben zu müssen.

Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, zu reduzieren (siehe Kapitel 8). Dies wiederum erscheint aber als viel naheliegendere Möglichkeit, wenn wir die Rede von Überzeugungsgraden mit der klassischen Dreiteilung kombinieren, als wenn wir eine davon absolut setzen. Das gibt uns einen weiteren Grund, nicht einen der beiden Zugänge absolut zu setzen, wenn wir nicht durch die Art, wie wir über Überzeugungen reden, bereits Position in der Frage um den vernünftigen Umgang mit Dissens beziehen möchten.

5.6 Intellektuelle Demut und Aufgeschlossenheit

Eine zentrale Frage der Debatte über die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten liegt darin, wie viel Gewicht wir den Überzeugungen anderer geben sollten. Ob uns also die Tatsache, dass ein Gegenüber die gegenteilige Meinung zu unserer eigenen vertritt, genug Grund gibt, an unserer Überzeugung zu zweifeln. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass diese Debatte auch auf die Frage abzielt, wie viel Gewicht wir unseren eigenen Überzeugungen zuschreiben sollten. Ich habe bereits erläutert, dass es ein gängiger Ansatz ist, Dissens als Evidenz höherer Ordnung zu betrachten, die uns Gründe dafür gibt, anzunehmen, dass wir einen Fehler bei der Beurteilung der Evidenzgrundlage gemacht haben. Insofern finden sich in dieser Debatte Fragen wieder, die auch in der Diskussion rund um intellektuelle Demut (*intellectual humility*) oder epistemische Aufgeschlossenheit (*open-mindedness*) eine wesentliche Rolle spielen.

Spätestens seit dem Aufkommen der Tugenderkenntnistheorie wird auch die epistemische Bedeutsamkeit von Tugenden, wie Demut und Aufgeschlossenheit, intensiv diskutiert. Während sich tugenderkenntnistheoretische Ansätze in verschiedensten Formen und Ausprägungen in gegenwärtigen Debatten finden, so eint diese Zugänge eine Sichtweise, die die Erkenntnistheorie als normative Disziplin versteht, welche sich vor allem mit epistemischen Akteuren und deren intellektuellen Tugenden beschäftigt (vgl. Turri, Alfano, und Greco 2019 sowie Koppelberg 2019). Uneinigkeit findet sich dagegen bei Fragen danach, ob sich epistemologische Konzepte, wie Wissen, Evidenz, Rechtfertigung, Pflicht und Tugend, durch nicht-normative Begriffe definieren lassen, ob Erkenntnistheorie zu einem intellektuell guten Leben beitragen soll, wie wir intellektuelle Tugenden überhaupt verstehen sollten, welche Fragen eine Tugenderkenntnistheorie behandeln sollte, oder welche Methoden ihr dabei zur Verfügung stehen (vgl. Turri, Alfano, und Greco 2019). Bezüglich der Frage, was intellektuelle Tugenden sind, differenziert Koppelberg (2019) die gängigsten Zugänge in einen zuverlässigkeitstheoretischen (*reliabilist*) bzw. fähigkeitsbasierten Zugang und einen verantwortlichkeitstheoretischen

(*responsibilist*) bzw. charakterbasierten Zugang, beansprucht allerdings nicht, damit alle Ansätze, die vertreten werden, abzubilden. Fünf Merkmale schreibt er dabei diesen beiden gegensätzlichen Zugängen zu. Der zuverlässigkeitstheoretische Ansatz definiert intellektuelle Tugenden (1) als stabile und zuverlässige Dispositionen, um wahre Überzeugungen zu erlangen und falsche zu vermeiden, (2) deren Wert instrumentell ist, (3) die angeboren oder erworben sein können, (4) die personale oder subpersonale Eigenschaften sein können, und (5) für die wir nicht verantwortlich sein müssen (vgl. Koppelberg 2019, 79). Vertreter*innen eines verantwortungstheoretischen Zuganges sind sich (1) uneinig darüber, ob intellektuelle Tugenden zuverlässig sein müssen, schreiben ihnen aber in jedem Fall (2) zu, dass sie teilweise intrinsisch wertvoll sind, (3) dass sie erworbene Charakterzüge sind, (4) dass sie personale Eigenschaften sind, und (5) dass wir für sie verantwortlich sind (vgl. Koppelberg 2019, 79). Während dies die beiden Enden der Debatte darüber, was intellektuelle Tugenden sind, gut zusammenfasst, lässt es natürlich auch die Möglichkeit für Zugänge offen, die sich nicht so klar zuordnen lassen oder eine Zwischenposition beziehen. Manche einflussreichen Vertreter*innen tugenderkenntnistheoretischer Ansätze halten daher auch diese klassische Einteilung für ihre Position für unangemessen oder versuchen, sich bewusst außerhalb dieses Kontinuums zu positionieren (siehe beispielsweise Battaly 2016; Sosa 2015; Zagzebski 1996, 2009).

5.6.1 Intellektuelle Demut

Die Debatte um das richtige Verständnis dessen, was intellektuelle Tugenden ausmacht, findet sich auch, wenn man sich die Diskussion um die Tugend der intellektuellen Demut ansieht. Während sich Demut üblicherweise in den Listen der Tugenden, bei denen es als bedeutsam angesehen wird, dass wir sie kultivieren, sehr weit oben befindet, werden unterschiedliche Definitionen dafür vorgeschlagen, was intellektuelle Demut genau ist.¹²¹

121 In der englischen Debatte finden wir darüber hinaus eine Diskussion darüber, ob die beiden Begriffe „modesty“ und „humility“ austauschbar sind, oder ob sie jeweils unterschiedliche Tugenden bezeichnen (vgl. Bommarito 2018). Während Vertreter*innen, wie beispielsweise Hare (1996), Hurka (2001) oder Kellenberger (2010), der Ansicht sind, dass beide Begriffe sich auf die gleiche Tugend beziehen, meinen andere, wie beispielsweise Ben-Ze’ev (1993, 240), dass „humility“ beinhaltet, dass man sich selbst geringschätzt, während dies „modesty“ nicht tut. Wieder andere, wie Driver (1989 und 1999), sehen dies allerdings genau umgekehrt. Für meine Zwecke werde ich mich den Vertreter*innen anschließen, die „modesty“ und „humility“ als austauschbar ansehen, und beide mit dem deutschen Begriff „Demut“ übersetzen.

Roberts und Woods (2007) sehen eine Reihe von Lastern, die intellektueller Demut gegenüberstehen, wie Arroganz, Eitelkeit, Dünkel, Egoismus, Prunk, Selbstgerechtigkeit, Selbstzufriedenheit und viele mehr. Sie versuchen daher, intellektuelle Demut in Abgrenzung zu diesen Lastern negativ zu definieren, und tun dies insbesondere anhand von Eitelkeit und Arroganz. Roberts und Woods (2007, 236) sind zwar der Ansicht, dass ein vollständiges Verständnis eine Analyse aller gegensätzlichen Laster erfordert, meinen aber auch, dass eine hinreichend genaue Annäherung an die Tugend intellektueller Demut möglich ist, wenn man die zwei zentralen Laster betrachtet, die ihr gegenüberstehen.

Eitelkeit als ein Gegenspieler von Demut liegt laut Roberts und Woods (2007, 237) vor, wenn jemand über ein gesundes Maß hinaus damit beschäftigt ist, von anderen geschätzt zu werden, weil dies soziale Bedeutung verschafft. Man ist demnach eitel, wenn man vollkommen von dem eigenen sozialen Status eingenommen ist. Demut als Gegenteil von Eitelkeit, ist „a striking or unusual unconcern for social importance, and thus a kind of emotional insensitivity to the issues of status“ (Roberts und Woods 2007, 239). Zugleich ist eine demütige Person aber nicht ignorant gegenüber ihrem sozialen Wert oder Status, sie ist nur nicht in einem übermäßigen Ausmaß damit beschäftigt. Sollte es die Situation erfordern, so kann sie ihre Aufmerksamkeit auf ihren sozialen Status richten, sie wird es aber nicht von sich aus tun.

Arroganz ist das zweite zentrale Laster, das Roberts und Woods der Tugend der Demut gegenüberstellen. Arroganz stellt dabei die Disposition dar, einen unberechtigten Anspruch aus der Annahme der eigenen Überlegenheit abzuleiten und gemäß diesem Anspruch zu handeln, denken oder fühlen (vgl. Roberts und Woods 2007, 243). Dies bleibt auch bestehen, wenn die vermeintliche Evidenz für die Annahme der eigenen Überlegenheit entkräftet wird. Eine arrogante Person lässt sich also nicht korrigieren in ihrer Annahme, dass ihr gewisse Ansprüche zustünden. Eine Form der Arroganz lässt sich als intellektuell bezeichnen, wenn sich die Annahme der eigenen Überlegenheit auf den eigenen Verstand bezieht (vgl. Roberts und Woods 2007, 248). Demut dagegen kann aber nicht einfach das Gegenteil von Arroganz in dem Sinne sein, dass man die Disposition hätte, im Allgemeinen unaufmerksam gegenüber den eigenen Ansprüchen zu sein (vgl. Roberts und Woods 2007, 246). In dem Fall würde sich dies auch auf berechnete Ansprüche beziehen, und dies könnte wiederum Folgen nach sich ziehen, die sich keinesfalls mit Tugendhaftigkeit verbinden lassen. Wenn beispielsweise eine Ärztin berechtigterweise den Anspruch stellen könnte, dass sie gewisse Ressourcen erhalten sollte, weil sie am besten geeignet ist, die Lösung für ein schwerwiegendes medizinisches Problem zu erforschen, dann wäre es nicht tugendhaft, wenn sie so gleichgültig gegenüber ihren eigenen Ansprüchen wäre, dass sie dafür nicht eintreten könnte.

Demnach ist intellektuelle Demut als das Gegenteil von intellektueller Arroganz die Disposition, keine ungerechtfertigten intellektuellen Ansprüche auf der Basis der eigenen vermeintlichen intellektuellen Exzellenz zu stellen (vgl. Roberts und Woods 2007, 250).

Hazlett (2012) betrachtet intellektuelle Demut als das tugendhafte Gegenteil des Dogmatismus, der ein Laster darstellt. Seiner Ansicht nach bezieht sich intellektuelle Demut auf epistemische Einstellungen höherer Ordnung. Er definiert sie daher wie folgt:

Intellectual humility is a disposition not to adopt epistemically improper higher order epistemic attitudes, and to adopt (in the right way, in the right situations) epistemically proper higher-order epistemic attitudes. (Hazlett 2012, 218)

Epistemische Einstellungen höherer Ordnung beziehen sich dabei auf den epistemischen Status unserer doxastischen Einstellungen. Manche davon sollten wir einnehmen und beibehalten, andere nicht. Epistemische Demut ist nach Hazlett die Disposition, hier ein angemessenes Maß zu finden; also angemessene Überzeugungen (höherer Ordnung) über den epistemischen Status der eigenen Überzeugungen (erster Ordnung) zu bilden. Damit steht diese Tugend zwischen zwei Extremen, nämlich intellektuellem Dogmatismus und intellektuellem Mangel an Selbstvertrauen (vgl. Hazlett 2012, 220), und besteht darin, angemessene Überzeugungen zu bilden.

Whitcomb et al. (2017) grenzen ihren Zugang zu intellektueller Demut sowohl von Roberts und Woods als auch von Hazlett ab.¹²² Nach Whitcomb et al. (2017, 514) gibt es zwei Gründe, die dafür sprechen, dass wir die Disposition haben können, angemessene Überzeugungen über den epistemischen Status unserer Überzeugungen zu bilden, ohne intellektuell demütig zu sein, was gegen Hazletts Zugang sprechen würde. Erstens schränkt die Disposition, angemessene Überzeugungen über den epistemischen Status der eigenen Überzeugungen zu bilden, nicht ein, in welcher Weise man Überzeugungen (erster Ordnung) bildet und aufrechterhält. Man kann diese auf der Grundlage einer mangelnden Aufmerksamkeit für die eigenen intellektuellen Fehler und Unzulänglichkeiten bilden und dennoch die Disposition haben, angemessene Überzeugungen (höherer Ordnung) über ihren epistemischen Status zu bilden. Zweitens schließt die Disposition, angemessene Überzeugungen über den epistemischen Status der eigenen Überzeugungen zu bilden, nicht aus, dass man vollkommen unangemessen auf diese Überzeugungen höherer Ordnung

¹²² Ein dritter Zugang, von dem sie sich abgrenzen, besteht darin, intellektuelle Demut als Disposition, die eigenen Stärken und Errungenschaften zu unterschätzen, aufzufassen (vgl. Whitcomb et al. 2017, 514–515)

reagiert. Dies wäre beispielsweise der Fall, wenn man erkennt, dass die eigenen Überzeugungen erster Ordnung vollkommen ungerechtfertigt sind, aber dennoch so tut, als würde man über umfassendes Wissen verfügen, und dieses auch gegen mögliche Kritik verteidigt. Dies ist nicht vereinbar mit intellektueller Demut, sehr wohl aber damit, angemessene Überzeugungen höherer Ordnung zu bilden.

Auch die Definition von Roberts und Woods, die darin besteht, dass man intellektuelle Bescheidenheit als Gegenteil von Eitelkeit und Arroganz auffasst und damit als Disposition, ungewöhnlich geringe Aufmerksamkeit auf den eigenen intellektuellen Status und eigene Ansprüche zu legen, scheint Whitcomb et al. (2017, 515 f.) weder notwendig noch hinreichend für intellektuelle Demut. Nicht hinreichend, weil es der Fall sein kann, dass jemand so besessen von epistemischen Gütern sein kann, dass jegliche Aufmerksamkeit auf sozialen Status oder Ansprüche darin untergeht. So jemand kann aber dennoch schlecht darin sein, zuzugestehen, einen Fehler begangen zu haben, oder einzugestehen, dass sich ernsthafte Kritik an den eigenen Argumenten formulieren lässt. In dem Fall scheint man zwar eine ungewöhnlich geringe Aufmerksamkeit auf sozialen Status und Ansprüche zu legen, dennoch aber weit entfernt von intellektueller Demut zu sein. Die Disposition zu ungewöhnlich geringer Aufmerksamkeit auf sozialen Status oder Ansprüche scheint aber auch nicht notwendig zu sein, denn es ist gut vorstellbar, dass jemand vollständig dadurch motiviert ist, epistemische Güter zu erreichen, aber sich dennoch dessen bewusst ist, dass dieses Ziel sowie eine allgemeine positive eigene Entwicklung nicht möglich sind, wenn man in einer Gesellschaft tätig ist, die Personen ohne Status und Anspruch ausgrenzt. In dem Fall kann man daran ein Interesse haben, aber dennoch intellektuell bescheiden sein.

Whitcomb et al. grenzen sich aber nicht nur von alternativen Zugängen ab, sondern schlagen auch einen eigenen Zugang zu intellektueller Demut vor. Diesen definieren sie in Kombination mit ihrem Verständnis angemessenen Stolzes (vgl. Whitcomb et al. 2017, 516). Angemessener Stolz bezieht sich auf die eigenen Stärken und besteht darin, diese angemessen einzuschätzen. Intellektuelle Demut bezieht sich dagegen auf die eigenen intellektuellen Einschränkungen und Schwächen und besteht darin, diese angemessen einzuschätzen. Um also intellektuell demütig in diesem Verständnis zu sein, müssen wir die Disposition haben, angemessen aufmerksam für unsere intellektuellen Schwächen zu sein, uns diese, sofern erforderlich, bewusst machen und angemessen kontrollieren zu können. Eine angemessene Kontrolle über die eigenen intellektuellen Limitierungen besteht laut Whitcomb et al. (2017, 519) aus vier verbundenen Dispositionen: (1) zu glauben, dass man intel-

lektuelle Limitierungen und Schwächen hat, aus denen sich negative Auswirkungen ergeben; (2) sie zuzugeben und anzuerkennen; (3) sie ernst zu nehmen; (4) sie zu bedauern, aber ihnen nicht feindlich gegenüberzustehen.

Dabei handelt es sich laut Whitcomb et al. (2017, 520) um eine Tugend, da es eine Charaktereigenschaft ist, die uns intellektuelle Güter, wie Wahrheit, Wissen und Verständnis, anstreben lässt, was uns zu einer intellektuell guten Person macht.¹²³ Das Problem mit diesem Zugang, welches auch Whitcomb et al. (2017, 528) sehen, ist, dass es so scheint, als würde er erlauben, dass eine Person sowohl intellektuell demütig als auch zugleich arrogant sein kann. Immerhin sagt er nur etwas über den Umgang mit den eigenen Schwächen und nicht mit den eigenen Stärken aus. Dieses Problem versuchen sie über das Konzept der internen Rationalität (internal rationality) zu lösen (vgl. Whitcomb et al. 2017, 530). Interne Rationalität besagt, dass es für eine vollkommen intern rationale Person unmöglich ist, zugleich intellektuell demütig und arrogant zu sein, was für eine nicht vollkommen vernünftige Person aber durchaus möglich ist. Vielmehr ist dies ganz und gar nicht überraschend, sondern laut Whitcomb et al. schlicht ein Ergebnis unseres Menschseins. Menschen sind nun einmal keine vollkommen rationalen Wesen, und dies zeigt sich gemäß diesem Zugang darin, dass vermeintlich inkompatible mentale Zustände koexistieren können.

In one sense, it is impossible for a person to be both intellectually humble and intellectually arrogant – it is rationally impossible. Nonetheless, in another sense, it is possible for a person to be both intellectually humble and intellectually arrogant – it is metaphysically possible. (Whitcomb et al. 2017, 533)

Whitcomb et al. lösen das vermeintliche Problem, dass wir zeitgleich demütig und arrogant sein können, also schlicht darüber, dass Menschen eben keine vollkommen rationalen Wesen sind.

Genau an diesem Punkt setzt auch die Kritik von Church und Samuelson (2017) ein. Deren Zugang zu intellektueller Demut ähnelt dem von Hazlett und besteht darin, dass wir unsere eigenen Überzeugungen im angemessenen Ausmaß wertschätzen sollten. Ein Problem am Verständnis von Whitcomb et al. sehen sie dabei insbesondere darin, dass dieses zulässt, dass man intellektuell demütig und zugleich arrogant sein kann. Auch bei nicht vollkommen rationalen Wesen scheint dies ein sehr

¹²³ Die Betonung der intellektuell guten Person ist wichtig, da die Rede von guten Personen natürlich eine moralische Konnotation hat. Eine offene Debatte in der Tugenderkenntnistheorie dreht sich auch genau um die Frage, ob die Eigenschaften, die eine intellektuell gute Person ausmachen, eine solche Person auch moralisch gut machen, oder ob epistemische und moralische Tugenden unterscheidbar sind (vgl. Baehr 2011, 206–222 oder Battaly 2014, 177–187).

kontraintuitives Verständnis von intellektueller Demut zu sein. Noch viel problematischer scheint aber zu sein, dass es möglich ist, dass selbst eine vollkommen rationale Person, deren mentale Zustände kohärent sind, schlicht ihre eigenen Stärken gar nicht beachten kann (vgl. Church und Samuelson 2017, 13). Selbst wenn man also Whitcomb et al. zugesteht, dass es nicht möglich ist, dass eine vollkommen rationale Person zugleich die eigenen Schwächen und Limitierungen kontrollieren und kennen und die eigenen Stärken überschätzen kann, so ist es durchaus möglich, dass eine solche Person zwar aufmerksam gegenüber den eigenen Schwächen ist, aber schlicht gar nicht aufmerksam gegenüber den korrespondierenden Stärken. Das ist insofern problematisch, weil es bedeutet, dass selbst, wenn Whitcomb et al. recht damit haben, dass eine vollkommen vernünftige Person nicht zugleich intellektuell demütig und arrogant sein kann, solch eine Person sehr wohl zugleich intellektuell demütig und unterwürfig (*servile*) sein kann. Intellektuelle Unterwürfigkeit ist das vollkommene Gegenteil von intellektueller Arroganz. Dazwischen steht laut dem Zugang von Church und Samuelson (2017, 13) intellektuelle Demut als tugendhafte Mitte. Hierbei hilft aber die Strategie, auf die Irrationalität von Menschen zu verweisen, nicht weiter.

Ganz allgemein ist die Betonung der tugendhaften Mitte ein Aspekt, den Church und Samuelson besonders stark machen, und der erstaunlicherweise in den Zugängen von Roberts und Woods und Whitcomb et al. keine besondere Rolle spielt.¹²⁴ Dementsprechend identifizieren Church und Samuelson (2017, 6) Demut als tugendhafte Mitte zwischen Arroganz auf der einen und Selbsterabsetzung bzw. Mangel an Selbstvertrauen (*self-deprecation or diffidence*) auf der anderen Seite. Genau darin sehen sie auch das Problem des Verständnisses von Roberts und Woods. Diese tugendhafte Mitte zwischen Arroganz und Selbsterabsetzung geht bei Roberts und Woods vollkommen verloren, weil sie intellektuelle Demut als tugendhaftes Gegenteil von Arroganz und Eitelkeit betrachten. Ob diese Gleichsetzung von intellektueller Demut mit dem Gegenteil von Arroganz berechtigt ist, ist laut Church und Samuelson (2017, 9) aber gar nicht klar. Wir können uns eine Person vorstellen, die so demütig ist, dass sie die eigenen Errungenschaften gar nicht mehr wahrnimmt und wertschätzt. Dies scheint das vollkommene Gegenteil von intellektueller Arroganz zu sein, aber man kann sich fragen, ob es sich dabei wirklich um ein tugendhaftes Verhalten handeln würde, oder ob eine solche vollkommene Geringschätzung, die man sich selbst entgegenbringt, nicht ebenso ein lasterhaftes Verhalten wäre.

124 Dies ist deshalb erstaunlich, weil die tugendhafte Mitte zwischen zwei Lastern seit Aristoteles ein wesentliches Kriterium für Tugenden ist.

Zudem fokussieren Roberts und Woods so stark auf sozialen Status und Anerkennung, dass ihr Verständnis von intellektueller Demut gar nicht mehr anwendbar wäre, wenn diese Faktoren an Bedeutung verlieren würden (vgl. Church und Samuelson 2017, 10). Während dies sicher Faktoren sind, die in unserer Gesellschaft sehr hohe Relevanz besitzen, ist zumindest vorstellbar, dass jemand ohne Aussicht auf Rettung auf einer einsamen Insel strandet, und dadurch jeglicher soziale Status an Bedeutung verliert. So jemand könnte sich aber dennoch bei jeglichem Urteil, wie ungerechtfertigt es auch sein mag, selbst einreden, richtig zu liegen und immer die Wahrheit zu erkennen. Das wäre alles andere als das, was wir in unserem Alltagsverständnis als intellektuelle Demut bezeichnen würden. Dennoch wäre es in solch einer Situation aber gar nicht anders möglich, als dass diese Person tugendhaft handelt, da lasterhaftes Verhalten, solange kein sozialer Status relevant ist, zumindest mit Bezug auf intellektuelle Demut gar nicht mehr möglich wäre. Solch ein Ergebnis scheint allerdings hochgradig kontraintuitiv zu sein. Trotz dieser Kritik gestehen sie Roberts und Woods allerdings durchaus zu, dass intellektuelle Demut üblicherweise eine soziale Komponente hat, und es ihnen als Verdienst zuzuschreiben ist, diese sowie die Abgrenzung zu intellektueller Arroganz zu betonen (vgl. Church und Samuelson 2017, 15).

Church und Samuelson schlagen einen alternativen, doxastischen Zugang zu intellektueller Demut vor, der in Grundzügen dem von Hazlett ähnelt.

Intellectual humility is the virtue of accurately tracking what one could non-culpably take to be the positive epistemic status of one's own beliefs. (Church und Samuelson 2017, 25)

Diese Definition klingt sehr komplex, weil sie versuchen, darin bereits mögliche Einwände vorwegzunehmen. So beinhaltet die Rede vom positiven epistemischen Status der Überzeugungen, dass es nicht bloß darum geht, wie schnell man bereit ist, die eigenen Überzeugungen im Falle von Gegenevidenz aufzugeben, obwohl dies ein relevanter Faktor ist. Von angemessenem Nachverfolgen (*accurately tracking*) ist die Rede, weil Church und Samuelson (2017, 24) damit sagen wollen, dass es nicht immer um eine hoch reflexive Zuschreibung des epistemischen Subjekts geht, sondern dies etwas ist, dass auch implizit und unbewusst geschehen kann. Die Einschränkung darauf, dass es darum geht, den positiven epistemischen Status nicht-schuldhaft (*non-culpably*) angemessen nachzuverfolgen, ist dem geschuldet, dass sich Church und Samuelson (2017, 25) nicht darauf festlegen wollen, dass aufgrund einer falschen Überzeugung die Zuschreibung von hohem positivem epistemischem Status in jedem Fall falsch ist. Man könnte beispielsweise auch getäuscht werden und damit nicht schuldhaft einen höheren positiven epistemischen Status

zuschreiben, als rein objektiv berechtigt wäre, was aber nicht bedeutet, dass man, solange man dies nicht weiß, nicht doch *prima facie* gerechtfertigt sein kann, hohen epistemischen Status zuzuschreiben.

Demnach geht es also bei intellektueller Demut darum, den eigenen Überzeugungen den angemessenen epistemischen Status zuzuschreiben. Schreiben wir ihnen ungerechtfertigterweise einen zu hohen Status zu, so agieren wir intellektuell arrogant, schreiben wir ihnen ungerechtfertigterweise einen zu niedrigen Status zu, so agieren wir aus einem Mangel an Selbstvertrauen (*diffidence*). Dabei stellt sich die Frage, ob die Kritik, die Whitcomb et al. (2017, 514) an Hazletts Zugang vorgebracht haben, nicht in gleicher Weise auf jenen von Church und Samuelson zutrifft. Diese Kritik besteht im Grunde darin, dass angemessene Überzeugungen über den epistemischen Status unserer Überzeugungen zu bilden, damit vereinbar ist, keine angemessenen Überzeugungen erster Ordnung zu bilden oder aber ungerechtfertigt auf die Überzeugungen höherer Ordnung zu reagieren. Hierbei stellt sich allerdings die Frage, ob all dies unter die Tugend der intellektuellen Demut subsumierbar ist, oder ob nicht verschiedene weitere epistemische Tugenden im Spiel sind, die im Zusammenspiel mit dieser intellektuellen Tugend stehen.

Alle drei vorgestellten Zugänge scheinen relevante Aspekte von intellektueller Demut hervorzuheben. Während Roberts und Woods betonen, dass Demut häufig eine soziale Komponente hat, und den plausiblen Zusammenhang mit Arroganz und Eitelkeit darstellen, gelingt es Whitcomb et al. sehr gut, die Bedeutsamkeit zu betonen, die darin liegt, dass Demut damit einhergeht, die eigenen intellektuellen Schwächen und Limitierungen zu kennen, zu kontrollieren und darauf angemessen zu reagieren. Church und Samuelson dagegen betonen berechtigterweise, dass wir intellektuelle Demut als tugendhafte Mitte zwischen den beiden lasterhaften Extremen der Arroganz und des Mangels an Selbstvertrauen verstehen sollten, und – gemeinsam mit Hazlett – dass es wichtig ist, die adäquate Einstellung gegenüber dem epistemischen Status der eigenen Überzeugungen einzunehmen.

Ohne diese aktuell intensiv geführte Diskussion um intellektuelle Demut entscheiden zu müssen, ist für meine Zwecke wichtig, festzuhalten, dass die Frage, welchen epistemischen Status wir unseren Überzeugungen zuschreiben sollten, und inwiefern Dissens uns einen Hinweis darauf gibt, dass es angebracht wäre, diese Zuschreibung zu revidieren, sowohl eine ganz zentrale Überlegung der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten als auch in der Diskussion um intellektuelle Demut darstellt. Neben unserer allgemeinen Fehlbarkeit

spricht also auch dann einiges für eine Beschäftigung mit dem epistemisch vernünftigen Umgang mit Dissens, wenn man daran interessiert ist, diese zentrale intellektuelle Tugend auszubilden.

5.6.2 Intellektuelle Aufgeschlossenheit

Bezüglich der zweiten intellektuellen Tugend, die im Kontext der Debatte um Dissens sehr bedeutsam ist, nämlich Aufgeschlossenheit, identifiziert Riggs (2010) zwei zentrale Probleme. Erstens das Problem der Motivation. Warum sollten Menschen überhaupt motiviert dazu sein, eine aufgeschlossene Haltung einzunehmen? Welche Vorteile bietet dies, und führt uns eine solche Einstellung näher zu unserem plausiblen kognitiven Ziel, mehr wahre als falsche Überzeugungen zu glauben? Zweitens das Problem der Kompatibilität von Aufgeschlossenheit und starken Überzeugungen. Es scheint, dass starke Überzeugungen gegen eine aufgeschlossene Haltung sprechen, denn bei diesen sind wir von ihrer Wahrheit überzeugt. Wir sind uns sehr sicher, dass diese Überzeugungen richtig sind, also stellt sich die Frage, ob wir hier nicht schon entschieden haben, dass eine aufgeschlossene Haltung nicht erforderlich ist. Andererseits scheinen gerade unsere stärksten Überzeugungen, die wir beispielsweise zu politischen, religiösen, moralischen oder sozialen Fragen haben, die Bereiche zu sein, bei denen eine aufgeschlossene Einstellung am bedeutsamsten und eine engstirnige Einstellung am problematischsten erscheint (vgl. Riggs 2010, 177).

Bezüglich des ersten Problems lässt sich darauf verweisen, was auch Christensen in seiner Behandlung von Dissens hervorhebt, nämlich, dass wir immer schon wissen, dass wir grundsätzlich fallibel bezüglich unserer Überzeugungen sind (Christensen, 2007, 187). Wir kennen Situationen, in denen wir uns geirrt haben, wir wissen, dass wir sogar für unsere stärksten Überzeugungen keine unfehlbare Gewissheit beanspruchen können, und wir sind uns im Allgemeinen unserer Irrtumsanfälligkeit bewusst. Sofern es plausibel ist, anzunehmen, dass wir alle ein kognitives Ziel teilen, welches darin besteht, wahre Überzeugungen zu erlangen und falsche zu vermeiden, scheint auch die Frage nach der Motivation, aufgeschlossen gegenüber den Überzeugungen anderer zu sein, sich durch unser Bewusstsein um unsere Fallibilität erklären zu lassen (vgl. Riggs 2010, 181).¹²⁵

125 Riggs (2010) weist allerdings darauf hin, dass die Frage nach der Motivation bei Personen, die ein nahezu vollkommenes Maß an epistemischer Tugendhaftigkeit aufweisen, nicht ganz so einfach zu beantworten ist. Aufgeschlossen zu sein bedeutet auch, dass man Zeit und Ressourcen aufwendet, um die eigenen Überzeugungen konstant zu prüfen oder zumindest jegliche Evidenz, die gegen die eigenen Überzeugungen spricht, sehr ernst zu nehmen. Sofern jemand aber weiß, dass er/sie selbst intellektuell tugendhafter ist als nahezu alle anderen Menschen, stellt sich die Frage, ob so jemand

Etwas weiter ausholen muss ich in Bezug auf das zweite Problem, welches Riggs ausmacht, und das in der Frage besteht, ob sich Aufgeschlossenheit und starke Überzeugungen gegenseitig ausschließen. Ein großer Teil der Debatte um Aufgeschlossenheit findet innerhalb der Erziehungs- und Bildungsphilosophie statt. Dies lässt sich auch damit erklären, dass es für liberale und pluralistische Demokratien sehr problematisch ist, wenn Bürger*innen engstirnig bezüglich ihrer eigenen Überzeugungen sind und andere Zugänge nicht gelten lassen (vgl. Riggs 2010, 187). Die Diskussion zwischen Hare und McLaughlin auf der einen sowie Gardner auf der anderen Seite¹²⁶ darüber, ob epistemische Aufgeschlossenheit ein Bildungsideal sein sollte, liefert weitere Anhaltspunkte dafür, warum es häufig problematisch wäre, wenn wir ausschließlich von Graden der Überzeugung sprechen würden und nicht mehr in der klassischen Dreiteilung von alles-oder-nichts Überzeugungen. Während Hare und McLaughlin die Position verteidigen, dass es sich bei Aufgeschlossenheit um ein Ideal handelt, stellt dem Gardner entgegen, dass fest von etwas wirklich überzeugt zu sein, nicht damit vereinbar ist, aufgeschlossen zu bleiben. Sein Beispiel ist ein Lehrer, der folgende Äußerung trifft: „I am open-minded about whether racism is evil, but I believe it is.“ (Gardner 1993, 39). Adler (2004, 129) zeigt, dass diesem Disput die – nicht selbstverständliche – Annahme zugrunde liegt, dass eine aufgeschlossene Einstellung bedeutet, dass man nicht vollkommen zuversichtlich bezüglich der Wahrheit einer Proposition sein kann, die einer Überzeugung zugrunde liegt. Demnach vertritt Gardner eine stärkere Position bezüglich Überzeugungen, während Hare und McLaughlin der Ansicht sind, dass Überzeugungen nicht mit starker Zuversicht einhergehen. Wenn der Lehrer in Gardners Beispiel also seine Überzeugung äußert, dann ist er, laut Hare und McLaughlin, nur relativ zuversichtlich, dass Rassismus schlecht ist, aber nicht vollkommen davon überzeugt. Allerdings weist Adler darauf hin, dass dies keine zufriedenstellende Lösung des Problems ist, weil viele unserer Überzeugungen nicht in dieser graduellen Art und Weise vorliegen (vgl. Adler 2004, 129).

Problematischer ist aber in diesem Zusammenhang, dass Aufgeschlossenheit im Fall von nur relativer Zuversicht ohnehin kein Problem darstellen würde. Der problematische Fall, auf den Gardner hinweist, besteht gerade darin, dass wir eine

weiterhin Zeit und Ressourcen in Aufgeschlossenheit investieren sollte. Sofern man allerdings die plausible Annahme vertritt, dass auch die intellektuell tugendhafteste Person nicht vollkommen tugendhaft ist, ist es plausibel, dass diese, obwohl sie eventuell weniger fehleranfällig sein wird, nicht beanspruchen kann, gar keinen Irrtümern zu unterliegen (vgl. Riggs 2010, 184). Insofern sollte auch ein hochgradig intellektuell tugendhafter Mensch motiviert sein, eine aufgeschlossene Einstellung einzunehmen.

¹²⁶ Siehe für diese Diskussion Hare (1987), Hare und McLaughlin (1994 und 2008) sowie Gardner (1993 und 1996).

starke Überzeugung haben. Wenn wir aber nur eine relativ hohe Zuversicht investieren, dann ergibt sich der problematische Fall gar nicht, in dem wir erklären müssten, wie das Vertreten einer starken Überzeugung mit Aufgeschlossenheit vereinbar sein kann. Mit Adlers Worten: „[i]f you hold it merely as some (high) degree of belief, you are of course open-minded about it, for your very position is to be poised to alteration. To be so poised is to lack commitment.“ (Adler 2004, 129) Wie Foley betont auch Adler die Bedeutsamkeit, dass wir Standpunkte beziehen können, und dass dies durch eine Beschränkung auf die Rede von Überzeugungsgraden verunmöglicht werden würde.

Bezüglich dessen, ob Aufgeschlossenheit dann ein Ideal sein kann, obwohl wir starke Überzeugungen vertreten, besteht Adlers (2004) Lösungsansatz darin, dass wir zwar stark von etwas überzeugt sein können und dann tatsächlich ausschließen, dass diese Überzeugung auch falsch sein könnte, dass wir aber zugleich wissen, dass wir grundsätzlich fallibel sind. Somit ist Aufgeschlossenheit nach Adler eine Einstellung, die sich nicht so sehr auf spezifische Überzeugungen bezieht, sondern auf unsere Überzeugungen im Allgemeinen. Meine Überzeugung, dass Rassismus falsch ist, ist eine starke Überzeugung, bei der ich nicht davon ausgehe, dass sie auch falsch sein könnte. Dennoch zählt diese Überzeugung aber zu einer Menge an Überzeugungen, bei denen ich aufgrund meiner allgemeinen Fallibilität davon ausgehe, dass manche davon auch falsch sein werden. Daher sollte ich auch hinsichtlich dieser Überzeugung aufgeschlossen bleiben.¹²⁷ Laut Adler stellt eine aufgeschlossene Einstellung also eine Einstellung zweiter Ordnung (oder Metaeinstellung) gegenüber unseren Überzeugungen und nicht nur gegenüber spezifischen geglaubten Propositionen dar. Er vergleicht dies mit unserem grundlegenden Fallibilismus, der in ähnlicher Art und Weise einen Zweifel zweiter Ordnung darstellt: „just as fallibilism is a second-order doubt about the perfection of one's believing, not a doubt about the truth of any specific belief“ (Adler 2004, 130).

Riggs (2010) setzt genau bei Adlers Zugang an, dass wir Aufgeschlossenheit vorrangig als Einstellung gegenüber uns selbst als Personen mit Überzeugungen verstehen sollten, und weist auf zwei Charakteristika des Denkens hin, die eine aufgeschlossene Person aufweisen muss, damit sich die Einstellung zweiter Ordnung auch in genuine Aufgeschlossenheit überträgt (vgl. Riggs 2010, 182f.). Das erste Charakteristikum besteht in der Disposition, Wissen über die eigenen kognitiven

127 Adler betont, dass es keinen Widerspruch im Sinne von Moore's Paradox hervorruft, zu sagen, dass man von etwas überzeugt ist, dass dies aber zu einer Menge von Überzeugungen zählt, in denen auch falsche dabei sein werden (vgl. Adler 2004, 131). Das entspricht nicht der Art Aussagen, die Moore's Paradox tatsächlich als problematisch ausweist („ p , aber ich glaube nicht, dass p “).

Stärken und Schwächen zu suchen und zu akzeptieren. Wir sind anfällig für verschiedenste kognitive Schwächen, wie Vorurteile, übermäßiges Selbstvertrauen, voreilige Schlussfolgerungen und viele mehr, und zumeist äußern sich diese Schwächen in gewissen Situationen stärker als in anderen. Insofern ist es wesentlich dafür, eine aufgeschlossene Einstellung einzunehmen, dass wir sowohl ein Wissen darüber erlangen, welche dieser Schwächen bei uns besonders ausgeprägt sind, als auch darüber, in welchen Gelegenheiten und Situationen wir besonders anfällig dafür sind. Das zweite Charakteristikum, auf welches Riggs hinweist, ist, dass es für eine aufgeschlossene Einstellung noch nicht ausreicht, nur dieses Wissen zu besitzen, sondern dass dieses auch in den Momenten wirksam sein muss, in denen die eigenen Überzeugungen in Frage gestellt werden. Wir benötigen also auch eine gewisse Eigenkontrolle daraufhin, ob wir uns gerade in einer Situation befinden, in der wir anfällig für kognitive Schwächen sind, und ob die Gegenevidenz zu unseren Überzeugungen, mit denen wir konfrontiert werden, dafür spricht, dass wir in irgendeiner Weise fehlerhaft auf die ursprünglich vorliegende Evidenz reagiert haben.

Mit Adler und Riggs lässt sich daher das zweite Problem der Aufgeschlossenheit insofern lösen, als wir hier von einer Einstellung sprechen, die wir eher gegenüber uns als epistemisch Handelnde einnehmen als gegenüber konkreten Überzeugungen. Daher schließt es sich nicht aus, dass wir starke Überzeugungen vertreten und diese nicht konkret anzweifeln, aber dennoch für die Möglichkeit offen bleiben, dass auch diese Überzeugungen, da sie Teil der Überzeugungen sind, die wir als fehlbare Menschen glauben, falsch sein könnten, und dass wir daher Evidenz, die diese Überzeugungen in Frage stellt, ernst nehmen sollten, ohne dass dies gleich dazu führen müsste, dass wir alle unsere starken Überzeugungen bezweifeln müssen.

5.7 Konklusion

Obwohl also ein gewisser Grad an Vorsicht geboten ist, wenn wir mit solch idealisierten Konzepten wie Ebenbürtigkeit arbeiten, so sprechen dennoch gute Gründe dafür, in die Debatte um die epistemische Signifikanz von Dissens einzutreten. Diese bestehen darin, dass (1) diese Debatte an sich philosophisch interessant ist, (2) wir dadurch bestenfalls etwas über tatsächliche Fälle von Meinungsverschiedenheiten lernen können, gerade weil uns gewisse Idealisierungen den Blick auf wichtige Aspekte freigeben können, (3) es sein kann, dass wir im Alltag eher mit so etwas wie annähernder Ebenbürtigkeit auskommen müssen, bei der sich gewisse

Unterschiede gegenseitig ausgleichen, und (4) wir in manchen Fällen vielleicht einfach keinen Grund haben, anderen Ebenbürtigkeit abzusprechen, obgleich wir keinen Beleg dafür haben.

Das wiederum bedeutet aber nicht, dass es nicht durchaus gewisse Idealisierungen gibt, die problematisch sind. Eine solche liegt beispielsweise darin, wenn man die erkenntnistheoretische Debatte auf Fälle tatsächlicher Ebenbürtigkeit und damit von idealisiertem Dissens beschränkt, weil dies einerseits dazu führt, dass man eigentlich von epistemischen Klonen sprechen müsste, und gar nicht mehr klar ist, wie Dissens eigentlich entstehen kann, und andererseits vernachlässigt, dass die erkenntnistheoretische Diskussion durch tatsächlich existierende und immer auch in gewisser Weise asymmetrische Meinungsverschiedenheiten motiviert ist. Ein weiteres Beispiel wäre der Fokus auf Meinungsverschiedenheiten zwischen zwei Personen, der bedeutsame Aspekte verschleiert, die sichtbar werden, wenn wir Dissens zwischen mehr als zwei Personen berücksichtigen. Ganz allgemein sollten wir demnach immer bedenken, dass bei der Anwendung von Überlegungen aus dieser Diskussion auf praktische Fälle Probleme auftauchen können, die darin liegen, dass wir in der Praxis häufig mit verschiedensten Faktoren konfrontiert sind, von denen wir in der theoretischen Analyse abstrahieren können.

Dissens kann im Allgemeinen gute Gründe dafür liefern, die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, zu reduzieren. Diesbezüglich kann die Position überzeugen, die Dissens als Evidenz höherer Ordnung auffasst. Wir wissen immer schon darüber Bescheid, dass wir fallibel und Irrtümer möglich sind, Meinungsverschiedenheiten, insbesondere mit Ebenbürtigen, deuten darauf hin, dass diese Möglichkeit aktualisiert sein könnte, und wir tatsächlich einen Fehler darin begangen haben könnten, die gesamte relevante Evidenz zu berücksichtigen oder daraus die richtigen und angemessenen Schlüsse zu ziehen.

Die Debatten über intellektuelle Demut und Aufgeschlossenheit sind wesentlich motiviert durch ein allgemeines Anerkenntnis unserer grundsätzlichen Irrtumsanfälligkeit. Wir wissen, dass wir fallibel sind, und dass manche unserer Überzeugungen falsch sein werden. Daher sollten wir ein gewisses Maß an intellektueller Demut zeigen und eine aufgeschlossene Einstellung einnehmen. Wir können aber zugleich nicht darauf verzichten, Standpunkte einzunehmen. Einerseits, weil dies verheerende praktische Auswirkungen hätte (in vielen Fällen müssen wir handeln, unabhängig davon, ob wir für die zugrundeliegenden Überzeugungen Gewissheit beanspruchen können), und andererseits, weil dies auch unserem Erkenntnisinteresse entgegenstehen würde. Während also unsere grundsätzliche Fallibilität zu in-

tellectueller Demut und Aufgeschlossenheit motiviert, gibt uns konkret vorliegender Dissens, vor allem solcher, bei dem wir keinen Grund haben, anzunehmen, dass wir in einer besseren Lage wären als unser Gegenüber, um die Situation einzuschätzen, gute Gründe dafür, anzunehmen, dass wir uns bezüglich dieser Überzeugungen tatsächlich geirrt haben könnten. Dies führt mich zu den verschiedenen Ansätzen, die zur Frage vertreten werden, welche Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens epistemisch vernünftig ist. Im nächsten Kapitel werde ich auf die zwei stärksten Ansätze an unterschiedlichen Enden der Debatte eingehen.

6. Die beiden Enden der Debatte: standfeste und konziliante Zugänge

Ich möchte dieses Kapitel mit vier Beispielen beginnen, die in der erkenntnistheoretischen Diskussion um Meinungsverschiedenheiten häufig besprochen werden.

Der Restaurant-Fall (vgl. Christensen 2007, 193): Nehmen wir an, dass fünf Personen gemeinsam in einem Restaurant Abendessen gehen. Es wird Zeit, die Rechnung zu bezahlen. Alle sehen die Rechnung klar und deutlich, und alle haben ein Interesse, herauszufinden, wie viel jeder zahlen muss. Die Gruppenmitglieder haben sich bereits vorab darauf geeinigt, dass sie 20 Prozent Trinkgeld geben und die Rechnung in fünf gleiche Teile aufteilen möchten, unabhängig davon, wer mehr Wein getrunken, Dessert ausgelassen, oder ein besonders teures Essen bestellt hat. David rechnet im Kopf, wie viel jeder zahlen muss, und ist sich sicher, dass für jeden 43€ herauskommen. In der Zwischenzeit hat auch Anna kopfgerechnet und ist sich sehr sicher, dass jeder 45€ bezahlen muss. Da diese Gruppe einmal pro Woche gemeinsam essen geht, und am Ende immer David und Anna im Kopf rechnen, um herauszufinden, wie viel jeder zahlen muss, wissen alle aus der Gruppe, dass David und Anna im Allgemeinen gleich gut im Kopfrechnen sind.

Der extreme Restaurant-Fall (vgl. Lackey 2010a, 320): Nehmen wir wieder an, dass fünf Personen, die gemeinsam in einem Restaurant Abendessen, beschließen, die Rechnung in fünf gleichen Teilen zu bezahlen und 20 Prozent Trinkgeld zu geben. Die Gruppe kennt sich, da sie jede Woche gemeinsam essen geht, und jedes Mal berechnen Anna und David im Kopf, wie viel jeder zahlen muss. Beide betrachten sich als ebenbürtig und wissen, dass sie zumeist das gleiche Ergebnis erhalten, wenn sie im Kopf rechnen. Nachdem die Gruppe die Rechnung erhalten hat, rechnen Anna und David jeweils die Summe aus, die jedes Mitglied der Gruppe zahlen muss. Anna ist sich sehr sicher, dass jeder 45€ beitragen muss, während sich David sicher ist, dass jeder 450€ schuldig ist, was mehr ist als der Gesamtbetrag, den die Rechnung ausweist.

Das Thermometer-Beispiel (vgl. Matheson 2015a, 71): Nehmen wir an, dass zwei Personen, Anna und David, zwei gleich zuverlässige Thermometer besitzen, die ihnen in der Vergangenheit gute Dienste geleistet haben. Anna und David befinden sich beide im gleichen Raum und haben ihre Thermometer mit. Sie möchten herausfinden, wie viel Grad es hat, und stellen fest, dass ein Thermometer 12° C und das andere 15° C ausweist.

Elementare Mathematik (vgl. Lackey 2010a, 283): Harry und Jennifer, seit sechs Jahren Arbeitskollegen, trinken gemeinsam Kaffee und möchten herausfinden, wie viele Leute aus ihrem Institut die anstehende Konferenz besuchen werden. Jennifer denkt laut und sagt: „Nun, Mark und Mary kommen am Mittwoch und Sam und Stacey am Donnerstag. Nachdem $2+2=4$, werden vier Institutsmitglieder an der Konferenz teilnehmen.“ Als Reaktion darauf meint Harry: „Aber $2+2$ ergibt doch gar nicht 4.“

Während es zwei dieser Beispiele, der Restaurant-Fall und das Thermometer-Beispiel, nahelegen, dass Urteilsenthaltung und das Suchen nach weiterführender Evidenz eine vernünftige Reaktion auf Dissens mit Personen ist, bei denen wir keinen Grund haben, anzunehmen, dass sie nicht ebenso gut in der Lage sind wie wir selbst, die relevante Evidenz einzuschätzen, scheinen die anderen beiden Beispiele, der extreme Restaurant-Fall und elementare Mathematik, dagegen zu sprechen, dass Urteilsenthaltung als grundsätzliche Lösung für jeglichen Dissens gelten kann. Um die Frage, welche Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens rational ist, dreht sich die Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten. Diesbezüglich gibt es ein breites Spektrum an Positionen, die intensiv diskutiert werden. Die Enden dieses Spektrums werden dabei auf der einen Seite durch stark standfeste (*steadfast*) und auf der anderen Seite durch umfassend konziliante (*conciliatory*) Zugänge markiert. Während sich stark standfeste Zugänge dadurch auszeichnen, dass sie Ebenbürtigkeitsdissens an sich keine besondere epistemische Signifikanz zuweisen, und die Entdeckung von Meinungsverschiedenheiten mit Ebenbürtigen nicht dazu führen sollte, dass wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, überdenken, betonen umfassend konziliante Zugänge dagegen, dass solche Meinungsverschiedenheiten eine sehr große epistemische Relevanz haben und zu substanzieller doxastic revision unserer Überzeugungen führen sollten. Zwischen diesen beiden Endpunkten des Spektrums finden sich eine Reihe von Perspektiven, die argumentieren, dass es in zumindest manchen Fällen von Ebenbürtigkeitsdissensen vernünftig sein kann, die eigenen Überzeugungen zu überdenken, dass dies aber nicht generell und immer zutrifft (siehe Kapitel 8).

Im Zuge dieses Kapitels möchte ich das Spektrum an Zugängen anhand der zwei gegensätzlichsten Positionen eröffnen, die in der erkenntnistheoretischen Debatte um Dissens vorgeschlagen wurden, und diese sowohl vorstellen als auch deren Vorzüge und Probleme herausarbeiten. Zunächst soll dabei der standfeste Zugang zu Dissens herausgearbeitet werden (6.1), deren Vertreter*innen betonen, dass es der Fall sein kann, dass Dissens selbst epistemisch gar nicht signifikant ist. Demnach

können wir mit Meinungsverschiedenheiten konfrontiert sein und dennoch bei unserer Überzeugung bleiben, ohne den Überzeugungen unserer Gegenüber besonderes Gewicht zuzuschreiben. Standfeste Zugänge zu Dissens betonen üblicherweise einen von drei Aspekten, die erklären sollen, warum es gerechtfertigt sein kann, den eigenen Überzeugungen eine besondere Stellung zuzuschreiben. Demnach verfügen wir entweder (a) über nicht kommunizierbare private Einsichten (6.1.1), sind (b) berechtigt, daran festzuhalten, was uns selbst wahr zu sein scheint, weil auf unsere *seemings* zu vertrauen das Bestmögliche ist, was wir tun können (6.1.2), oder (c) bringen im Festhalten an unseren Überzeugungen ein fundamentales Selbstvertrauen uns gegenüber zum Ausdruck, das an sich einen epistemischen Wert erfüllt (6.1.3). Die größte Schwierigkeit all dieser Ansätze besteht allerdings darin, dass sie versuchen, das Festhalten an den eigenen Überzeugungen durch eine grundlegende Asymmetrie zu erklären, die zwischen uns und unseren Gegenübern besteht. Diese Asymmetrie scheint für sich auch tatsächlich zu bestehen. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Asymmetrie nicht auf einer höheren Ebene wieder zu einer Symmetrie wird, nämlich insofern, als die Punkte a – c für alle Beteiligten an einem Ebenbürtigkeitsdissens gleichermaßen gelten. Diesen standfesten Positionen stehen konziliante Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten (6.2) gegenüber, die zugleich auch die populärste Position in der epistemischen Debatte darstellen. Hier steht der Gedanke im Mittelpunkt, dass Dissens selbst eine sehr hohe epistemische Relevanz zukommt. Gemäß der bekanntesten Variante dieser Zugänge sollten wir in jedem Fall von Ebenbürtigkeitsdissens der Überzeugung unserer Gegenüber das gleiche Gewicht zuschreiben wie unseren eigenen Überzeugungen. Dem entspricht auch die Bezeichnung dieses Zuganges als *Equal Weight View* (6.2.1). Zudem betonen Vertreter*innen konzilianter Positionen in Ebenbürtigkeitsdissensen, dass wir, um anderen den Status als unsere peers abzuerkennen, gute Gründe benötigen, die unabhängig von der konkreten Meinungsverschiedenheit selbst sind (6.2.2). Damit soll verhindert werden, dass wir den Dissens selbst als Grund verwenden, um anderen Ebenbürtigkeit abzusprechen und uns zu Experten zu erklären. Die Idee dabei ist, dass Anna, um behaupten zu können, dass sie selbst richtig gerechnet hat und nicht etwa David, in obigem Restaurant-Fall nicht einfach darauf verweisen kann, dass David offenbar eine andere Summe errechnet hat als sie. Sie müsste auf etwas Allgemeineres verweisen können, wie etwa, dass David heute viel mehr Wein zum Essen getrunken hat, oder dass David immer schon sehr schlecht im Kopfrechnen war, das ihr einen Grund gibt, anzunehmen, dass ihr Rechenergebnis dem von David vorzuziehen ist. Obwohl diesen zwei zentralen Überlegungen konzilianter Zugänge in gewissen Fällen durchaus eine umfassende Plausibilität zukommt, ergeben sich auch einige Schwierigkeiten aus dieser Position. So stellt sich beispielsweise die Frage, ob uns diese Sichtweise nicht direkt

in eine Rückgratlosigkeit und einen tadelswerten Mangel an Vertrauen in uns und unsere Fähigkeiten manövriert (6.2.3), ob sie einfach eine neue Variante darstellt, um für einen radikalen Skeptizismus zu argumentieren (6.2.4), oder ob sie letztlich sogar selbstwidersprüchlich ist (6.2.5). Ein weiterer Aspekt, der diesbezüglich angesprochen werden soll, ist die Frage, inwiefern konziliante Positionen mit der These verknüpft sind, dass jeweils nur eine einzige Reaktion auf eine gegebene Evidenzgrundlage maximal vernünftig ist, oder ob es der Fall sein kann, dass eine Evidenzgrundlage verschiedene Überzeugungen rechtfertigt (6.2.6). Im Ergebnis werde ich feststellen, dass beide Enden der Debatte, also sowohl standfeste als auch konziliante Zugänge, plausible Grundannahmen vorbringen, dass sie allerdings auch mit noch nicht gelösten Problemen konfrontiert sind, bei denen man sich aufgrund des umfassenden Erklärungsanspruchs der beiden Zugänge berechtigterweise fragen kann, ob sie lösbar sind (6.3).

6.1 Der standfeste Zugang zu Ebenbürtigkeitsdissens (*Steadfast Views*)

Die zentrale Überlegung des standfesten Zugangs besteht darin, zu betonen, dass es im Fall von Dissens vernünftig sein kann, die eigene Überzeugung beizubehalten. Ein strikt standfester Zugang würde dies als grundsätzliche Lösung für jegliche Art von Meinungsverschiedenheiten vorschlagen. Gemäß dieser Perspektive ist also Dissens an sich, auch wenn es sich um Ebenbürtigkeitsdissens handelt, nicht epistemisch signifikant. Ich sollte nicht meine Zuversicht in gewisse Überzeugungen überdenken, mich des Urteils enthalten oder gar gänzlich der Überzeugung anderer anschließen, bloß weil ich herausfinde, dass es andere gibt, die mir bezüglich dieser Überzeugung widersprechen.¹²⁸

6.1.1 Nicht kommunizierbare private Einsicht

Eine zentrale Überlegung diesbezüglich findet sich bei van Inwagen (1996 und 2010) und besteht darin, auf eine Asymmetrie bezüglich der Evidenz hinzuweisen, die sich auch zwischen *peers* findet. Van Inwagen (1996, 138) beginnt seine Untersuchung von Dissens mit der Feststellung, dass sich die Philosophie in einer sehr misslichen Lage befindet, die darin besteht, dass sich keinerlei allgemeingültige

128 Natürlich können auch Vertreter*innen eines standfesten Zugangs darauf verweisen, dass es Situationen geben kann, in denen wir unsere Überzeugungen überarbeiten sollten. Sie würden allerdings betonen, dass der Grund dafür, dass solch ein Überdenken der Zuversicht, die man in die eigene Überzeugung investiert, rational ist, nicht bloß darin liegen kann, dass man feststellt, dass es darüber Dissens gibt, sondern beispielsweise, weil einem dies die gesamte vorliegende Evidenz nahelegt.

Übereinstimmung zwischen allen Philosoph*innen finden lässt, selbst wenn diese noch so reflektiert, gründlich und aufmerksam sind, und sich daher die Frage aufdrängt, ob wir überhaupt annehmen können, dass wir gerechtfertigt sind, wenn wir philosophische Überzeugungen haben. Da van Inwagen aber dennoch annimmt, dass unsere Überzeugungen gerechtfertigt sein können, selbst wenn ebenbürtige Personen der genau gegenteiligen Ansicht sind, und wir alles versucht haben, um die andere Person von der Wahrheit unserer Position zu überzeugen, geht er davon aus¹²⁹, dass wir in solche Fällen eine Art von nicht kommunizierbarer Einsicht haben müssen, die der anderen Person fehlt.¹³⁰ Van Inwagen (2010, 24) betont dabei, dass es für beide Seiten an einem solchen Disput rational sein kann, gegenteilige Positionen zu beziehen. Dies liegt an dem Verständnis von Evidenz, welches er als plausibel betrachtet. Wir sind manchmal geneigt, ein Verständnis von Evidenz zugrunde zu legen, welches sich als Evidenz im „courtroom-and-laboratory sense“ (van Inwagen 2010, 25) bezeichnen lässt. In dem Fall fokussieren wir auf Evidenz, die allgemein zugänglich ist. In philosophischen Disputen würden demnach beispielsweise ausnahmslos Propositionen als Evidenz zählen, die sich in irgendeiner Form sprachlich ausdrücken lassen (vgl. van Inwagen 2010, 25). Solch ein Verständnis von Evidenz ist allerdings viel zu eingeschränkt, und es ist viel plausibler, anzunehmen, dass wir ein breiteres Verständnis benötigen. Eines, das es beispielsweise auch ermöglicht, dass langjährige Lebenspartner in Situationen, in denen dies niemand anderes erkennt, wissen können, dass der jeweils andere zornig ist, obwohl sie nicht genau angeben können, warum sie dies wissen (vgl. van Inwagen 2010, 25). Ganz allgemein scheinen Zugänge zu Evidenz plausibler, die diese nicht ausnahmslos auf Propositionen beschränken, sondern auch zulassen, dass beispielsweise sinnliche Wahrnehmungen, rationale Einsichten oder Intuitionen als Evidenz fungieren können (vgl. King 2012, 256). Van Inwagen (2010, 27) weitet das Verständnis von Evidenz so weit aus, dass es auch Einsichten umfasst, die nicht demonstrier- und kommunizierbar sind, sodass es der Fall sein kann, dass zwei Personen zu unterschiedlichen Überzeugungen kommen, obwohl sie peers sind, ohne dass eine der beiden einen Fehler begangen hätte oder weniger rational wäre als

129 Van Inwagen schränkt seine Position diesbezüglich insofern ein, als er einräumt, keine feste Meinung bezüglich der Frage zu haben, warum genau wir selbst in Fällen von Ebenbürtigkeitsdissensen gerechtfertigt sein können, aber dass seine beste Vermutung ist, dass es an unkommunizierbarer Einsicht liegt (vgl. van Inwagen 1996, 138).

130 Das Beispiel, anhand dessen van Inwagen diesen Punkt verdeutlicht, ist seine Auseinandersetzung mit David Lewis darüber, ob freier Wille kompatibel mit Determinismus ist, ob nicht verwirklichte Möglichkeiten physikalische Gegenstände sind, oder ob menschliche Wesen vierdimensionale Dinge sind, die in Zeit und Raum ausgedehnt sind (vgl. van Inwagen 1996, 138; 2010, 23–24). Obwohl Lewis und van Inwagen all diese Fragen intensiv diskutiert und alle möglichen Argumente ausgetauscht haben und sich auch gegenseitig als ebenso gut darin ansehen, die Evidenz in diesen Belangen zu evaluieren, so sind ihre Positionen in diesen Fragen dennoch unvereinbar.

die andere. Die unterschiedlichen Überzeugungen liegen schlicht daran, dass eine (oder beide) eine spezielle private Einsicht haben, die sie der anderen Person nicht nahebringen können.

Van Inwagen (2010, 27–28) ist sich durchaus bewusst, dass die von ihm vorgeschlagene Position zu Dissens problematisch ist. Entweder besagt sie, dass man, immer wenn man sich in einem Dissens mit *peers* wiederfindet, selbst richtig liegt und die anderen falsch, weil man eine private Einsicht hat, die man nicht kommunizieren kann, oder dass zwei Personen exakt dieselbe Evidenz haben und dennoch vernünftigerweise gegensätzliche Schlussfolgerungen daraus ziehen können. Beide Alternativen scheinen problematisch zu sein, jedoch hält van Inwagen die letztere für plausibel, auch wenn er zugesteht, sie nicht verteidigen zu können. Ich werde in Kapitel 9 auf eine mögliche Erklärung eingehen, warum es zumindest in moralischen Fragen durchaus plausibel sein kann, dass verschiedene, ebenbürtige Menschen zu gegensätzlichen Überzeugungen gelangen, aber dennoch alle rational sein können.

Auch Rosen (2001, 88) verweist auf private Evidenz in seiner Diskussion von ethischen Meinungsverschiedenheiten. Sein Beispiel ist die Reflexion darüber, ob ein Ethos vernünftigerweise vertretbar ist, das Grausamkeit belohnt. Selbst wenn dies jemand plausibel argumentieren könnte, kann es der Fall sein, dass es mir nach einem solchen Austausch weiterhin selbstevident wahr zu sein scheint, dass Grausamkeit verwerflich ist. Sofern ich ein solches *seeming*¹³¹ habe, hat meine Überzeugung gemäß Rosen nach wie vor einen überzeugenden und kraftvollen Grund, auch wenn ich einsehen kann, dass andere, die diese Einsicht nicht haben, vollkommen gerechtfertigt sein können, zu glauben, dass solch ein Ethos vernünftigerweise vertreten werden kann.

Feldman (2006b, 223) argumentiert allerdings anhand eines Beispiels dafür, dass diese Position, die besagt, dass wir aufgrund von privater Evidenz bei unserer Überzeugung bleiben können, nicht haltbar ist. Dieses Beispiel ist als *dean on the quad* bekannt geworden. Nehmen wir an, dass zwei Personen – ich nenne sie wieder Anna und David – am Fenster stehen und auf den Innenhof schauen. Beide haben eine vergleichbare Sehfähigkeit und wissen, dass sie zueinander immer ehrlich sind. Anna sieht eine Person in einem blauen Mantel in der Mitte des Innenhofs und glaubt, dass es sich dabei um den Dekan handelt. David dagegen scheint nichts davon wahrzunehmen. Anna und David haben einen Dissens darüber, ob sich der

131 Rosen (2001, 86) versteht *seemings* als sui generis propositionale Einstellungen, die nicht auf Überzeugungen reduzierbar sind und nicht weiter gerechtfertigt werden müssen, sondern selbst Urteile rechtfertigen können.

Dekan in der Mitte des Innenhofs befindet. Solange sie ihre Überzeugungen nicht aussprechen, und somit nichts von ihrem Dissens wissen, sind beide nach Feldman rational. Dies ändert sich aber in dem Moment, in dem sie beide ihre Überzeugungen ausdrücken. Ab diesem Moment wissen sie, dass etwas Ungewöhnliches und Eigentümliches vor sich geht, aber sie wissen nicht, was. Es wäre daher sowohl für Anna als auch für David irrational, an ihrer Überzeugung festzuhalten. Dieses Beispiel zeigt, dass gewisse Evidenz privat sein kann, es aber im Fall von vollständiger Offenlegung (*full disclosure*) dennoch vernünftig sein kann, dass die Beteiligten nicht bei ihrer Überzeugung bleiben.

Feldman (2006b, 223) führt dies auf einen bedeutsamen Fakt über Evidenz zurück, nämlich dass Evidenz über Evidenz ebenfalls Evidenz darstellt. Demnach liefert es Anna und David Evidenz für die jeweilig andere Proposition, sofern sie erfahren, dass die jeweilig andere Person eine Einsicht hat, die sie nicht haben. Die jeweiligen privaten Einsichten heben sich gegenseitig auf, und es ist nicht mehr ersichtlich, warum es für Anna vernünftiger sein sollte, ihrer Einsicht zu folgen als der von David. Der bloße Hinweis auf private Evidenz ist also hinfällig, sobald vollständige Offenlegung besteht, und alle Beteiligten an einem Dissens über die Einsichten der anderen Bescheid wissen.

6.1.2 Festhalten daran, was uns selbst wahr zu sein scheint

Henderson et al. (2017) schlagen daher vor, dass wir uns stärker auf das phänomenale Erleben von Dissens fokussieren sollten, um zu sehen, warum es vernünftig sein kann, an der eigenen Überzeugung festzuhalten, obwohl *peers* die gegenteilige Überzeugung vertreten. Dafür unterscheiden sie zunächst zwischen globalen und lokalen *peers* (vgl. Henderson et al. 2017, 203). Jemand ist mein globaler *peer*, wenn diese Person mir ebenbürtig ist bezüglich eines bestimmten Themengebiets, welches (i) die gegenwärtig diskutierte Frage beinhaltet und (ii) in seinem Umfang breiter ist als die gegenwärtig diskutierte Frage. Jemand ist mein lokaler *peer*, wenn diese Person mir nur ebenbürtig ist bezüglich der gegenwärtig diskutierten Frage selbst. Gewisse häufig diskutierte Beispiele in der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens zielen insbesondere auf lokale *peers* ab. Dies trifft unter anderem auf das Restaurant-Beispiel vom Beginn dieses Kapitels zu. Diese Fälle sprechen auch tatsächlich dafür, dass wir unsere Überzeugungen revidieren sollten, wie dies auch intuitiv im Restaurant-Beispiel der Fall ist. In vielen anderen Beispielen, wie Elementarer Mathematik handelt es sich dagegen um Dissense zwischen Personen, die sich zwar als globale *peers* betrachten würden, denen es im konkreten Fall aber dennoch so erscheint, dass die jeweils andere Person in dieser konkreten Frage falsch liegt und

sie selbst richtig liegen. Jennifer bleibt demnach berechtigterweise bei ihrer bisherigen Überzeugung, dass vier Personen aus dem Institut zur Konferenz fahren werden.

[O]ne finds that despite one's considerable respect for the epistemic acumen of the other person, and despite having carefully reflected on the considerations and arguments that other person has put forward, one's original epistemic seemings persist concerning p; and because they persist, one finds oneself with a respectful attitude of local epistemic superiority toward the other person. (Henderson et al. 2017, 204)

Demnach bezieht sich Feldmans Beispiel auf einen Fall, in dem wir unser Gegenüber als lokalen *peer* betrachten, und es ist wenig verwunderlich, dass dies eine Situation ist, in der wir private Einsicht nicht als ausreichend betrachten. Nach Henderson et al. sind die spannenden Fälle aber die, in denen wir unser Gegenüber als globalen *peer* betrachten, denn dies ist vereinbar damit, dass wir respektvoll bezüglich der epistemischen Fähigkeiten dieser Person sind, aber sie dennoch bezüglich der konkreten Frage, die zur Debatte steht, als epistemisch schlechter geeignet betrachten als uns selbst.

Dabei bleibt aber das Problem bestehen, dass Evidenz über Evidenz ebenfalls Evidenz ist, dass sich also die jeweiligen privaten Einsichten gegenseitig aufheben. Gemäß dem Zugang von Henderson et al. müssen wir uns demnach fragen, welchen Grund es gibt, der dafür spricht, dass wir unser eigenes phänomenales Erleben bevorzugen sollten angesichts dessen, dass die andere Person genau das gegenteilige phänomenale Erleben hat. Henderson et al. (2017, 217–218) argumentieren, dass wir in Fällen von Dissens mit globalen *peers* das Bestmögliche tun sollten, das wir können, um unsere epistemischen Ziele (wie beispielsweise Wahrheitsfindung) zu erreichen. Wenn wir das Bestmögliche tun, dann zählt dazu, dass wir uns auf unsere reflektierten und durchdachten *seemings* verlassen müssen, wenn sich uns diese in einem phänomenalen Erleben präsentieren.¹³² Dies ist in dem Beispiel, welches Feldman vorbringt, nicht der Fall, weil wir es hier mit einem Dissens zwischen lokalen *peers* zu tun haben, der sich phänomenal von dem zwischen globalen *peers* unterscheidet.

Henderson et al. verteidigen damit zwar grundsätzlich einen standfesten Zugang zu Meinungsverschiedenheiten, betonen aber eine wichtige Unterscheidung zwischen zwei Fragen. Die eine Frage ist, ob es jemals rational sein kann, im Fall von

132 Plantinga (2000) argumentiert in eine ähnliche Richtung. Er führt an, dass wir bei allen unseren Überzeugungen immer einkalkulieren müssen, dass wir fehlbar sind. Daher bleibt ein gewisses Restrisiko immer bestehen. Folglich sollten wir auf das vertrauen, was uns, *all things considered*, wahr erscheint.

Meinungsverschiedenheiten bei der eigenen Überzeugung *p* zu bleiben. Die andere Frage besteht darin, ob es erforderlich sein kann, dass man die eigene doxastische Einstellung gegenüber *p* im Fall von Dissens überarbeiten sollte, was darin bestehen kann, dass man die Überzeugung zwar beibehält, aber (i) die Zuversicht reduziert, (ii) *p* als weniger plausibel ansieht als man es vor dem Dissens getan hat, oder (iii) sich sogar in manchen Fällen des Urteils bezüglich *p* enthalten sollte (vgl. Henderson et al. 2017, 198). Die Kernfrage der Debatte sehen Henderson et al. in der ersten, während sie betonen, dass eine standfeste Position in dieser Frage vereinbar ist mit einem Überarbeiten der eigenen Überzeugungen im Sinn letzterer Fragestellung. Diese Differenzierung ist bedeutsam, weil sie Zwischenpositionen ermöglicht, die bezüglich der erforderlichen Reduktion der Zuversicht im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens konziliante Kerngedanken integrieren, aber dennoch daran festhalten können, dass wir nicht in jedem Fall von Meinungsverschiedenheiten zwischen *peers* auf Urteilsenthaltung als einzige rationale Möglichkeit beschränkt wären (siehe Kapitel 8).

Das deutet bereits darauf hin, dass wir den Zugang von Henderson et al. im besten Fall nicht als allgemeingültige Position zum Umgang mit Ebenbürtigkeitsdissensen ansehen sollten. Während es in gewissen Fällen rational sein kann, an der eigenen Überzeugung festzuhalten, sofern man alle Evidenz berücksichtigt, also auch die Meinung der *peers*, so kann dies keinesfalls in allen Fällen rational sein. Dafür reicht es, wenn wir uns ein klassisches Beispiel der philosophischen Debatte ansehen, die berühmte Müller-Lyer-Illusion¹³³. Dabei betrachten wir zwei Linien, bei denen sich die Enden unterscheiden. Die erste Linie endet an beiden Seiten mit Strichen, die nach innen verlaufen und damit die Form eines Pfeiles imitieren. Die andere Linie endet mit Strichen, die nach außen verlaufen und damit einen offeneren Eindruck hinterlassen. Den meisten Menschen erscheint die Linie mit den nach innen verlaufenden Enden kürzer als die mit den nach außen verlaufenden. Da es sich hierbei um ein gängiges Beispiel handelt, wissen die meisten, denen dieses Beispiel präsentiert wird, dass die Linien tatsächlich gleich lang sind, und kein Unterschied zwischen ihnen besteht. Es handelt sich hierbei um eine klassische optische Täuschung. Dennoch erscheint es vielen aber jedes Mal aufs Neue, dass die Linien unterschiedlich lang sind, obwohl wir gelernt haben, dass dies nicht der Fall ist. Sich hier also darauf zu verlassen, wie es einem der Fall zu sein scheint, ist nicht das Beste, was man in solch einer Situation tun kann. Vielmehr sollten wir unser Hintergrundwissen über die Müller-Lyer-Illusion berücksichtigen und in die Evidenz miteinfließen lassen, wenn wir entscheiden, ob wir bei unserer Überzeugung bleiben oder sie revidieren sollten. Dieses Beispiel zeigt, dass es Fälle geben kann,

133 Frances und Matheson (2019, 24) weisen auch auf diesen Punkt hin.

in denen uns etwas der Fall zu sein scheint, trotz intensiver Überlegung und Reflexion, und wir dennoch Grund haben, nicht bei der Überzeugung zu bleiben, die dem entspricht, was uns der Fall zu sein scheint. Insofern kann der Zugang von Henderson et al. nicht allgemeingültig für jeden Fall von Ebenbürtigkeitsdissens sein.¹³⁴

6.1.3 Fundamentales Vertrauen in die eigenen Überzeugungen

Ein alternativer Zugang, um Standfestigkeit bezüglich der eigenen Überzeugungen zu vertreten, findet sich bei Enoch¹³⁵ (2010), Foley (2001) und Pasnau (2015). Alle drei betonen dabei, dass wir auf ein gewisses fundamentales Selbstvertrauen angewiesen sind, wenn es um unsere Überzeugungen geht.

Enoch (2010) geht von der Frage aus, ob wir uns selbst als Wahrheits-o-meter (*truthometer* in Analogie zu einem Thermometer) verstehen sollten. Das oben erwähnte Thermometer-Beispiel ist dabei ein paradigmatisches Beispiel dafür, dass es irrational sein kann, im Fall eines Dissens stur bei der eigenen Überzeugung zu bleiben. Wenn Anna und David ihre beiden Thermometer vergleichen, die unterschiedliche Temperaturen anzeigen, und keinen Grund haben, anzunehmen, dass das jeweils eigene Thermometer zuverlässiger funktioniert als das andere, dann wäre es vollkommen unvernünftig, einfach anzunehmen, dass ihr Thermometer richtig liegt und das andere falsch, bloß weil es das eigene Thermometer ist. Die Frage, die sich Enoch stellt, besteht nun darin, ob wir uns selbst analog als Wahrheits-o-meter verstehen sollten. Das Problem scheint zu sein, dass wir unsere Erste-Person-Perspektive nicht eliminieren können. Wir können uns demnach nicht bloß als ein Wahrheits-o-meter unter vielen betrachten, weil wir selbst eine entscheidende Rolle einnehmen, wenn wir unsere eigenen Überzeugungen auf Grund unterschiedlicher Meinungen zwischen peers revidieren und überdenken (vgl. Enoch 2010, 962). Aus der Dritten-Person-Perspektive mag jeder Ebenbürtigkeitsdissens symmetrisch sein, aber dies ist aus unserer nicht reduzierbaren Erste-Person-Perspektive nicht der Fall. Hier bleibt immer eine gewisse Asymmetrie bestehen, weil

134 Ich werde in Kapitel 8 besprechen, wie vielversprechend Zugänge sind, die zulassen, dass es in manchen Fällen rational sein kann, bei seiner Überzeugung zu bleiben, obwohl andere *peers* der gegen teiligen Meinung sind, dies aber nicht als allgemeinen Lösungsansatz für Dissens ansehen.

135 Hierbei ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, dass Enoch selbst keinen starken standfesten Zugang vertritt. Er bringt vielmehr eine spannende Überlegung zu einer Asymmetrie in die Debatte ein, die auch im Fall von Ebenbürtigkeitsdissensen bestehen bleibt und häufig als Verteidigung einer standfesten Position verstanden wird, vertritt aber selbst die Position, dass es keine allgemeingültige Antwort auf die Frage gibt, was wir im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens tun sollten, weil dies von den epistemisch relevanten Umständen der konkreten Situation abhängt (vgl. Enoch 2010, 995).

wir nicht darum herumkommen, dass wir selbst unsere Überzeugungen im Angesicht von Ebenbürtigkeitsdissens überdenken. Daher ist das Thermometer-Beispiel nach Enoch (2010, 965) irreführend, und es wäre schlicht falsch, wenn wir uns selbst analog als Wahrheits-o-meter verstehen würden. Es gibt also Ebenbürtigkeitsdissense, in denen wir unserer eigenen Überzeugung mehr Gewicht geben sollten als jenen derer, mit denen wir diese Meinungsverschiedenheit haben. Dies liegt aber nicht daran, dass wir schlicht unsere Überzeugungen bevorzugen, weil es unsere sind, sondern weil die Überzeugung, bei der man letztlich landet, die ist, die einem selbst am besten durch die vorliegende Evidenz gerechtfertigt erscheint (vgl. Enoch 2010, 987). Wir können zwar vorhersehen, dass dies dazu führen wird, dass wir unseren eigenen Überzeugungen mehr Gewicht zuschreiben als jenen derer, die uns widersprechen, aber diesbezüglich betont Enoch (2010, 989), dass die Motivation wichtig ist. Wenn zwei Personen die exakt gleiche Evidenzgrundlage haben und bei der gleichen Überzeugung landen, dann kann es dennoch sein, dass eine davon gerechtfertigt ist und die andere nicht, nämlich dann, wenn die Personen die Evidenz unterschiedlich nutzen, um ihre Überzeugung zu bilden. Wenn man also eine Überzeugung auf der Grundannahme bildet, dass man der eigenen Ansicht mehr Gewicht zuschreiben sollte, so ist dies etwas anderes, als wenn man eine Überzeugung auf der Grundannahme bildet, dass die gesamte vorliegende Evidenz diese rechtfertigt. Dies gilt auch dann, wenn die resultierenden Überzeugungen die gleichen sind.

Während Enoch diese grundsätzliche Asymmetrie betont, die sich in Ebenbürtigkeitsdissensen findet, weist Foley (2001) in ähnlicher Manier darauf hin, dass wir in unserer Überzeugungsbildung nicht darum herumkommen, ein gewisses Vertrauen in unsere eigenen Überzeugungen zu setzen. Foley (2001, 24) betont, dass unser Vertrauen in die Zeugenschaft anderer essenziell mit einem Selbstvertrauen in unsere Überzeugungsbildung zusammenhängt. Wenn wir aber eigene Überzeugungen haben, und diese mit den Überzeugungen anderer in Widerspruch gelangen, dann entsteht eine Situation, in der wir laut Foley (2001, 108) unserer eigenen Überzeugung mehr Gewicht geben sollten, weil unser Vertrauen in die Überzeugungen anderer letztlich auch von unserem Selbstvertrauen abhängt. Dies gilt nur dann nicht, wenn wir besondere Gründe haben, die dafür sprechen, dass die andere Person die vorliegende Situation besser einschätzen kann als wir selbst.¹³⁶

136 Außerdem ist wichtig, zu betonen, dass Foley (2001, 111) sagen würde, dass dies nicht der Fall ist, wenn wir vernünftigerweise annehmen sollten, dass die andere Person genauso gut darin ist wie wir selbst, die relevante Evidenz einzuschätzen. Bei Ebenbürtigkeitsdissens würde also Foley eine Art *Equal Weight View* (siehe Kapitel 6.2) vertreten.

Auch Pasnau (2015) betont, dass unserem Vertrauen in unsere eigenen Überzeugungen ein wesentlicher Stellenwert zukommt, wenn es um die Frage geht, was wir im Fall von Dissens tun sollten. Hierfür argumentiert er, dass wir zwei Perspektiven unterscheiden müssen, wenn wir uns die Frage stellen, wie wir auf Dissens reagieren sollten (vgl. Pasnau 2015, 2316). Einerseits eine strikt epistemische beziehungsweise rationale Perspektive, die Unparteilichkeit fordert, und andererseits die Perspektive, die darauf hinweist, dass neben strikter Rationalität auch andere doxastische Werte relevant sein können, und betont, dass strikte Unparteilichkeit auch negative Konsequenzen haben kann. Pasnau (2015, 2319–2320) geht dabei davon aus, dass es eine Vielzahl an doxastischen Werten gibt, wie etwa Freunden, Familie, Gott oder gewissen Institutionen zu vertrauen, Kreativität zu demonstrieren oder auf unorthodoxe Gedanken zu kommen, die nicht nur pragmatisch wertvoll sind oder insofern, als sie uns der Wahrheit näherbringen, sondern die epistemisch wertvoll sind, weil sie intrinsisch wertvoll sind. Seine zentrale These besteht darin, dass Überzeugungen, die aufgrund eines fundamentalen Vertrauens in unsere eigenen epistemischen Fähigkeiten gebildet werden, einen intrinsischen Wert haben (vgl. Pasnau 2015, 2321). So gebildete Überzeugungen sind lobenswert, und wir haben Gründe, Überzeugungen auf dieser Grundlage zu bilden.

Pasnau (2015, 2326) unterscheidet zwei Situationen. In der einen Situation erkenne ich, dass die Argumentation und die Gründe, die mein *peer* anführt, gute Gründe für die Überzeugung sind, die mein Gegenüber vertritt, und erkenne daher, dass es gute Gründe gibt, die für die gegenteilige Überzeugung zu meiner sprechen. Daher enthalte ich mich des Urteils. Dies ist auch vollkommen vernünftig, und wir sollten so verfahren. In der anderen Situation aber gelingt es mir nicht, einzusehen, dass die Gründe und Argumente, die mein Gegenüber vorbringt, auch tatsächlich gute Argumente und Gründe sind. Ich erkenne also nicht, warum die Überzeugung meines Gegenübers, die meiner Überzeugung widerspricht, vertreten werden sollte. Ich erkenne aber vielleicht, dass mein Gegenüber grundsätzlich als mir ebenbürtig gelten kann, also als das, was Henderson et. al einen *global peer* nennen. In solch einer Situation wäre es laut Pasnau aus einer rein rationalen und abgesonderten Perspektive heraus vernünftig, sich des Urteils zu enthalten. Dies aber tatsächlich zu tun, scheint hochgradig problematisch zu sein, und mir wäre in dieser Situation vorzuwerfen, dass ich viel zu leichtfertig meine eigenen Überzeugungen aufgebe, dass ich also ein fundamentales Selbstvertrauen in meine Überzeugungen vermissen lasse. Ganz ähnlich wie Enoch weist auch Pasnau (2015, 2329) darauf hin, dass dieses Selbstvertrauen mich nicht direkt mit einem Grund ausstattet, zu glauben, dass *p*. Ich denke demnach nicht, „*p* muss wahr sein, weil ich glaube, dass *p*“. Vielmehr führt meine Tendenz, mir zu vertrauen, dazu, dass ich den Gründen, die mir

korrekt zu sein scheinen, besonderes Gewicht zuschreibe und zugleich dem weniger Gewicht zuschreibe, dass es rational wäre, der gegenteiligen Überzeugung das gleiche Gewicht zuzuschreiben, nur weil diese von Menschen vertreten wird, die mir grundsätzlich ebenbürtig sind.

Kritik daran, dass wir unseren eigenen Überzeugungen und Fähigkeiten ein fundamentales Selbstvertrauen gegenüberbringen sollten, formulieren beispielsweise Bogardus (2013) und Rattan (2014). Bogardus (2013, 220) betont, dass wir im Fall von Dissens mit Fremden nicht deshalb der Ansicht sind, bei unserer Überzeugung bleiben zu können, weil unser Vertrauen in das Zeugnis Fremder letztlich von unserem Selbstvertrauen in unsere Überzeugungsbildung abhängt, wie dies Foley betont, sondern weil wir, zumindest bei für uns bedeutsamen Fragen, davon ausgehen, dass wir besser sind als der Durchschnitt, um diese Fragen zu beantworten. Daher nehmen wir an, dass wir bei unserer Überzeugung bleiben können, solange wir keinen Grund haben, anzunehmen, dass die fremde Person besser geeignet ist als wir, diese Fragen zu beurteilen.¹³⁷

Rattan (2014) betont, dass jegliche Position problematisch ist, die der Ersten-Person-Perspektive besonderes Gewicht in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Dissens zuschreibt. Jeder solcher Zugang muss zwei Hürden nehmen und eine gute Erklärung für sie liefern, und genau darin gehen sie laut Rattan fehl. Die erste Hürde ist, zu erklären, warum die eigenen Überzeugungen privilegiert sind, ohne zu behaupten, dass dies bloß daran liegt, weil es die eigenen Überzeugungen sind (vgl. Rattan 2014, 33). Die zweite Hürde besteht darin, dass man erklären können muss, warum die Asymmetrie, die sich aus der Erste-Person-Perspektive heraus ergibt, sich nicht letztlich in einer Symmetrie auflöst (vgl. Rattan 2014, 34). Betont man die Bedeutung der Ersten-Person-Perspektive für die epistemische Relevanz von Dissens, so stellt dies üblicherweise eine Strategie dar, die darauf abzielt, zu sagen, dass hier eine zentrale Asymmetrie vorliegt. Diese besteht darin, dass mir nur meine Überlegungen aus meiner Erste-Person-Perspektive heraus richtig erscheinen. Dasselbe gilt aber natürlich auch für die mir ebenbürtige Person. Auch für sie ergibt sich die gleiche Asymmetrie aus ihrer Erste-Person-Perspektive. Dies scheint aber letztlich wieder eine Symmetrie herzustellen, und es scheint auch möglich zu sein, diese Symmetrie aus der Erste-Person-Perspektive anzuerkennen.

137 Dies sagt allerdings noch nichts darüber aus, was wir tun sollten, wenn wir Grund haben, anzunehmen, dass die andere Person uns ebenbürtig ist. Allerdings vertreten hier sowohl Foley als auch Bogardus eine konziliante Sichtweise.

Rattan (2014) unterscheidet drei Argumente, die vorgebracht werden, um der Ersten-Person-Perspektive besondere Bedeutung zuzuschreiben. Das erste besteht darin, dass man sagt, dass einem der konkrete Dissens Gründe gibt, anzunehmen, dass die andere Person doch kein *peer* ist und damit nicht ebenbürtig. Aufgrund des konkreten Dissens können wir demnach also anderen, die uns widersprechen, absprechen, unsere *peers* zu sein (vgl. Enoch 2010). Die zweite Variante besteht darin, darauf hinzuweisen, dass wir zwischen unseren eigenen Intuitionen und unseren Überzeugungen über die Intuitionen anderer unterscheiden müssen (vgl. Wedgwood 2007 und 2010). Direkt zugänglich sind uns demnach nur unsere eigenen Intuitionen. Die Intuitionen anderer sind uns nur indirekt zugänglich über unsere Überzeugungen, die wir über sie bilden, und dies berechtigt laut Wedgwood eine Bevorzugung unserer Erste-Person-Perspektive im Fall von Dissens.¹³⁸ Und die dritte bezieht sich genau auf das fundamentale Selbstvertrauen, das Foley und Pasnau betonen. Durch die Betonung der Bedeutsamkeit eines fundamentalen Selbstvertrauens kann man mit der ersten Hürde umgehen, die Rattan formuliert, denn Foley und Pasnau würden nicht sagen, dass man die eigenen Überzeugungen bevorzugen sollte, weil es die eigenen sind, sondern weil man dadurch dieses fundamentale Selbstvertrauen ausdrückt, welches epistemischen Wert hat. Das Problem scheint allerdings in der zweiten Hürde zu liegen, denn es ist unklar, wie man diese Strategie anwenden und behaupten könnte, dass die Asymmetrie, die die Erste-Person-Perspektive zu erzeugen scheint, sich nicht letztlich in der Symmetrie aufhebt, die darin besteht, dass alle Beteiligten an einem Dissens dieselbe Asymmetrie vorfinden, und genau dies auch aus der Ersten-Person-Perspektive erkennbar ist (vgl. Rattan 2014, 40–41). Das scheint auch genau der Grund zu sein, warum Foley betont, dass es nur im Fall von Dissens mit Fremden vernünftig ist, sich auf solch ein fundamentales Selbstvertrauen in die eigenen Überzeugungen und Fähigkeiten zurückzuziehen, und nicht bei Dissens mit Menschen, von denen wir wissen, dass sie ebenbürtig sind.¹³⁹ Aber selbst bei Meinungsverschiedenheiten mit Fremden ist nicht eindeutig, ob nicht letztlich Bogardus' Erklärung plausibler ist, die darin be-

138 Christensen (2009, 762) wendet allerdings dagegen ein, dass der simple Fakt, dass uns unsere eigenen Intuitionen direkt zugänglich sind und die anderer nur indirekt, noch keinen Grund dafür liefert, dass wir im Fall von Dissens standfest sein sollten. Insofern fehlt diesem Argument noch ein Schritt, der erklärt, warum ein direkter Zugang und Standfestigkeit zusammenhängen.

139 Insofern verschärft Foley die Kriterien, um von Ebenbürtigkeitsdissensen zu sprechen. Dies wäre demnach nur dann der Fall, wenn wir wissen (oder gute Gründe haben, anzunehmen), dass die andere Person unser *peer* ist. Ich habe in Kapitel 5.1 dafür argumentiert, dass dies eine zu hohe Anforderung ist, weil sie Gefahr läuft, in eine hochgradig idealisierte Diskussion zu führen, die wir in dieser Form in der Realität nicht vorfinden, und wir deshalb anderen bereitwilliger zugestehen sollten, unsere *peers* zu sein.

steht, dass wir nicht wegen einem solchen fundamentalen Selbstvertrauen bei unseren Überzeugungen bleiben, sondern weil wir annehmen, uns in uns wichtigen Themen besser auszukennen als der Durchschnitt.

Bei Enochs Strategie sieht Rattan (2014, 37) das Problem, dass schon seine Antwort auf die erste Hürde dazu führt, dass sie die Betonung der Erste-Person-Perspektive bezüglich der epistemischen Relevanz von Ebenbürtigkeitsdissens zu unterminieren droht. Enochs (2010, 987) Antwort besteht darin, zu sagen, dass wir unseren Überzeugungen nicht deshalb mehr Gewicht zuschreiben, weil sie unsere sind, sondern weil sie aus unserer Perspektive besser durch die uns vorliegende Evidenz gestützt sind, weil es aus unserer Perspektive der Fall ist, dass p. Diese Erklärung scheint uns allerdings dahin zu führen, dass eine Überzeugung dann rational ist, wenn sie durch die vorliegende Evidenz gestützt ist. Dies ist aber etwas anderes als zu sagen, dass der Ersten-Person-Perspektive besondere Bedeutung im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens zukommt. Demnach macht uns Enoch also bestenfalls darauf aufmerksam, dass der Ersten-Person-Perspektive in der Debatte um Dissens der gleiche Wert zukommt wie in der Erkenntnistheorie im Allgemeinen, nämlich insofern, als wir unsere Überzeugungen im Einklang mit unserer Evidenz bilden sollten (vgl. Rattan 2014, 38).¹⁴⁰

Für Wedgwoods Strategie, die dem Festhalten an dem, was einem selbst richtig erscheint, zu entsprechen scheint, gilt - ganz ähnlich wie auch für die Betonung einer privaten und nicht kommunizierbaren Einsicht -, dass sie über die zweite Hürde nicht hinauskommt. Alle diese Strategien können letztlich nicht erklären, warum die Asymmetrie, die sich aus der Ersten-Person-Perspektive ergibt und für alle Beteiligten gilt, nicht, gerade weil sie für alle Beteiligten gilt, wieder zu einer Symmetrie führt, die die ursprüngliche Asymmetrie verdrängt.¹⁴¹

Während alle Ansätze, die versuchen, eine Standfestigkeit bezüglich unserer eigenen Überzeugungen im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens zu argumentieren, zunächst plausibel erscheinen können – schließlich scheint dies sehr direkt dem zu entsprechen, was wir ständig in unserem alltäglichen Leben tun, – zeigt sich, dass es mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist, wenn man diese Reaktion als grundsätzlich epistemisch vernünftige in Bezug auf Meinungsverschiedenheiten ausweist. Versuche, zu zeigen, dass Dissens selbst keine epistemische Signifikanz

140 Wichtig ist allerdings, zu betonen, dass dies für Enoch selbst vermutlich gar kein bedauernswertes Ergebnis wäre, denn er möchte letztlich genau darauf hinaus, dass die gesamte Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens unberechtigterweise annimmt, dass es sich hierbei um ein besonderes Problem handelt (vgl. Enoch 2010, 995).

141 Eine ähnliche Argumentation, die darauf verweist, dass wir nicht um diese Symmetrie in Meinungsverschiedenheiten mit *peers* herumkommen, findet sich auch bei Christensen (2007, 196).

besitzt, scheinen sich schwer verteidigen zu lassen. Dies erklärt auch, warum eine andere Gruppe an Zugängen tatsächlich die verbreitetere Sichtweise darstellt. Hierbei handelt es sich um Positionen, die betonen, dass Dissens selbst epistemisch sehr bedeutsam ist. Dies sind konziliante Zugänge, denen ich mich im nächsten Abschnitt widmen werde.

6.2 Konziliante Zugänge zu Ebenbürtigkeitsdissens

Während die bisher besprochenen Zugänge betonen, dass es vernünftig sein kann, dass wir in einem Dissens mit *peers* bei unserer Überzeugung bleiben, geht eine andere Familie von Sichtweisen genau von der gegenteiligen Position aus. Diese Zugänge werden als konziliant (*conciliatory*) bezeichnet und besagen, dass Ebenbürtigkeitsdissense eine umfassende epistemische Signifikanz haben. Von den zu Beginn dieses Kapitels angeführten Beispielen werden häufig der Restaurant-Fall und das Thermometer-Beispiel als besonders eindrucksvolle Hinweise auf die Richtigkeit dieser Sichtweisen zu Meinungsverschiedenheiten angesehen. Dass wir also, sobald wir uns darüber bewusst werden, dass andere *peers* die gegenteilige Überzeugung zu unserer vertreten, nicht mehr bei unserer Überzeugung bleiben dürfen, sofern wir weiterhin epistemisch vernünftig agieren möchten.¹⁴² Frances und Matheson (2019) streichen drei Thesen hervor, die diese Zugänge gemeinsam haben:

¹⁴² Es könnte natürlich sein, dass es andere Gründe gibt, die dafür sprechen, dass wir eine Überzeugung vertreten, auch wenn es streng genommen epistemisch unvernünftig wäre, sie zu glauben. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn es den Fortschritt in einem Gebiet verhindern würde, wenn niemand mehr starke Positionen vertreten würde. Möchte man strikt konziliant bleiben und dennoch ermöglichen, dass wir beispielsweise in der Philosophie über Positionen streiten können, so müsste man einen Zugang vorschlagen, wie wir philosophische Positionen vertreten können, obwohl wir gemäß konzilianter Ansichten zu Meinungsverschiedenheiten wissen, dass es irrational wäre, sie zu glauben. Ein Lösungsansatz dafür stammt von Barnett (2019a). Er schlägt vor, dass wir in philosophischen Fragen nur einen Teil der uns zur Verfügung stehenden Evidenz berücksichtigen. Insbesondere sollten wir alle Evidenz ausklammern, die wir aus der Übereinstimmung oder dem Dissens mit anderen Philosoph*innen erlangen (vgl. Barnett 2019a, 117). Das heißt natürlich nicht, dass wir unsere *all things considered* Überzeugungen so bilden sollten, aber solange wir uns als Teil des philosophischen Gesamtprojekts sehen, sollten wir laut Barnett nur auf die Evidenz zurückgreifen, die unabhängig von unseren Meinungsverschiedenheiten ist. Unsere philosophischen Positionen sollten demnach unsere Ansichten sein, wie sie isoliert von der Evidenz, die wir aus Dissens ziehen, vorliegen. Barnett (2019a, 121) nennt dies auch „*disagreement-insulated inclinations*“. Während dies eine Möglichkeit sein kann, zu verteidigen, dass wir weiterhin Positionen in der Philosophie (und anderen Bereichen) vertreten können, falls Diversität in den Überzeugungen zu besserer Wahrheitsfindung führt, scheint dies einerseits in der Praxis nur sehr schwierig umsetzbar (können wir wirklich bloß so tun, als würden wir eine Position vertreten, obwohl wir wissen, dass sie unvernünftig ist?) und andererseits auch problematisch zu sein. Schließlich würde das bedeuten, dass wir gerade in philosophischen Fragen und anderen wissenschaftlichen Spezialgebieten bedeutsame Evidenz unberücksichtigt lassen, die wir für unsere Überzeugungsbildung normalerweise laut diesem Zugang als so entscheidend einschätzen, dass sie dazu führt, dass wir nahezu keine festen Überzeugungen mehr vertreten können. Zudem scheint dies nicht unserer Wahrnehmung zu entsprechen,

Defeat, *Equal Weight* und *Independence*. *Defeat* steht dabei für die These, dass Vertreter*innen konzilianter Zugänge davon ausgehen, dass der Dissens mit Ebenbürtigen uns einen Grund dafür gibt, zu glauben, dass wir uns geirrt haben. *Equal Weight* ist die These, dass wir unserer Überzeugung im Falle einer Meinungsverschiedenheit mit *peers* das gleiche Gewicht zuschreiben sollten wie den Überzeugungen der anderen Beteiligten. Und *Independence* steht für die Überlegung, dass wir, sofern wir den Überzeugungen unserer Gegenüber weniger Gewicht zuschreiben möchten, dafür Gründe benötigen, die unabhängig von dem konkret vorliegenden Dissens selbst sind. Die These, dass uns Dissens Gründe dafür gibt, anzunehmen, dass wir einen Fehler begangen haben und unsere allgemeine Fallibilität verwirklicht sein könnte, habe ich bereits in Kapitel 5.4 näher diskutiert. Daher möchte ich in weiterer Folge vor allem auf die beiden anderen Thesen, nämlich *Equal Weight* und *Independence*, eingehen.

6.2.1 Gleiches Gewicht für alle Überzeugungen – *The Equal Weight View*

Diese These ist so wesentlich für konziliante Sichtweisen, dass sie dazu geführt hat, dass man die Bezeichnung „*Equal Weight View*“, die Elga (2007) geprägt hat, weitgehend synonym mit dieser Art von Zugängen betrachten kann. Die Kernthese konzilianter Zugänge besagt, dass wir den Überzeugungen unserer *peers* das gleiche Gewicht zuschreiben sollten wie unseren eigenen Überzeugungen, dass es also niemals rational sein kann, im Fall von Ebenbürtigkeitsdissensen der eigenen Überzeugung stärkeres Gewicht zuzuschreiben. Neben den bereits zu Beginn des fünften Kapitels angesprochenen Beispielen, die nahelegen, dass es tatsächlich unvernünftig wäre, im Fall von Meinungsverschiedenheiten mit *peers* bei unseren Überzeugungen zu bleiben, führt Elga (2007, 486–487) insbesondere einen Fall von *bootstrapping* an, der eindeutig für den *Equal Weight View* zu sprechen scheint. Nehmen wir an, dass ich und eine Freundin bei einem Pferderennen an der Ziellinie stehen, und wir beide beurteilen sollen, ob Pferd A oder Pferd B das Rennen gewinnt. Zunächst sind wir beide davon überzeugt, dass der*die jeweils andere genauso gut darin ist, zu beurteilen, welches Pferd gewinnt. Wir betrachten uns also als ebenbürtig.¹⁴³ Am Ende des Rennens tauschen wir unsere Urteile aus, und ich

wenn wir philosophische Positionen vertreten. Hier scheint van Inwagens Beschreibung deutlich näher an unserem tatsächlichen Erleben zu sein. Zugegebenermaßen könnte Barnett aber bezüglich des letzten Punktes einwenden, dass wir uns schlicht umgewöhnen sollten. Das Problem, dass wir gerade in der Philosophie bedeutsame Evidenz gemäß dieser Theorie ignorieren sollten, bleibt aber bestehen.

143 Elga nutzt hier das Verständnis von Ebenbürtigkeit, welches auch als *accuracy peers* bezeichnet wird (siehe Kapitel 5.1).

stelle fest, dass meine Freundin der Ansicht ist, dass Pferd B gewonnen hat, während ich der Ansicht bin, dass Pferd A gewonnen hat. Wäre es in solch einer Situation, ohne weitere Evidenz über den Ausgang des Rennens oder unsere Urteilsfähigkeiten, vernünftig für mich, dass ich meiner Überzeugung mehr Gewicht zuschreibe als der meiner Freundin, dann hätte ich gewisse Evidenz dafür erlangt, dass ich Pferderennen besser beurteilen kann als sie (vgl. Elga 2007, 486). Dies zeigt sich noch deutlicher, wenn wir annehmen, dass wir eine Reihe von Rennen beurteilen, jedes Mal unterschiedlicher Meinung sind, und ich dies jeweils als Evidenz dafür nehme, dass ich Pferderennen besser beurteilen kann. Bloß auf der Grundlage, dass wir unterschiedliche Meinungen vertreten, Evidenz zu erlangen, dass ich besser geeignet bin, etwas zu beurteilen als die mir widersprechende Person, scheint aber ein klassischer Fall von *bootstrapping* zu sein. Meine Zuversicht darin, dass ich Pferderennen besser beurteilen kann, begründet sich ausschließlich darin, dass ich darauf verweise, dass wir Meinungsverschiedenheiten über den Ausgang von Pferderennen hatten.¹⁴⁴

Elga (2007, 489) führt noch zwei Einschränkungen ein, um seine Variante des Equal Weight View zu spezifizieren. Die erste besteht darin, dass wir nicht durch unsere Einschätzung der grundsätzlichen Urteilsfähigkeiten unserer Gegenüber geleitet sein sollten, sondern durch unsere Einschätzung ihrer Urteilsfähigkeiten konditional dazu, was wir später über die Urteilssituation lernen werden. Andernfalls könnte der Fall auftreten, dass ich in eine Meinungsverschiedenheit mit einer Freundin gerate und feststelle, dass zum Zeitpunkt der Urteilsfindung das Wetter enorm heiß war. Ich weiß aber, dass es meiner Freundin unter diesen Bedingungen schwerfällt, vernünftig nachzudenken. In diesem Fall hätte ich einen Grund, anzunehmen, dass meine Überzeugung richtig ist, und wäre laut Elga nicht darauf fixiert, ihrer Überzeugung das gleiche Gewicht zuzuschreiben. Die zweite Einschränkung besteht darin, dass wir unser eigenes detailliertes Durchdenken und Reflektieren über das fragliche Thema, zu dem wir eine Meinungsverschiedenheit haben, laut Elga (2007, 489–490) einklammern sollten. Andernfalls könnte es der Fall sein, dass wir ein Thema bereits vor Jahren durchdacht und unsere Überzeugungen gebildet haben, und wir zu diesem Zeitpunkt unser Gegenüber noch gar nicht kannten und nicht wissen konnten, ob es sich dabei um einen peer handelt. Elga möchte damit vermeiden, dass die Zuschreibung des Ebenbürtigkeitsstatus mit den Über-

144 Etwas anderes wäre es natürlich, wenn ich Gründe habe, die unabhängig von diesem Dissens sind und dafür sprechen, dass meine Einschätzung des Gewinnerpferdes tatsächlich richtig ist, während die meiner Freundin falsch ist. Diesen Aspekt werde ich im folgenden Kapitel 6.2.2 näher besprechen.

zeugungen zusammenhängt, über die eine konkrete Meinungsverschiedenheit besteht. Zusammengenommen führt uns dies zu folgender Definition, die Elga verteidigt:

***Equal weight view** Upon finding out that an advisor disagrees, your probability that you are right should equal your prior conditional probability that you would be right. Prior to what? Prior to your thinking through the disputed issue, and finding out what the advisor thinks of it. Conditional to what? On whatever you have learned about the circumstances of the disagreement. (Elga 2007, 490)*

Wir sollten also laut Elga im Fall von Dissens zwischen *peers* von dem konkreten Thema der Meinungsverschiedenheit absehen und nur solche Faktoren der Meinungsverschiedenheit selbst berücksichtigen, die uns unabhängige Gründe geben, unsere Überzeugung zu bevorzugen. Wenn wir einen Ebenbürtigkeitsdissens vorliegen haben, dann zeichnet diesen aus, dass wir, unabhängig von dem konkreten Dissens, keinen Grund haben, anzunehmen, dass unsere Überzeugung zuverlässiger ist. Demnach sollten wir beiden Überzeugungen das gleiche Gewicht zuschreiben, uns in der Mitte treffen und uns des Urteils in dieser Frage enthalten. Christensen (2009, 759) verweist zwar darauf, dass ein solcher *Equal Weight View* nicht in allen Fällen von Ebenbürtigkeitsdissens dafür argumentiert, dass wir uns in der Mitte treffen sollten, allerdings scheint das Beispiel, anhand dessen er zeigen möchte, dass dies nicht der Fall ist, nicht besonders gut gewählt. Christensen (2009, 759) geht von zwei Ärztinnen aus, die versuchen, herauszufinden, welche Dosis eines Medikaments ein Patient bekommen sollte. Eine Ärztin kommt zu der für sie gerechtfertigten Dosis und schreibt ihrer Überzeugung, dass dies die korrekte Dosis ist, eine Zuversicht von 0.97 zu. Die andere Ärztin gelangt zur genau gleichen Überzeugung, glaubt diese allerdings nur mit einer Zuversicht von 0.96. In diesem Fall, so Christensen, sollte die erste Ärztin nicht ihre Zuversicht auf 0.965 reduzieren, sondern sogar erhöhen. Das ist zwar sicher plausibel, allerdings stellt sich die Frage, ob es sich hierbei überhaupt um eine Meinungsverschiedenheit handelt. Beide Ärztinnen teilen eine Überzeugung und auch die Zuversicht, die sie in diese investieren, ist sehr ähnlich. Nun scheint es aber eine sehr naheliegende Anforderung für eine Meinungsverschiedenheit zu sein, dass die beteiligten Parteien nicht ohnehin die gleiche Überzeugung teilen (vgl. Balg und Constantin 2009, 295), selbst wenn sie etwas mehr oder weniger zuversichtlich in dieser Überzeugung sind. Man kann also festhalten, dass ein *Equal Weight View* vielleicht nicht in allen Fällen für die Urteilsenthaltung plädiert, in denen Menschen unterschiedlich zuversichtlich in den gleichen Überzeugungen sind, aber sehr wohl in allen Fällen, in denen wir tatsächliche Meinungsverschiedenheiten vorliegen haben.

6.2.2 Unabhängige Gründe – *Independence Thesis*

Bei der Darstellung des *Equal Weight View*, wie ihn Elga entwirft, habe ich bereits auf die Bedeutsamkeit der These für diesen Zugang hingewiesen, dass wir, um vernünftigerweise bei unserer Überzeugung im Fall von Dissens zu bleiben, Gründe benötigen, die dies rechtfertigen und unabhängig von der konkreten, vorliegenden Meinungsverschiedenheit sind. Christensen (2007, 198) demonstriert die Plausibilität dieser These anhand von Beispielen, in denen es uns der Fall zu sein scheint, dass nicht wir einen Fehler gemacht haben, wenn wir mit anderen in einen Dissens geraten. Diese Beispiele sind einerseits Eltern, die so fest von ihren Kindern überzeugt sind, dass sie es als enorme Ungerechtigkeit empfinden, dass ihr Kind nicht die erste Violinistin im Schulorchester ist, und andererseits ein Mensch, der glaubt, der Erlöser der Menschheit zu sein. In diesen Fällen liegen mir, sollte ich in eine Meinungsverschiedenheit mit diesen Personen über diese Fragen geraten, Gründe für die Annahme vor, dass sie eher einen Fehler begangen haben als ich, die unabhängig von dem konkreten Dissens selbst sind. Die beste Erklärung unserer Meinungsverschiedenheit in diesen Fällen, sofern ich Grund habe, anzunehmen, die vorliegende Evidenz so gründlich und neutral wie möglich eingeschätzt zu haben, liegt darin, dass die andere Person einen Fehler begangen hat und nicht ich (vgl. Christensen 2007, 198). Dies liegt daran, dass diese Überzeugungen Ausdruck bekannter allgemeiner psychologischer Mechanismen sind (Psychosen im Fall der festen Überzeugung, der Erlöser der Menschheit zu sein, oder bekannte und verbreitete Irrationalität, die selbst ansonsten rationale Menschen bezüglich ihrer eigenen Kinder an den Tag legen¹⁴⁵). Daher formuliert Christensen zwei Prinzipien für eine rationale Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens:

1. Wir sollten die Erklärung für einen Dissens in einer Weise bewerten, die unabhängig von diesem konkreten Dissens ist.
2. Wenn uns die Bewertung aus (1) Gründe liefert, zu denken, dass die Erklärung, dass der Dissens ebenso auf meinem Fehler beruhen kann wie auf dem Fehler der anderen Person, dann sollten wir die Überzeugungen aneinander angleichen.

Das zweite Prinzip lässt sich als Ausdruck dessen verstehen, was Elga (2007) als *Equal Weight View* bezeichnet. Das erste Prinzip betont, dass wir, um anderen den

¹⁴⁵ Das soll natürlich nicht bedeuten, dass Eltern solch eine Irrationalität immer bezüglich ihrer eigenen Kinder an den Tag legen müssen. In Christensens Beispiel ist die Situation allerdings so definiert, dass ich Grund habe, davon auszugehen, dass ich umfassend und reflektiert über das Thema nachgedacht habe. Dies, zusammen mit meiner Kenntnis solcher psychologischen Faktoren kann mir einen Grund geben, meiner Überzeugung mehr Gewicht zuzuschreiben.

Ebenbürtigkeitsstatus abzuerkennen, Gründe benötigen, die unabhängig von dem konkreten Dissens sind, der aktuell vorliegt.

Während diese Beispiele die Schlussfolgerung nahelegen, dass wir von der konkreten Meinungsverschiedenheit unabhängige Gründe benötigen, um anderen den Ebenbürtigkeitsstatus abzuerkennen, gesteht Christensen (2007, 199) zu, dass dies nicht für alle Beispiele gilt. Wenn wir den Extremen Restaurant-Fall vom Beginn dieses Kapitels betrachten, bei dem Anna zur Überzeugung gelangt, dass jeder 45€ bezahlen muss, während David der Ansicht ist, dass jeder 450€ bezahlen müsse (viel mehr als der Gesamtbetrag der Rechnung), dann scheint viel weniger eindeutig zu sein, ob nicht sehr wohl der konkrete Dissens Anna einen Grund gibt, anzunehmen, dass es sich bei David doch nicht um einen *peer* handelt. Christensen (2007, 199) erkennt dies und gesteht auch zu, dass wir im Extremen Restaurant-Fall nicht allen Überzeugungen das gleiche Gewicht zuschreiben und uns in der Mitte treffen sollten. Allerdings betont er, dass dies nicht das Prinzip unterminiert, dass wir von dem konkreten Dissens unabhängige Gründe benötigen, um die Menschen, mit denen wir in Meinungsverschiedenheiten geraten, als nicht ebenbürtig anzusehen. Im Extremen Restaurant-Fall beruht die Zuversicht, die Anna trotz des Dissens mit David in ihre Überzeugung hat, nicht auf der fraglichen Überzeugung selbst, sondern auf dem Schlussfolgerungsprozess, der sie zu ihrer Überzeugung geführt hat. Annas Überzeugung ist durch die Überlegung gestützt, dass ihr Teil der Rechnung nicht größer sein kann als die gesamte Rechnung. Dies ist der „*commonsense check*“ (Christensen 2007, 201), den Kinder bereits in der Schule lernen, bevor sie Taschenrechner verwenden dürfen. Der wahre Grund, warum Anna laut Christensen (2007, 201) in dieser Variante des Beispiels annehmen kann, dass David den Fehler begangen hat und nicht sie, liegt darin, dass sie Evidenz dafür hat, dass ihre Überzeugung durch einen enorm zuverlässigen Schlussfolgerungsprozess gestützt ist, und sie keinen Grund hat, anzunehmen, dass dies auch für die Überzeugung von David gilt. Demnach liegen ihre Gründe, David als nicht ebenbürtig anzusehen, bei ihren Überlegungen zu ihrem Schlussfolgerungsprozess, aber nicht bei der konkreten Schlussfolgerung selbst (vgl. Christensen 2007, 201). Dadurch kann Christensen erklären, warum Anna in diesem Fall bei ihrer Überzeugung bleiben kann, aber dennoch das Unabhängigkeitsprinzip nicht verletzt.

Allerdings erkennt Christensen (2009, 760) auch ein mögliches Problem dieses Prinzips. Nehmen wir an, jemand stellt ernsthaft alle meine Überzeugungen in Frage, sogar die, die sich darauf beziehen, dass meine allgemeinen kognitiven Prozesse zuverlässig sind. Gemäß des Unabhängigkeitsprinzips müsste ich nun die epistemische Legitimation seiner Überzeugungen in einer Weise überprüfen, die davon abieht, dass ich mich selbst und meine kognitiven Prozesse als zuverlässig betrachte

(vgl. Christensen 2009, 760). Es scheint also so zu sein, als könnte ich hier gar keine Gründe anführen, die unabhängig von dem konkreten Dissens sind, um zu zeigen, dass meine Überzeugungen eher korrekt wären als die meines Gegenübers. Die Frage, die sich diesbezüglich stellt, besteht darin, ob ein konzilianter Zugang nun fordern würde, dass ich mich bezüglich aller Überzeugungen, über welche hier einen Dissens vorliegt, des Urteils enthalten müsste. Das scheint das Unabhängigkeitsprinzip zu fordern, würde aber zugleich zu globalem Skeptizismus führen, denn ich müsste mich des Urteils darüber enthalten, ob meine kognitiven Prozesse, die zu meinen Überzeugungen führen, zuverlässig sind. Christensen (2009, 760) bezieht diesbezüglich keine klare Position, verweist aber darauf, dass die Frage, ob das Unabhängigkeitsprinzip zu globalem Skeptizismus führt, davon abhängig ist, ob wir es so verstehen, dass wir uns des Urteils enthalten müssten, solange wir keine Gründe haben, die von dem Dissens unabhängig sind und dafür sprechen, dass die andere Person eher einen Fehler gemacht hat als wir selbst, oder erst sobald wir gute Gründe haben, die von dem konkreten Dissens unabhängig sind und dafür sprechen, dass die andere Person in ihrer Überzeugung richtig liegen könnte.

Das Problem dieser Argumentation ist, dass sie eher in Richtung einer standfesten Position führt. Wenn wir nur dann konziliant im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens sein sollten, wenn wir gute Gründe haben, die dafür sprechen, dass unser Gegenüber richtig liegt, dann ist dies gleichbedeutend damit, dass wir uns, solange solche Gründe nicht vorliegen, eher auf unsere eigene Einschätzung der Evidenz verlassen sollten, also ein fundamentales Selbstvertrauen in unsere Überzeugungen und Fähigkeiten an den Tag legen sollten. Das ist aber genau die Kernüberlegung, die standfeste Positionen in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten anführen (siehe Kapitel 6.1).

Enoch (2010, 975) weist auf die enge Verbindung zwischen dem *Equal Weight View* und der Überlegung hin, dass Dissens selbst nicht als Evidenz für oder gegen die Ebenbürtigkeit unserer Gegenüber verwendet werden darf. Darin sieht er ein substanzielles epistemisches Prinzip, welches keineswegs offensichtlich ist (vgl. Enoch 2010, 978). Es stellt sich dabei die Frage, warum wir die Tatsache, dass eine Meinungsverschiedenheit aufkommt und unser Gegenüber die Verneinung dessen glaubt, wovon wir überzeugt sind, nicht zumindest als Teil der relevanten Evidenz betrachten sollten.¹⁴⁶ Angenommen, ich bin davon überzeugt, dass p , dann nehme ich an, dass p wahr ist. Wenn ich dann aber erfahre, dass jemand anderes glaubt, dass nicht- p , dann scheint es naheliegend, anzunehmen, diese Person habe einen

146 Enoch (2010, 978) weist darauf hin, dass sich dahinter ein größeres Problem der Konditionalisierung innerhalb der Bayesianischen Erkenntnistheorie verbergen könnte.

Fehler gemacht, und dies scheint mir Evidenz dafür zu liefern, dass ich besser geeignet bin, die Frage, über die wir uns uneinig sind, einzuschätzen. Vertreter*innen des Equal Weight View würden sicherlich einwenden, dass es *question-begging* ist, so zu argumentieren. Enoch verweist allerdings darauf, dass diese Art der Argumentation keinesfalls ungewöhnlich ist. Egal, was wir tun, und egal, in welchen Fragen wir überlegen, wer und was unser Vertrauen verdient hat, so müssen wir immer von unserem eigenen Standpunkt ausgehen. Wir können von unserer Ersten-Person-Perspektive niemals abstrahieren. Würde man sagen, dass dieser Fakt, dass wir immer von unserem Standpunkt ausgehen, bereits problematisch ist, so scheint das etwas zu sein, das vollkommen unabhängig von Dissens und eher Ausdruck eines traditionellen radikalen Skeptizismus ist (siehe Unterkapitel 5.2.4).

But if at least sometimes justification can be had despite the fact that your starting point is your starting point, if starting there does not amount to begging the (or a) question in any objectionable way, then it is very hard to see why the particular instance present in the case of disagreement should be especially worrying. (Enoch 2010, 980–981).

Demnach ist also der Vorwurf, die Meinungsverschiedenheit selbst als Evidenz heranzuziehen, sei in jedem Fall *question-begging*, nur dann nachvollziehbar, wenn er allgemeiner formuliert wird, was aber in einem radikalen Skeptizismus münden würde, den die wenigsten explizit vertreten wollen würden.¹⁴⁷

6.2.3 Rückgratlosigkeit und mangelndes Vertrauen in unsere Fähigkeiten als wesentliche Probleme des *Equal Weight View*

Zwei naheliegende Konsequenzen antizipiert Elga (2007, 484) selbst, nachdem er den Equal Weight View einführt. Die eine ist Rückgratlosigkeit (*spinelessness*), die andere ein fehlendes Selbstvertrauen. Der Equal Weight View fordert, dass wir allen Überzeugungen, die in einem Ebenbürtigkeitsdissens eine Rolle spielen, das gleiche Gewicht zuschreiben, was üblicherweise in Urteilsenthaltung resultiert (vgl. Elga 2007, 484). Wir wissen aber, dass es zu nahezu allen unseren Überzeugungen, insbesondere wenn es bedeutsame Themen, wie Politik, Philosophie, Ethik oder Wissenschaft, betrifft, Meinungsverschiedenheiten gibt. Der *Equal Weight View* scheint zu fordern, dass wir in all diesen Fragen unsere Überzeugungen aufgeben und uns des Urteils enthalten, was das Paradebeispiel für Rückgratlosigkeit

147 Natürlich spricht an sich nichts dagegen, einen solchen radikalen Skeptizismus zu vertreten, allerdings geht dies auch mit Schwierigkeiten einher. Siehe Machuca und Reed (2018) für eine umfassende und gute Darstellung der verschiedenen Spielrichtungen, Vorzüge und Schwierigkeiten skeptischer Positionen.

zu sein scheint. Ich habe bereits dargestellt, dass es durchaus eine vertretbare Position ist, dass Selbstvertrauen in die eigenen Fähigkeiten und Überzeugungen mit gewissem epistemischem Wert einhergeht. Auch wenn es nicht unproblematisch ist, auf der Grundlage eines solchen fundamentalen Selbstvertrauens zu argumentieren, dass wir unseren Überzeugungen mehr Gewicht geben sollten als denen unserer Mitmenschen, so scheint der *Equal Weight View* in das andere Extrem zu verfallen. Nachdem dieser Zugang unseren Überzeugungen überhaupt kein besonderes Gewicht zuschreibt, scheint es so zu sein, als könnten wir unsere Überzeugungs-bildung dadurch voranbringen, indem wir einfach Umfragen an unsere peers ausschicken (vgl. Elga 2007, 485). Unseren eigenen Überzeugungen und Reflexionen aber so eine geringe Bedeutung zuzuschreiben, wirkt auch nicht gerade vernünftig.

Es scheint also, dass sowohl die Akzeptanz als auch die Ablehnung des *Equal Weight View* zu kontraintuitiven und absurden Resultaten führt. Lehnt man den *Equal Weight View* ab, so scheint man alleine dadurch, dass man feststellt, dass andere widersprechende Überzeugungen haben, gerechtfertigt zu sein, sich selbst als überlegen anzusehen. Das scheint aber, wenn wir an das Beispiel des Pferderennens zurückdenken, nicht vernünftig. Akzeptiert man den *Equal Weight View* aber, so scheint dies dazu zu führen, dass wir uns bezüglich nahezu allem, das kontrovers diskutiert wird (und das scheint nahezu alles zu sein), des Urteils enthalten müssten. Beide Konsequenzen erscheinen nicht erstrebenswert, und dies ist auch Elga selbst klar. Er löst dieses Problem, indem er darauf verweist, dass es einen gravierenden Unterschied zwischen den eindeutigen Beispielen von Dissens gibt, die in der Literatur zumeist diskutiert werden, und „messy examples of real-world disagreements about hard issues“ (Elga 2007, 492). Nur im ersten Fall können wir aufgrund von Überlegungen, die unabhängig von dem konkreten Dissens sind, feststellen, dass es sich bei unseren Gegenübern um peers handelt. In den Beispielen von Dissens, die aus der Praxis stammen und schwierige Fragen betreffen, ist es dagegen laut Elga (2007, 492) so, dass hier verschiedenste Themenbereiche miteinander verwoben sind, sodass wir die andere Person gar nicht mehr als ebenbürtig ansehen würden, unabhängig davon, wie intelligent und wohlinformiert sie sein mag. Die konkrete Meinungsverschiedenheit zieht sich dabei so sehr durch alle unsere verwandten Überzeugungen, dass wir die andere Person nicht als *peer*, sondern als unterlegen betrachten. Elga bemüht hier ein Beispiel, bei dem zwei Freundinnen über die Frage diskutieren, ob Schwangerschaftsabbruch moralisch erlaubt sein kann.

[C]onsider Ann and Beth, two friends who stand at opposite ends of the political spectrum. Consider the claim that abortion is morally permissible. Does Ann consider Beth a peer with respect to this claim? That is: setting aside her own reasoning about

the abortion claim (and Beth's contrary view about it), does Ann think Beth would be just as likely as her to get things right? The answer is 'no'. For (let us suppose) Ann and Beth have discussed claims closely linked to the abortion claim. They have discussed, for example, whether human beings have souls, whether it is permissible to withhold treatment from certain terminally ill infants, and whether rights figure prominently in a correct ethical theory. By Ann's lights, Beth has reached wrong conclusions about most of these closely related questions. As a result, even setting aside her own reasoning about the abortion claim, Ann thinks it unlikely that Beth would be right in case the two of them disagree about abortion. [...] The upshot is that Ann does not consider Beth an epistemic peer with respect to the abortion claim. (Elga 2007, 493)

Demnach würde Ann ihre Freundin nicht als ebenbürtig ansehen. Sie würde sie aus ihrer *peer group* ausschließen, weil ihre Meinungsverschiedenheit über die moralische Zulässigkeit von Abtreibung so eng mit anderen relevanten Fragestellungen verknüpft ist, dass sie sich in all diesen Fragestellungen nicht als ebenbürtig betrachten würden.

Diese Lösung hilft zwar, um zu argumentieren, dass der *Equal Weight View* gar nicht die unerwünschten Konsequenzen der Rückgratlosigkeit und des mangelnden Selbstvertrauens in die eigenen Überzeugungen hat, geht aber dafür mit zumindest zwei weiteren Problemen einher. Erstens scheint es durchaus nicht unproblematisch zu sein, dass wir in diesen komplizierten Beispielen über tatsächlich auftretende Meinungsverschiedenheiten selbst entscheiden, wen wir in unsere *peer group* aufnehmen und wen nicht. Das scheint nur ein Umweg zu sein, der darauf hinausläuft, dass wir unserem eigenen Urteil doch mehr Gewicht zuschreiben. Gerade das war aber die Position, die der *Equal Weight View* vermeiden wollte. Zweitens stellt sich die Frage, ob wir in der Praxis überhaupt feststellen können, dass andere nicht unsere *peers* sind. Üblicherweise wird eher das Gegenteil angeführt, und es scheint schwierig zu sein, sicher zu gehen, dass wir es wirklich mit *peers* zu tun haben. In Elgas Beispiel scheint sich dies aber umzudrehen, und es stellt sich die Frage, ob wir wirklich in praktischen Dissensen üblicherweise so viel über unser Gegenüber wissen, um sichergehen zu können, dass wir uns in all diesen weiterführenden Fragen als nicht ebenbürtig ansehen. Dafür würden wir ein nahezu vollständiges Bild unserer Gegenüber und deren Überzeugungen benötigen, um feststellen zu können, ob jemand unser *peer* ist oder nicht. Dies würde aber auf ein sehr idealisiertes Konzept von Ebenbürtigkeit hinauslaufen, welches ebenfalls mit den Problemen einhergeht, dass es praktisch nicht mehr anwendbar zu sein scheint, und fraglich ist, ob es nicht ein ganz anderes Phänomen diskutiert als das der praktischen Mei-

nungsverschiedenheiten, die die Debatte um deren epistemische Relevanz motivieren. Es ist zudem zumindest nicht offensichtlich, dass in allen Meinungsverschiedenheiten, in denen Menschen diametral gegensätzliche Überzeugungen zu schwierigen praktischen Fragen vertreten, sie auch in allen verwandten Fragen gegenteilige Ansichten haben. Beispiele, in denen zwei Freundinnen wie Ann und Beth gegensätzliche Überzeugungen zu schwierigen Fragen vertreten, aber dennoch zugleich eine Reihe von Übereinstimmungen in vielen verwandten Wertfragen teilen, sind zumindest nicht abwegig und aus der Praxis durchaus auch bekannt.¹⁴⁸

Eine plausiblere und naheliegenderer Erklärung der Schwierigkeit, den Dissens zwischen Ann und Beth aufzulösen, ergibt sich aus dem ethischen Pluralismus, den ich im zweiten Kapitel besprochen habe. Vor dem Hintergrund dieses Frameworks lässt sich unmittelbar erklären, warum der Dissens zwischen Ann und Beth sich von den klaren und eindeutigen Beispielen, wie dem Restaurant-Fall und dem Thermometer-Beispiel, unterscheidet, ohne annehmen zu müssen, dass keinerlei Übereinstimmung zwischen den beiden Freundinnen in Wertfragen zu finden ist, und dass sie sich letztlich zwar vielleicht gegenseitig als intelligent und gebildet, aber nicht als ebenbürtig ansehen müssen. Diese Erklärung nutzt den Einwand, den ich als zentrale Kritik gegen den ethischen Pluralismus besprochen habe (siehe Kapitel 2.5.2), und verweist auf eben jene Inkommensurabilität, die bei moralischen Werten, nicht aber bei der Temperaturanzeige von Thermometern oder der Summe einer Rechnung besteht. Der Unterschied zwischen diesen Fällen, in denen der *Equal Weight View* klarerweise und unbestreitbar wahr zu sein scheint, und den unklaren und chaotischen Fällen aus dem realen Leben ist demnach nicht, dass wir unsere Mitmenschen in tatsächlichen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht als ebenbürtig ansehen. Er liegt vielmehr darin, dass es bezüglich der Einschätzung, welcher moralische Wert in der Frage überwiegt, ob Schwangerschaftsabbruch moralisch zulässig ist, nicht eine klare Skala gibt, anhand derer wir unsere Werturteile orientieren können. Bezüglich der aktuellen Temperatur gibt es nicht nur eine richtige Antwort, sondern vor allem eine Intervallskala – Grad Celsius oder Fahrenheit (wobei beide ineinander übersetzt werden können) – anhand derer wir unsere Überzeugungen über die gegenwärtige Temperatur orientieren können. Genau das ist bei Überzeugungen, die moralische Werte beinhalten, nicht der Fall. Es gibt, wenn dieses pluralistische Framework richtig ist, nicht einen allesumfassenden Wert, gemäß dem wir jedes Werturteil messen können. Wir können in einem Fall

148 Ich werde in Teil 3 dafür argumentieren, dass es möglich ist, unterschiedliche moralische Urteile in konkreten Fragen zu fällen und dennoch eine Reihe von geteilten Wertvorstellungen und geteilten Verpflichtungen zu haben.

von Dissens, wie dem zwischen Ann und Beth, eben nicht sagen, dass die Autonomie der schwangeren Frau beispielsweise 10 Einheiten wertvoller als der Schutz des ungeborenen Lebens ist. Selbiges gilt natürlich auch umgekehrt.

Es ist demnach, in einer Meinungsverschiedenheit wie der zwischen Ann und Beth keineswegs klar, dass sich dieser konkrete Dissens auf eine Reihe verwandter Fragen so auswirkt, dass sie in all diesen ebenfalls einen Dissens haben werden. Es ist sogar, im Gegenteil, durchaus plausibel, dass Ann und Beth eine Reihe von Werten teilen werden. Dass sie beispielsweise beide der Ansicht sind, dass Autonomie, der Schutz des ungeborenen Lebens, anderen keinen Schaden zuzufügen oder andere mit Respekt zu behandeln, Werte sind, über die sie sich einig sind, und die in der Frage nach der moralischen Zulässigkeit von Abtreibung relevant sind. In dem Fall würden sie sich allerdings darin unterscheiden, wie diese Werte in der konkreten Frage zu gewichten sind. Ich denke, dass dies eine plausiblere Beschreibung vieler moralischen Meinungsverschiedenheiten ist als anzunehmen, dass wir in diesen immer davon ausgehen können, es gar nicht mit *peers* zu tun zu haben.

Ich werde im dritten und letzten Teil dieser Arbeit genauer darauf eingehen, wie ein Umgang mit Meinungsverschiedenheiten aus einem solchen pluralistischen Ansatz heraus aussehen könnte. Im Moment reicht es, festzuhalten, dass Elgas Lösungsansatz für die Probleme der Rückgratlosigkeit und des mangelnden Vertrauens in die eigenen Fähigkeiten und Überzeugungen nicht überzeugen kann. Einerseits scheint dies keine adäquate Beschreibung dessen zu sein, wie wir einige moralische Meinungsverschiedenheiten tatsächlich erleben, und andererseits läuft dieser Ansatz Gefahr, letztlich darauf hinauszulaufen, dass wir doch unseren eigenen Überzeugungen mehr Gewicht zuschreiben, weil wir aufgrund unserer Überzeugungen entscheiden können, wen wir in unsere *peer group* aufnehmen. Gerade dies wollte der *Equal Weight View* aber eigentlich vermeiden, weshalb es umso mehr überrascht, dass Elga betont, dass wir in realen Fällen von Dissens viel seltener auf wirkliche *peers* treffen, und diese zumeist mit unseren Überzeugungen übereinstimmen werden (vgl. Elga 2007, 494).

Es ist natürlich durchaus möglich, dass es moralische Meinungsverschiedenheiten zwischen Menschen gibt, die in allen verwandten moralischen Fragen ebenfalls diametral entgegengesetzte Positionen vertreten, beispielsweise, weil sich deren Zugang zur Welt so grundlegend unterscheidet, dass sie keine gemeinsame Ausgangsbasis für einen argumentativen Austausch finden. Die Frage ist allerdings, ob dies tatsächlich der Regelfall ist. Während Elga dies anzunehmen scheint, würde ich genau das in Frage stellen. Im Kern besteht der Dissens zwischen Elga und mir also

in der Frage, ob tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten der Regelfall sind oder nicht (vgl. Elga 2007, 497). Ich habe bereits in Kapitel 3.2 argumentiert, dass nicht alle auf den ersten Blick moralischen Dissense auch genuin moralisch sind. Dies nährt erste Zweifel an der These, dass tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten so viel weiter verbreitet wären als Dissense in anderen Bereichen. In Kapitel 9.3 werde ich zudem dafür argumentieren, dass wir auch bei genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten (zumindest) drei verschiedene Arten von Dissens unterscheiden müssen: auflösbare, beständige und tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten. Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann spricht dies dafür, dass tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten tatsächlich weniger weit verbreitet sind, als Elga annimmt, und seine Lösung für das Problem der Rückgratlosigkeit bestenfalls auf eine kleine Gruppe von Dissensen anwendbar ist.

6.2.4 Ist der *Equal Weight View* letztlich ein radikaler Skeptizismus?

Während Elga versucht, zu vermeiden, dass wir uns in allen kontroversen Fragen des Urteils enthalten müssen, und damit Gefahr läuft, die Grundidee des *Equal Weight View* aufzugeben, um zu verhindern, dass sich dieser Zugang in einen radikalen Skeptizismus verwandelt, ist Feldman (2006b, 235) sehr explizit darin, dass es sich bei streng konzilianten Zugängen zu Dissens letztlich um skeptische Zugänge handelt. Er hält fest, dass es keine vernünftigen, gegenseitig anerkannten und wahrgenommenen Meinungsverschiedenheiten geben kann, in denen nicht gewisse Asymmetrien vorliegen, die darin bestehen, dass eine beteiligte Partei bessere Evidenz hat, bessere Fähigkeiten, diese auszuwerten, oder in anderer Form aufmerksamer die Evidenzgrundlage betrachtet hat. Die Fälle, die so aussehen, als wären sie vernünftige Meinungsverschiedenheiten, sind für Feldman letztlich Fälle, in denen es vernünftig wäre, sich des Urteils zu enthalten und den Dissens dadurch aufzulösen.

In those cases, I think, the skeptical conclusion is the reasonable one: it is not the case that both points of view are reasonable, and it is not the case that one's own point of view is somehow privileged. Rather, suspension of judgment is called for. And this is true even if suspending judgment in such cases might be extremely difficult to do.
(Feldman 2006b, 235)

Was hier auffällt, ist, wie freimütig Feldman zugesteht, dass es sich bei dieser Schlussfolgerung um eine skeptische handelt. Dies ist etwas, das nicht alle Vertreter*innen solch konzilianter Sichtweisen mit ihm teilen würden. Christensen (2009,

757) sieht beispielsweise in dem vermeintlichen Skeptizismus, zu dem ein konzilianter Zugang führt, die Hauptmotivation für standfeste Sichtweisen in der Erkenntnistheorie von Meinungsverschiedenheiten.

Frances (2018) argumentiert dafür, dass die Art Skeptizismus, die sich auf der Grundlage von Dissens formulieren lässt, sogar verheerender, aber zugleich auch interessanter sei als ein traditioneller radikaler Skeptizismus. Der traditionelle radikale Skeptizismus besagt im Grunde nicht, dass unsere konkreten Überzeugungen falsch sind, dass wir Evidenz haben, die gegen unsere Überzeugungen sprechen, oder dass wir Evidenz übersehen hätten (vgl. Frances 2018, 583). Er besagt dagegen, dass es schlicht unmöglich ist, jemals herauszufinden, ob unsere Überzeugungen tatsächlich wahr sind. Demnach können wir aber auch nichts dagegen tun. „The traditional skeptic says that, even if your belief is false, no one will ever know that it's false and there isn't a damn thing anyone can do about this lack of knowledge.“ (Frances 2018, 584). Somit bleibt diese Form des Skeptizismus ohne wirkliche Auswirkung auf unser Leben und unsere Überzeugungen. Der Skeptizismus auf der Basis von Dissens dagegen ist deutlich bedrohlicher, denn er besagt, dass wir Evidenz dafür haben, dass unsere konkreten Überzeugungen falsch sind, und wir nicht gerechtfertigt sind, sie zu glauben. Das trifft grundsätzlich auch auf Zugänge zu, die besagen, dass uns zumindest in manchen Fällen der Dissens mit Ebenbürtigen und Überlegenen Grund gibt, an unseren Überzeugungen zu zweifeln, aber strikt konziliante Zugänge, wie der *Equal Weight View*, scheinen darauf hinauszulaufen, dass dies für nahezu alle unsere Überzeugungen gilt. Demnach steht diesen Zugängen nicht der Ausweg offen, darauf zu verweisen, dass die skeptische Schlussfolgerung nur eine sehr begrenzte Anzahl an Überzeugungen betrifft.

Das Problem strikt konzilianter Zugänge besteht darin, dass sie besagen, dass wir uns im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens des Urteils enthalten müssen. Es scheint nun aber so zu sein, dass Ebenbürtigkeitsdissense sehr weit verbreitet sind. Zusammengekommen spricht dies dafür, dass wir uns bezüglich nahezu aller unserer Überzeugungen des Urteils enthalten müssten, und genau dies scheint ein radikaler Skeptizismus zu sein. Nun hat man zwei Möglichkeiten, wenn man diese Konsequenz vermeiden möchte. Die erste besteht darin, dass man bestreitet, dass Ebenbürtigkeit tatsächlich so weit verbreitet ist. Man führt also Kriterien ein, die darauf hinauslaufen, dass wir viel weniger *peers* haben, als wir annehmen. Diesbezüglich habe ich aber bereits in Kapitel 5.1 argumentiert, dass das keine plausible Strategie ist. Vielmehr sprechen die Schwierigkeiten, die sich aus der hohen Idealisierung des Konzepts der Ebenbürtigkeit ergeben, dafür, dass wir die Hürden nicht allzu hoch ansetzen sollten, um unsere Mitmenschen als ebenbürtig zu betrachten. Auch Elgas Versuch, zu argumentieren, dass Ebenbürtigkeit tatsächlich viel seltener ist

als angenommen, hat sich als nicht erfolgreich herausgestellt. Die zweite Möglichkeit besteht darin, zu argumentieren, dass wir uns nicht in jedem Fall von Ebenbürtigkeitsdissensen des Urteils enthalten müssen. Dies führt allerdings in Richtung standfester Zugänge und weg von der Kernüberlegung konzilianter Theorien. Demnach sind diese, zumindest wenn sie in einem starken Sinne interpretiert werden, sehr anfällig dafür, in einem radikalen Skeptizismus zu münden.

6.2.5 Sind konziliante Zugänge selbstwiderlegend?

Wie ich bereits dargestellt habe, gibt es eine Vielzahl an möglichen Zugängen zu der Frage, was aus epistemischer Perspektive gesehen die vernünftige Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten unter ebenbürtigen Personen ist. Die Kernaussage konzilianter Zugänge besteht darin, dass wir uns in allen diesen Fällen des Urteils enthalten sollten. Müssten wir dann aber nicht genau dies auch bei der Frage tun, was die vernünftige Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten ist? Sollten wir uns gemäß der konzilianten Argumentation nicht des Urteils darüber enthalten, was die vernünftige Reaktion ist? Immerhin wissen wir, dass es eine Reihe von Philosoph*innen auf jeder Seite des Spektrums gibt. Es scheint also, dass konziliante Zugänge selbstwiderlegend sind. Sie fordern, dass wir im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens den Überzeugungen aller Beteiligten das gleiche Gewicht geben und uns in der Mitte treffen, was bei der Frage nach der vernünftigen Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens Urteilsenthaltung zu sein scheint.

Christensen (2009, 762) verweist darauf, dass alle allgemeinen Zugänge zu Dissens, solange sie keine radikalen standfesten Positionen sind, die den Überzeugungen anderer überhaupt keine Bedeutung zuschreiben, potenziell selbstwiderlegend sein könnten, und daher die Selbstwiderlegung konzilianter Positionen deren Vertreter*innen nicht besonders besorgen sollte. Dafür unterscheidet Christensen (2009, 762) zwischen Prinzipien, die automatisch selbstwiderlegend sind, und solchen, die nur dann selbstwiderlegend sind, wenn gewisse Umstände eintreffen. Das Problem mit dieser Argumentation ist allerdings, dass sie, selbst wenn sie zutreffend ist, einen wesentlichen Unterschied verschleiert. Alternative Zugänge könnten potenziell selbstwiderlegend sein, bei konzilianten Zugängen scheint es aber de facto der Fall zu sein, dass sie selbstwiderlegend sind. Die Umstände, die dazu führen würden, dass konziliante Zugänge selbstwiderlegend sind, sind bereits verwirklicht und eingetroffen.

Besser ist daher der Hinweis darauf, dass alle nicht radikal standfesten Positionen einräumen, dass wir, falls wir einen Dissens mit einer großen Gruppe von uns epistemisch Überlegenen haben, die Zuversicht, mit der wir die fragliche Überzeugung

glauben, reduzieren sollten (vgl. Christensen 2021, 2192). Man könnte argumentieren, dass dies für viele Philosoph*innen zu gelten scheint, die eine Position in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten beziehen. Demnach könnte man den Vorwurf der Selbstwiderlegung laut Christensen auf alle diese nicht radikal standfesten Positionen ausweiten. Allerdings verschleiert auch diese Argumentation bedeutsame Unterschiede. Es ist zwar richtig, dass die allermeisten Zugänge argumentieren, dass uns Dissens Gründe geben kann, die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, zu reduzieren, aber dies ist etwas anderes als die Forderung von konzilianten Zugängen, die darauf verweisen, dass wir allen Seiten das gleiche Gewicht geben und uns in der Mitte treffen sollten. Darauf sind nicht automatisch alle anderen Zugänge auch fixiert (siehe Kapitel 8). Dies könnte man vielleicht durch die Betonung des Dissens mit epistemisch Überlegenen ausgleichen, die Christensen hier wählt, weil es tatsächlich plausibel erscheint, dass viele Zugänge sagen würden, dass es unvernünftig wäre, in einem Dissens mit einer Vielzahl an epistemisch Überlegenen sich nicht dieser Überzeugung anzuschließen. Die Frage ist allerdings, ob es tatsächlich der Fall ist, dass dies für Vertreter*innen alternativer Zugänge zutrifft. Epistemische Überlegenheit oder Ebenbürtigkeit sollten wir eingeschränkt auf die jeweilig diskutierte Frage verstehen. Während es also mit Sicherheit der Fall sein wird, dass in vielen Dissensen zwischen Vertreter*innen der verschiedenen Positionen auf der jeweilig anderen Seite einige in einigen Fragen über- und unterlegen sein werden, so ist doch die Annahme nicht unplausibel, dass Expert*innen in der Frage nach der epistemischen Signifikanz von Ebenbürtigkeitsdissens sich untereinander bezüglich dieser konkreten Frage als ebenbürtig ansehen können.¹⁴⁹ Nur konziliante Zugänge fordern aber gleiches Gewicht für alle Überzeugungen im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens. Insofern ist die Analogie, die Christensen versucht, zwischen den verschiedenen Zugängen zu ziehen, zumindest fragwürdig. In jedem Fall scheint sich die Frage der Selbstwiderlegung bei konzilianten Zugängen unmittelbarer aufzudrängen als bei alternativen Ansätzen, auch wenn diese nicht radikal standfest sind.

Elga (2010) argumentiert, dass Zugänge zu Dissens, die in gewissen Fällen ihre eigene Zurückweisung erfordern, inkohärent sind. Dies liegt laut Elga (2010, 179–180) daran, dass ein solcher Zugang zu Dissens Teil einer induktiven Methode ist, nämlich der fundamentalen Methode, Evidenz zu berücksichtigen. Wenn selbstwiderlegende induktive Methoden inkohärent sind, dann gilt dies demnach auch für selbstwiderlegende Zugänge zu Dissens. Um zu zeigen, dass dies der Fall ist, nutzt

¹⁴⁹ Dies gilt selbstverständlich nicht allgemein und für alle, die in dieser Debatte Positionen beziehen, aber es gilt mit Sicherheit für einige.

Elga (2010, 180) das Beispiel eines Magazins, das Haushaltsgeräte testet und Kaufempfehlungen gibt und zugleich andere Magazine bewertet und empfiehlt, die Haushaltsgeräte testen. Dieses Magazin heißt *Consumer Reports*. Nehmen wir an, dass *Consumer Reports* Toaster testet und empfiehlt, nur Toaster X zu kaufen. Ein anderes Magazin, *Smart Shopper*, testet auch Toaster und empfiehlt, nur Toaster Y zu kaufen. Nun bewertet *Consumer Reports* aber *Smart Shopper* besser als sich selbst und bietet demnach inkonsistente Empfehlungen darüber, welchen Toaster man kaufen sollte. Es selbst sagt, man sollte Toaster X kaufen, aber es sagt auch, dass man *Smart Shopper* vertrauen sollte, welches sagt, dass man Toaster Y kaufen sollte. Ebenso wie kein Magazin, das Haushaltsgeräte testet, andere Magazine als zuverlässiger als sich selbst empfehlen und dabei kohärent bleiben kann, kann auch keine erkenntnistheoretische Methode kohärent empfehlen, dass man von ihr unterschiedliche erkenntnistheoretische Methoden bevorzugen sollte (vgl. Elga 2010, 181). Demnach wären also konziliante Zugänge zu Dissens inkohärent. Elga (2010, 182) gesteht dies auch zu und hält fest, dass konziliante Zugänge, die fordern, dass man bezüglich allem, auch der Frage, ob sie selbst richtig sind, konzilient sein sollte, inkohärent sind.¹⁵⁰

Elga (2010, 184) schlägt daher vor, dass wir keinen vollkommen konzilianten Zugang zu Dissens bevorzugen sollten, sondern einen teilweise konzilianten. Dieser besteht darin, dass wir in allen Fragen konzilient sein sollten, außer in der Frage, wie wir auf Dissens reagieren sollten. Wenn wir also Meinungsverschiedenheiten über Meinungsverschiedenheiten haben, dann sollten wir gemäß dem teilweise konzilianten Zugang nicht konzilient sein. Elga sieht darin kein Problem, denn er meint, dass alle grundlegenden Methoden oder Prinzipien dogmatisch bezüglich der Frage sein müssen, ob sie selbst richtig sind (vgl. Elga 2010, 184–185). Dies zeige sich auch am Beispiel des Magazins, das Haushaltsgeräte testet und empfiehlt.

[T]he real reason for constraining conciliatory views is not specific to disagreement. Rather, the real reason is a completely general constraint that applies to any fundamental policy, rule, or method. In order to be consistent, a fundamental policy, rule, or method must be dogmatic with respect to its own correctness. (Elga 2010, 185)

Da Elga also konziliante Zugänge zu Dissens als fundamentale Methode, Evidenz zu beurteilen, versteht, und alle solchen fundamentalen Methoden dogmatisch bezüglich ihrer eigenen Zuverlässigkeit sein müssen, sieht er kein besonderes Problem darin, einen teilweise konzilianten Zugang zu wählen. Auch wenn unbestreitbar ist, dass es sich dabei um eine mögliche Lösung des Problems der Selbstwiderlegung handelt, so bleibt diese unbefriedigend. Elga sieht sie zwar nicht als ad hoc an, weil

¹⁵⁰ Denselben Punkt betonen auch Christensen (2013) und Weatherson (2013).

er der Ansicht ist, dass diese Art Dogmatismus für alle fundamentalen Zugänge zu Evidenz gilt, aber ganz von der Hand weisen lässt sich ein solcher Eindruck nicht. Zudem bleibt fraglich, ob es sich bei konzilianten Zugängen zu Dissens, im Unterschied zu einem Zugang zu Evidenz, der auf Demut pocht¹⁵¹, tatsächlich um solch eine fundamentale Methode handelt. Dies lässt sich leichter für einen Demut betonenden Zugang zu Evidenz im Allgemeinen in Anspruch nehmen, aber es ist nicht offensichtlich, dass dieser einen grundsätzlich konzilianten Umgang mit Meinungsverschiedenheiten fordern muss.¹⁵² Außerdem scheint Elgas Verteidigung eines teilweise konzilianten Zugangs erstaunlich nahe an den Ansätzen zu sein, die ich unter den standfesten Zugängen besprochen habe. Es stellt sich somit die Frage, warum man, wenn man grundsätzlich der Ansicht ist, dass Dissens uns auf unsere Fallibilität aufmerksam macht, genau bei der Frage, wie man mit Dissens umgehen sollte, die Meinungsverschiedenheiten mit anderen ebenbürtigen Philosoph*innen nicht als relevant betrachten sollte.¹⁵³ Welchen Grund habe ich, anzunehmen, dass ich genau in dieser Frage eher meinen Überzeugungen vertrauen sollte, die besagen, dass es gut wäre, im Fall von Dissens konziliant zu sein? Dafür scheint man sich einer der Ansätze aus Kapitel 6.1 bedienen zu müssen. Entweder weil ich also private und nicht kommunizierbare Evidenz habe, oder weil ich berechtigt bin, meinen eigenen, mir direkt zugänglichen Intuitionen eher zu vertrauen als denen anderer, die mir nur indirekt zugänglich sind, oder weil ich darin ein fundamentales Selbstvertrauen zum Ausdruck bringe. Wenn ein solcher Ansatz aber in Bezug auf fundamentale Methoden gerechtfertigt ist, warum sollte er es nicht für den Umgang mit konkreten Meinungsverschiedenheiten sein? Die Lösungsstrategie von Elga scheint sich also nur schwer mit der Grundmotivation für konziliante Zugänge vereinbaren zu lassen.

Frances (2010) schlägt dagegen vor, dass wir dieses Problem lösen, indem wir zwar nicht glauben, dass ein konzilianter Zugang wahr ist, aber ihn dennoch als Dauerregel in unserem Umgang mit Dissens verwenden. Dazu verweist er darauf, dass es etwas anderes ist, zu glauben, dass ein Prinzip wahr ist, oder unser doxastisches Leben im Einklang mit diesem Prinzip zu organisieren (vgl. Frances 2010, 459). Demnach können wir unser Leben im Einklang mit einem konzilianten Zugang zu Dissens arrangieren, ohne glauben zu müssen, dass dieser auch wahr ist. Dies begründet Frances (2010, 459) damit, dass ihm ein solcher Zugang nahe an der

151 Christensen (2013, 2021) betont die Bedeutung von „epistemic modesty“ in diesem Zusammenhang.

152 Es ist sicherlich der Fall, dass eine solche Methode die Bedeutsamkeit eines konzilianten Umgangs mit Dissens betonen wird. Zu behaupten, dass man aber fordern müsste, in allen Instanzen von Ebenbürtigkeitsdissens konziliant zu sein, um demütig auf die Evidenzgrundlage zu reagieren, ist nicht unmittelbar offensichtlich.

153 Christensen (2013) bringt eine ähnliche Kritik an Elgas Argumentation vor.

Wahrheit dran zu sein scheint, obwohl das Problem der Selbstwiderlegung dafür spricht, dass er nicht vollkommen richtig sein kann. Christensen (2013, 87) weist allerdings berechtigterweise darauf hin, dass dies das Problem nur scheinbar lösen kann, denn auch Frances ist noch auf die etwas schwächere Behauptung fixiert, dass ein konzilianter Zugang in der Nähe der Wahrheit liegt und zumindest eher wahr ist als alternative Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten, und auch diese schwächere These umstritten ist.¹⁵⁴

Christensen (2021, 2193–2194) betont, wie auch Elga, dass das Problem der Selbstwiderlegung daraus entsteht, dass es scheint, dass ein konziliantes Prinzip zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten in gewissen Situationen zwei unvereinbare Überzeugungen fordern würde. Das scheint allerdings zu bedeuten, dass ein Prinzip, welches Rationalität sicherstellen soll, in gewissen epistemischen Situationen zu Irrationalität führt, was offensichtlich selbstwiderlegend wäre. Das Beispiel, anhand dessen Christensen (2021, 2193–2194) dies plausibilisiert, ist Alma, die einen Disput mit Bento über die Wahrheit des Physikalismus hat. Nehmen wir an, dass Alma konziliant ist und den Physikalismus für richtig hält, während Bento standfest und überzeugt vom Dualismus ist. Nun müsste Alma, solange sie vom konzilianten Umgang mit Meinungsverschiedenheiten überzeugt ist, ihre Überzeugung bezüglich der Wahrheit des Physikalismus der Überzeugung von Bento anpassen. Sie müsste sich des Urteils über die Wahrheit des Physikalismus enthalten. Zugleich müsste sie aber auch ihre Zuversicht in einen konzilianten Umgang mit Dissens der Überzeugung von Bento anpassen, die dem entgegensteht. Also müsste sie sich auch diesbezüglich des Urteils enthalten. Sobald sie dies aber tut, ist die Urteilsenthaltung bezüglich der Wahrheit des Physikalismus nicht mehr vernünftig, denn diese scheint nur vernünftigerweise gefordert, solange Alma von der Wahrheit eines konzilianten Umgangs mit Meinungsverschiedenheiten überzeugt ist. Daraus ergibt sich aber, dass ein konzilianter Zugang in solchen Situationen zwei unvereinbare Überzeugungen fordert, die man nicht zugleich einnehmen kann, ohne irrational zu sein. Ein verheerendes Ergebnis für einen Zugang, der eine Antwort auf die Frage geben möchte, was die rationale Reaktion auf Dissens ist.

Allerdings weist Christensen (2021, 2194) darauf hin, dass dieses verheerende Ergebnis nur dann zustande kommt, wenn wir annehmen, dass es unvernünftig von Alma ist, wenn sie an der Urteilsenthaltung bezüglich ihrer Überzeugung über den Physikalismus festhält, obwohl sie sich zugleich des Urteils bezüglich der Frage, ob es vernünftig ist, konziliant zu sein, enthält. Dies scheint ein Fall von epistemischer

154 Da alle diese Versuche für sich nicht vollkommen überzeugen können, argumentiert Ballantyne (2019, Kapitel 10), dass die Kombination aus allen Argumenten überzeugender ist als jedes für sich, in jedem Fall für ihn aber immer noch plausibler, als konziliante Zugänge zu verwerfen.

Willensschwäche zu sein, Alma tut etwas, von dem sie nicht überzeugt ist, dass es vernünftig ist. „It cannot be rational to simultaneously have a certain belief and believe that belief to be irrational.“ (Christensen 2021, 2195) Folglich argumentiert Christensen, dass epistemische Willensschwäche nicht irrational sein muss, um das Problem der Selbstwiderlegung zu lösen. Das ist allerdings eine sehr starke These, und es stellt sich die Frage, ob man diese mitgehen sollte, nur um konziliante Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten zu verteidigen.¹⁵⁵

6.2.6 *Uniqueness vs. Permissiveness*

Ein häufig betonter Unterschied zwischen Vertreter*innen konzilianter und standfester Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten ist das jeweilige Verhältnis zu der Frage, ob eine gewisse Evidenzgrundlage nur eine einzige maximal vernünftige epistemische Reaktion auf sie zulässt, oder ob es der Fall sein kann, dass zwei (oder mehr) Personen die gleiche Evidenz teilen, fehlerfrei auf sie reagieren und dennoch zu unterschiedlichen Bewertungen gelangen, die alle epistemisch vernünftig sind. Vertreter*innen von konzilianten Zugängen betonen die Einzigartigkeit der epistemisch vernünftigen Reaktion auf Evidenz (*Uniqueness Thesis*), während Vertreter*innen standfester Zugänge häufig auf die Offenheit von Evidenz (*Permissiveness*) verweisen.

Wäre es der Fall, dass Evidenz *permissiv* ist, dann könnten wir geneigt sein, eine Einstellung zu unseren Überzeugungen und denen anderer einzunehmen, die Christensen (2007, 190) als „live-and-let-live“ Einstellung bezeichnet. Demnach könnten wir einfach unsere Überzeugungen haben und zugleich anerkennen, dass unsere Mitmenschen andere Überzeugungen haben, wir aber dennoch alle vollkommen rational auf die Evidenzgrundlage reagiert haben. Das scheint auf den ersten Blick ein Zugang zu sein, der die epistemische Tugend der Aufgeschlossenheit in höchstem Maße exemplifiziert. Die Frage ist aber natürlich, ob dies auch für den zweiten Blick gilt. Hier ist Christensen, wenig verwunderlich als Vertreter eines konzilianten Umgangs mit Dissens, skeptisch. Er argumentiert anhand eines Beispiels von zwei Ärztinnen in derselben Praxis (vgl. Christensen 2007, 190). Beide untersuchen einen Patienten so umfassend wie möglich, studieren die gleichen Akten und die gesamte relevante Literatur und gelangen dennoch zu unterschiedlichen Ergebnissen. In diesem Beispiel gibt es zwei Theorien, die die Symptome des Patienten erklären. Theorie A ist einfacher und schlüssiger, Theorie B entspricht eher den beobachteten Daten. Nehmen wir an, dass eine Ärztin zu 65% von Theorie

155 Adler (2006), Smithies (2012) und Littlejohn (2018) argumentieren beispielsweise gegen Christensen, dass epistemische Willensschwäche und rational kohärente Überzeugungen nicht miteinander vereinbar sind.

A überzeugt ist und zu 35% von Theorie B. Die andere Ärztin sieht dies genau umgekehrt. Beide besprechen nun den Fall und stellen ihren Dissens fest. Laut Christensen (2007, 191) sollten die beiden Ärztinnen eine von zwei Handlungen setzen: entweder begründen, warum die Überzeugung der anderen Ärztin nicht richtig und nicht maximal vernünftig ist im Angesicht der vorliegenden Evidenzgrundlage, oder ihre Überzeugungen angleichen. Es scheint nicht vernünftig zu sein, wenn die Ärztinnen bei ihren Überzeugungen bleiben und zugleich anerkennen, dass davon abweichende Überzeugungen genauso und durch exakt die gleiche Evidenz gerechtfertigt sind. Das scheint besonders klar zu sein, wenn etwas Wichtiges auf dem Spiel steht (vgl. Christensen 2007, 191).

Dafür können wir das Beispiel etwas modifizieren. Nehmen wir an, ich bin ein Arzt, der an diesem Dissens beteiligt ist, und ich bin zu 65% von Theorie A überzeugt. Nehmen wir weiter an, dass das Leben des Patienten von meiner Entscheidung abhängt, und die Behandlung, die Theorie A vorschreibt, mit enormen Schmerzen einhergeht. Sofern diese Behandlung deutlich höhere Chancen hat, dem Patienten das Leben zu retten, scheint es, dass ich diese Behandlung verschreiben sollte. Würde ich aber zu der Ärztin gehen, die nur zu 35% von Theorie A überzeugt ist, und zu ihr Folgendes sagen, dann scheint dies das Gegenteil einer vernünftigen Reaktion auf die Situation zu sein: „Ich stimme zwar zu, dass du die gesamte Evidenz genauso gut wie ich studiert hast, und ich gestehe auch zu, dass die 35% Zuversicht, die du in Theorie A investierst, genauso vernünftig aus der Evidenzgrundlage folgt wie meine 65%. Aber ich denke eben, dass die Evidenz zu 65% für Theorie A spricht, also verschreibe ich die enorm schmerzvolle Behandlung.“ Die auf den ersten Blick also so aufgeschlossene „live-and-let-live“ Einstellung scheint, wenn wir Christensens Beispiel heranziehen, letztlich ausgesprochen engstirnig bezüglich der Überzeugungen unserer Mitmenschen zu sein (vgl. Christensen 2007, 192).

Kelly (2014) dagegen argumentiert dafür, dass Evidenz *permissiv* ist, und schreibt dieser These stärkere intuitive Plausibilität zu. Dies liegt unter anderem daran, dass es sich laut Kelly (2014, 299) bei der *Uniqueness Thesis* um eine sehr starke These handelt, die besagt, dass es niemals der Fall sein kann, dass eine gegebene Evidenzgrundlage mehr als eine rationale Reaktion auf sie erlaubt. Die *Permissiveness Thesis* ist dagegen deutlich moderater, denn sie ist damit vereinbar, dass es Fälle gibt, in denen nur eine Reaktion tatsächlich vernünftig ist. Vertreter*innen einer solchen These müssten nur fordern, dass es Fälle gibt, in denen verschiedene Überzeugungen, die auf der Grundlage der gleichen Evidenz gebildet werden, vernünftig sein können, nicht, dass dies jedes Mal der Fall ist. Demnach wäre dies vereinbar damit, dass es in Christensens Beispiel für mich als beteiligten Arzt tatsächlich nicht vernünftig wäre, zu konstatieren, dass zwar die Zuversicht, mit der ich und

meine Kollegin glauben, dass Theorie A richtig ist, jeweils gleich vernünftig ist, aber ich dennoch die schmerzhafteste Behandlung verschreibe. Enoch (2010, 958) verweist zudem darauf, dass es sehr problematisch ist, unsere intuitiven Reaktionen zu solchen konkreten Beispielen heranzuziehen. Dies liegt daran, dass in diesen Fällen naheliegenderweise eine Reihe von praktischen Überlegungen relevant sind, die weit über die erkenntnistheoretische Kernüberlegung hinausgehen, ob es rational sein kann, auf der Grundlage der gleichen Evidenz verschiedene Überzeugungen zu bilden.

Zudem weist Kelly (2014, 300) darauf hin, dass die *Uniqueness Thesis* vor allem unter Annahme der klassischen Dreiteilung von Überzeugungen plausibel ist, während sie viel weniger plausibel erscheint, wenn wir von Überzeugungsgraden sprechen.¹⁵⁶ Ein Argument dafür, warum Evidenz mehr als eine Überzeugung rechtfertigen kann, macht Kelly bei James (2014) aus. James weist darauf hin, dass es einen wesentlichen Unterschied macht, ob wir das Ziel haben, möglichst viele wahre Überzeugungen zu glauben, oder zu vermeiden, falsche Überzeugungen zu bilden. Diese beiden epistemischen Zielsetzungen können in unterschiedliche Richtungen verweisen. Dies greift Kelly (2014, 302) auf und argumentiert, dass es gerade deshalb rational sein kann, auf der Grundlage der gleichen Evidenz unterschiedliche Überzeugungen zu bilden, weil wir unterschiedliche epistemische Ziele verfolgen. Kelly (2014, 303 ff.) unterscheidet dabei zwischen interpersonaler und intrapersonaler *permissiveness*. Interpersonale *permissiveness* bezieht sich darauf, dass es auf der Basis einer Evidenzgrundlage für verschiedene Individuen vernünftig sein kann, verschiedene Überzeugungen zu bilden; intrapersonale *permissiveness* darauf, dass es für ein Individuum vernünftig sein kann, auf der Basis einer Evidenzgrundlage verschiedene Überzeugungen zu bilden. Letzteres ist eine viel schwächere These als Ersteres, und während die Vertreter*innen der *Uniqueness Thesis* auf die stärkere These abzielen, stellt Kelly (2014, 305) fest, dass viele Argumentationen eher geeignet sind, zu zeigen, dass intrapersonale *permissiveness* nicht vernünftig sein kann.

Enoch (2010, 957) erwähnt in einer Fußnote eine bedeutsame Überlegung, die dafür spricht, dass die Debatte um die *Uniqueness Thesis* ganz grundlegend problematisch ist. Diese These besagt, dass für jede gegebene Evidenzgrundlage gilt, dass es einen einzigartigen Überzeugungsgrad (eine einzigartige Überzeugung) gibt, die durch

¹⁵⁶ Kelly verwendet dazu das Beispiel von zwei Personen, die sich nicht einig darüber sind, wie hoch die Chancen der demokratischen Kandidatin bei der nächsten Wahl sind. Beide gehen davon aus, dass die vorliegende Evidenz dafür spricht, dass die demokratische Kandidatin gewinnt, aber eine Person ist etwas zuversichtlicher, dass dies eintreffen wird, während die andere etwas vorsichtiger ist. Hier scheint es vollkommen zulässig zu sein, zwei Überzeugungen als durch die gleiche Evidenzgrundlage gerechtfertigt auszuweisen.

die Evidenzgrundlage motiviert und maximal rational ist. Die implizite Annahme scheint zu sein, dass man dies falsifizieren muss, um zu zeigen, dass die *Uniqueness Thesis* falsch ist. Dies ist aber nicht so eindeutig, denn die Analogie zu moralischer *permissiveness* legt es näher, dass es eventuell einen maximal rationalen Überzeugungsgrad gibt, den man bezüglich einer Evidenzgrundlage einnehmen sollte, aber zudem andere Überzeugungsgrade, die vielleicht nicht maximal rational, aber dennoch zulässig sind. Demnach wäre die Grundannahme, die zwischen Gegner*innen und Befürworter*innen der *Uniqueness Thesis* geteilt wird, problematisch, und man müsste sich fragen, ob diese These zu verneinen, wirklich bedeutet, anzunehmen, dass es nicht einen maximal rationalen Überzeugungsgrad gibt, den eine Evidenzgrundlage rechtfertigt.¹⁵⁷

Vertritt man die *Uniqueness Thesis*, so scheint dies eine konziliante Position in der Frage um Dissens nahezulegen. Findet man die Argumente für *Permissiveness* plausibler, so könnte man eher dazu neigen, in Richtung einer standfesten Position zu tendieren. In jedem Fall aber muss man die Debatte um die epistemische Signifikanz von Dissens nicht zu eng mit der um *Uniqueness* von Evidenz verknüpfen, denn auch, wenn diese These falsch ist, kann es dennoch sein, dass Dissens gute Gründe dafür liefert, die Zuversicht in unsere Überzeugungen zu reduzieren.¹⁵⁸

6.3 Konklusion

Während standfeste Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten (i) die Bedeutsamkeit der Ersten-Person-Perspektive betonen sowie (ii) den direkten Zugang zu unseren eigenen Intuitionen und (iii) den epistemischen Wert, den ein fundamentales Vertrauen in die eigenen Überzeugungen und Fähigkeiten besitzt, machen konziliante Zugänge die Aspekte stark, dass uns Ebenbürtigkeitsdissens (i) immer Grund gibt, an unseren Überzeugungen zu zweifeln, (ii) uns auf unsere grundsätzliche Fallibilität aufmerksam macht, und (iii) wir zu leichtfertig den Überzeugungen unserer Gegenüber zu wenig Gewicht zuschreiben. Obwohl die Kernthesen dieser beiden gegensätzlichen Ansätze in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten für sich jeweils einige Plausibilität beanspruchen können, sind beide Enden der Debatte mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert. Standfeste Zugänge tun sich schwer damit, zu erklären, warum die Asymmetrien, auf die sie berechtigterweise hinweisen, nicht letztlich wieder Symmetrien ergeben, weil sie für alle Beteiligten an Ebenbürtigkeitsdissensen gelten. Konziliante

157 Dies ist leichter einzusehen, wenn wir über Überzeugungsgrade sprechen, lässt sich aber auch auf die klassische Dreiteilung von Überzeugungen anwenden. In dem Fall wäre es beispielsweise maximal rational, zu glauben, dass *p*, aber dennoch zulässig, sich des Urteils über *p* zu enthalten.

158 Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der *Uniqueness Thesis* findet sich bei White (2005 und 2014).

Zugänge scheinen sich selbst zu widerlegen und in einen radikalen Skeptizismus zu führen, bei dem wir uns bezüglich allem des Urteils enthalten sollten.

Das grundlegende Problem besteht dabei vor allem bei strikten Interpretationen der beiden Zugänge. Ich werde in Kapitel 8 dafür argumentieren, dass es daher plausibler ist, einen Zugang zu Meinungsverschiedenheiten zu vertreten, der die Vorzüge beider Ansätze in sich vereinen kann, ohne deren Probleme übernehmen zu müssen. Die Vorzüge liegen einerseits darin, dass konziliante Zugänge Dissens den angemessenen epistemischen Stellenwert zuschreiben. Dissens scheint uns tatsächlich gute Gründe dafür zu liefern, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, und konziliante Zugänge betonen dies; andererseits nehmen standfeste Zugänge eine plausible Position ein, wenn sie dafür argumentieren, dass wir dennoch immer auf unsere Erste-Person-Perspektive angewiesen sind, und dass es trotzdem vernünftig sein kann, an unseren eigenen Überzeugungen festzuhalten, auch wenn wir in eine Meinungsverschiedenheit mit uns ebenbürtigen Menschen geraten.

7. Die Relevanz von voneinander abhängigen Überzeugungen für Ebenbürtigkeitsdissens

Ich habe bereits in Kapitel 5.3 darauf hingewiesen, dass eine problematische Idealisierung in der Diskussion um Ebenbürtigkeitsdissens darin liegt, dass diese häufig auf Meinungsverschiedenheiten zwischen zwei Personen beschränkt wird. Wenn ich eine Meinungsverschiedenheit mit Anna über p habe, und es diese erfordert, dass ich meine Zuversicht in p reduziere, und ich ebenso eine Meinungsverschiedenheit mit Ben über p habe, dann scheint dies zusätzliche *doxastic revision* zu erfordern. Insofern scheint ein Zusammenhang zwischen der zahlenmäßigen Verteilung von Überzeugungen und der erforderlichen Reduktion der Zuversicht zu bestehen. Man könnte den Eindruck haben, dass es einen Unterschied macht, ob eine mir ebenbürtige Person meiner Überzeugung widerspricht, oder ob dies zwei, drei, hundert oder tausend *peers* tun. Dennoch haben in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten einige argumentiert, dass die zahlenmäßige Verteilung der Überzeugungen nur insofern relevant ist, als die Überzeugungen der beteiligten Personen unabhängig voneinander gebildet wurden (vgl. Elga 2007, Kelly 2010). Wenn Annas und Bens Überzeugung, dass nicht- p , voneinander abhängen, dann müsste ich gemäß dieser Sichtweise nur einen Fall von Dissens berücksichtigen. Sofern *doxastic revision* von mir gefordert ist, dann nur in einem Fall von Dissens mit Anna oder Ben.

Ich werde in weiterer Folge argumentieren, dass wir voneinander abhängige Überzeugungen nicht so einfach ignorieren können, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Wir finden in der Literatur über die epistemische Relevanz von abhängigen Überzeugungen üblicherweise drei Zugänge: a) abhängige Überzeugungen sind epistemisch vollkommen irrelevant, b) hinreichend qualifizierte abhängige Überzeugungen können relevant sein, c) abhängige Überzeugungen sind in genau dem gleichen Ausmaß relevant wie unabhängige Überzeugungen. Ich werde zeigen, dass nachvollziehbare Intuitionen hinter allen drei gängigen Zugängen stehen, dass aber ein vierter Zugang möglich ist, der diese Intuitionen in sich vereint. Gemäß diesem Zugang ist es von deutlich geringerer Bedeutung, ob eine Überzeugung abhängig oder unabhängig von anderen gebildet wurde. Was tatsächlich bedeutsam ist, ist die Frage, ob diese Überzeugung gewissen minimalen Rationalitätsstandards entspricht. Wenn eine Überzeugung dies tut, aber vollständig abhängig ist, dann erzeugt die fragliche Überzeugung zwar keine gesondert zu betrachtende Meinungsverschiedenheit, sie stattdessen aber die Überzeugung, von der sie abhängt, mit zusätzlichem Gewicht aus. Dieser Zugang kombiniert zwei Ideen, die sich auf den ersten Blick ausschließen. Einerseits, dass eine relevante Verbindung zwischen der

erforderlichen Reduktion der Zuversicht und der Abhängigkeit von Überzeugungen besteht, und andererseits, dass die Frage, ob Überzeugungen grundsätzlich *doxastic revision* erfordern, nicht dadurch geklärt werden kann, ob es sich dabei um abhängige oder unabhängige Überzeugungen handelt.

Ich werde zunächst die drei in der Literatur gängigen Betrachtungsweisen von abhängigen Überzeugungen darstellen (7.1). Dabei schließe ich mich der Argumentation derer an, die betonen, dass wir zwischen vollständiger und teilweiser Abhängigkeit differenzieren müssen, und dass es relevant ist, wie umfassend die Abhängigkeit ist. In weiterer Folge werde ich für einen neuen vierten Zugang argumentieren und vorschlagen, dass selbst vollständig abhängige Überzeugungen jene, von denen sie abhängen, zusätzlich stützen (7.2). Der Umfang des von mir vorgeschlagenen Zugangs ist allerdings insofern eingeschränkt, als es mir nur um die Relevanz von abhängigen Überzeugungen für die Frage nach Ebenbürtigkeitsdissens geht. Ich werde also keine vollständige Theorie über abhängige Überzeugungen vorlegen. Daher argumentiere ich (7.3), dass vorhandene Theorien mit kleineren Anpassungen die hier argumentierte Grundidee übernehmen können, dass abhängige Überzeugungen relevant für Ebenbürtigkeitsdissense sind. Diese Überlegungen sprechen zusätzlich dafür, dass die beiden Enden der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens, also strikt standfeste und konziliante Zugänge, nicht plausibel sind, gerade weil sie nicht in der Lage sind, der Relevanz von abhängigen Überzeugungen Rechnung zu tragen (7.4).

7.1 Voneinander abhängige Überzeugungen

Ich möchte zunächst mit zwei Einschränkungen bezüglich Überzeugungen und deren Abhängigkeit beginnen. Erstens werde ich in weiterer Folge immer von Überzeugungen, die sich auf Propositionen beziehen, sprechen. Nicht nur, weil es gängig ist, Überzeugungen als propositionale Einstellungen zu betrachten (vgl. Schwitzgebel 2019), sondern insbesondere, weil die Argumente, die ich vorbringen werde, nicht von der Frage abhängen, ob wir geneigt sind, mehr als nur Propositionen als Gegenstände von Überzeugungen zuzulassen. Um weitere Komplikationen zu vermeiden, und weil es weitestgehend akzeptiert ist, dass Propositionen (zumindest) ein möglicher Gegenstand von Überzeugungen sind, scheint diese Einschränkung angemessen. Zweitens betrachte ich eine Überzeugung dann als abhängig, wenn sie in der Zeugenschaft (*testimony*) einer anderen Person begründet ist. Nehmen wir an, dass Person A Evidenz für *p* vorliegen hat, und folglich glaubt, dass *p*. Damit die Überzeugung von B von der Überzeugung von A abhängt, muss B die eigene Überzeugung über *p* aufgrund der Zeugenschaft von A bilden. B könnte

zusätzliche Evidenz für p besitzen oder einfach gute Gründe haben, anzunehmen, dass A vertrauenswürdig und zuverlässig ist.¹⁵⁹

Das bedeutet, dass es mir um die epistemische Abhängigkeit von Überzeugungen geht. Die Rechtfertigung von Bs Überzeugung hängt von der Zeugenschaft von A ab. Dies ist deshalb so bedeutsam, weil wir, wie Lackey (2013, 247) argumentiert, die Abhängigkeit von Überzeugungen nicht als kausale Abhängigkeit verstehen sollten. Dazu verweist sie auf das Beispiel von zwei Zeuginnen desselben Ereignisses, die aber kausal voneinander abhängig sind. Eine Zeugin beobachtet das Ereignis vor Ort. Erst nachdem sich diese Zeugin eine Überzeugung über das Ereignis gebildet hat, wird eine Video-Aufnahme des Ereignisses der anderen Zeugin präsentiert, die sich dann ihre Überzeugung über das Ereignis bildet. In diesem Fall hängt die Überzeugung der zweiten Zeugin kausal von der Überzeugung der ersten ab, aber die Rechtfertigung der jeweiligen Überzeugungen sind vollkommen unabhängig voneinander. In solch einem Fall zu argumentieren, dass die Aussagen der Zeugin, die kausal von der anderen abhängen, irrelevant seien, wäre hochgradig unplausibel, und dies scheint auch nicht der Punkt zu sein, den Vertreter*innen der These meinen, die betont, dass voneinander abhängige Überzeugungen keine Relevanz in Ebenbürtigkeitsdissensen besitzen. Worum es hier geht, sind Überzeugungen, die epistemisch von anderen Überzeugungen abhängen.

Man könnte argumentieren, dass es aber auch noch andere mögliche Quellen für abhängige Überzeugungen gibt, und sich diese nicht in der Zeugenschaft von Personen erschöpfen. Denken wir hier zum Beispiel daran, die exakt gleiche Evidenz zu teilen oder derselben strengen heuristischen Methode zu folgen, die immer zu den gleichen Ergebnissen führt. Wenn zwei oder mehr Überzeugungen in solchen Quellen gründen, dann könnte man dies auch als einen Fall von voneinander abhängigen Überzeugungen betrachten. Allerdings lauert hier ein Problem für die Debatte über Ebenbürtigkeitsdissens, denn die exakt gleiche Evidenz zu teilen, scheint ein paradigmatisches Beispiel für epistemische Ebenbürtigkeit zu sein. Unabhängig gebildete Überzeugungen werden aber üblicherweise als relevanter betrachtet als abhängige Überzeugungen. Wenn eine Überzeugung bereits als abhängig gelten sollte, wenn zwei Personen die gleiche Evidenz teilen, dann würden Ebenbürtigkeitsdissense sehr häufig voraussetzen, dass die Überzeugungen voneinander abhängig wären. Genau dies würden aber viele Vertreter*innen in der Debatte um

159 Dies betrifft die Unterscheidung zwischen teilweiser und vollständiger Abhängigkeit, auf die ich in Kürze zurückkommen werde.

Ebenbürtigkeitsdissens als wenig willkommenes Ergebnis betrachten.¹⁶⁰ Ganz ähnlich stellt sich die Lage dar, wenn wir berücksichtigen, was es bedeutet, der gleichen Heuristik zu folgen. Das könnte dafür sprechen, dass eine Schwierigkeit darin liegt, die exakten Quellen von abhängigen Überzeugungen zu identifizieren, und dass wir abhängige Überzeugungen weiter danach differenzieren müssen, ob sie voneinander oder von einer geteilten Quelle abhängig sind. Der Zugang, für den ich argumentieren werde, kann allerdings aus zwei Gründen damit umgehen, dass es der Fall sein könnte, dass wir nicht alle abhängigen Überzeugungen gleich behandeln sollten. Erstens versuche ich keine umfassende und erschöpfende Beschreibung von abhängigen Überzeugungen zu liefern. Mir geht es nur um die Beziehung zwischen der Frage, wieviel *doxastic revision* in einem Fall von Ebenbürtigkeitsdissens erforderlich ist, und die Auswirkungen abhängiger Überzeugungen auf diese Frage. Daher kann ich zugestehen, dass viel mehr über diese gesagt werden muss, bevor wir alle relevanten Aspekte an abhängigen Überzeugungen überblicken können. Ich betrachte ausschließlich die Aspekte, die relevant für die Auswirkung von abhängigen Überzeugungen auf Ebenbürtigkeitsdissens sind. Dies ist auch die entscheidende Motivation dafür, dass ich in Abschnitt 7.3 argumentiere, dass andere Zugänge zu abhängigen Überzeugungen meine Überlegungen mit kleineren Anpassungen übernehmen können. Zweitens argumentiere ich dafür, dass wir ein differenziertes Verständnis von abhängigen Überzeugungen benötigen, um deren epistemische Relevanz in Ebenbürtigkeitsdissensen zu verstehen. Dies ist vereinbar mit der Annahme, dass wir für ein umfassendes Verständnis abhängiger Überzeugungen den Einfluss untersuchen müssen, den verschiedene Quellen auf diese haben.

Folgende drei Zugänge zu abhängigen Überzeugungen finden wir in der Literatur über Ebenbürtigkeitsdissense.

160 Dies scheint klar zu sein, wenn wir von Ebenbürtigkeit im Sinne von *rationality peers* sprechen. Man könnte einwenden, dass dies nicht so klar ist, wenn wir Ebenbürtigkeit im Sinne von *accuracy peers* verstehen (siehe Kapitel 5.1). Zwei Personen gelten als *accuracy peers*, wenn sie es als gleich wahrscheinlich betrachten sollten, dass sie beide die richtige Antwort auf eine konkrete Frage geben werden, bevor sie die Frage selbst beantworten. Sich jedoch dessen bewusst zu sein, dass die andere Person die exakt gleiche Evidenz hat wie ich, scheint ein sehr guter Indikator dafür zu sein, dass diese Person die relevante Frage ähnlich zuverlässig richtig beantworten wird wie ich (vorausgesetzt, dass sie ebenso gut geeignet ist, die relevante Evidenz einzuschätzen). Ganz allgemein gesprochen, werden die Konzepte von *rationality* und *accuracy peers* häufig Überschneidungen aufweisen, und dies scheint ein solcher Fall zu sein.

a. Abhängige Überzeugungen sind vollkommen irrelevant und können ignoriert werden.

Dies ist die gängigste Position gegenüber abhängigen Überzeugungen in der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens. Elga beispielsweise vertritt genau diesen Standpunkt in seiner Verteidigung des *Equal Weight View*. Er behauptet, eine „additional outside opinion should move one only to the extent that one counts it as independent from opinions one has already taken into account“ (Elga 2010, 177). Kelly ist zwar im Allgemeinen sehr kritisch gegenüber den Argumenten von Elga, stimmt ihm aber in seiner Einschätzung der Relevanz abhängiger Überzeugungen zu. Er behauptet, dass „even in cases in which opinion is sharply divided among a large number of generally reliable individuals, it would be a mistake to be impressed by the sheer number on both sides of the issue. For numbers mean little in the absence of independence“ (Kelly 2010, 148).

Ist solch eine schlichte Zurückweisung jeglicher Relevanz abhängiger Überzeugungen gerechtfertigt? Nehmen wir beispielsweise die Überzeugungen von zwei Mitgliedern einer politischen Partei – Abby und Peter – wobei Peters Überzeugung in der Zeugenschaft von Abby gründet. Man könnte den Eindruck haben, dass ich im Fall, dass ich mit Abby und Peter in einen Dissens gerate, nur einmal die Zuversicht, die ich in meine eigene Überzeugung investiere, modifizieren sollte. Andernfalls würde ich die gleiche mir widersprechende Überzeugung mehrfach berücksichtigen. Ich habe bereits Abbys Überzeugung berücksichtigt und meine Zuversicht dieser Evidenz angepasst. Da Peters Überzeugung von Abbys abhängt, so die Idee, liefert mir seine Übereinstimmung mit Abby keine neuen Informationen, die ich nicht bereits berücksichtigt habe.

Allerdings macht es einen entscheidenden Unterschied, ob sich Peter vollständig oder nur teilweise auf Abby verlässt (vgl. Lackey 2013, 248). Abhängigkeit, die nur teilweise vorliegt, lässt es zu, dass zwei Überzeugungen in derselben Quelle gründen, aber nicht ausschließlich von dieser Quelle abhängen. Es könnte sein, dass Peter weitere Quellen berücksichtigt hat, oder dass er Abbys Aussagen gegenüber einem umfassenden Hintergrundwissen kontextualisiert hat, das Peter besitzt. In dem Fall scheint es unvernünftig zu sein, zu behaupten, dass ich alle Fälle von Meinungsverschiedenheiten ignorieren kann, bloß weil diese teilweise von anderen Überzeugungen abhängen, die ich bereits berücksichtigt habe. Die Fälle, die den Eindruck hervorzurufen scheinen, dass es problematisch sein könnte, abhängige Überzeugungen zu berücksichtigen, sind solche, in denen vollständige Abhängigkeit vorliegt. Also Fälle, in denen die fragliche Überzeugung vollständig von der Überzeugung von jemand anderem abhängt. Zu fordern, dass Peters Überzeugung

vollkommen unabhängig von Abbys sein muss, damit diese in einer Meinungsverschiedenheit für mich relevant wird, wäre über jegliches vernünftige Maß hinaus überschießend.

Um dies plausibel zu machen, können wir einen Bereich betrachten, in dem wir üblicherweise davon ausgehen, dass sehr vernünftig mit der Zeugenschaft anderer umgegangen wird, nämlich wissenschaftliche Forschung. Zu fordern, dass alle Wissenschaftler*innen jedes Experiment selbst replizieren müssen, und jede Studie, auf der sie ihre eigene Forschung gründen, selbst durchführen müssen, wäre hochgradig unvernünftig und würde jeglichen wissenschaftlichen Fortschritt unmöglich machen. Was wir gerechtfertigterweise fordern, ist, dass Forscher*innen nicht blind der Zeugenschaft anderer Wissenschaftler*innen folgen, dass sie also weitere Evidenz berücksichtigen und die Ergebnisse anderer vor ihrem Hintergrundwissen darauf prüfen, ob diese realistisch sind. Dennoch lassen wir zu, dass die Überzeugungen von Forscher*innen teilweise von denen anderer Forscher*innen abhängen. Wenn also die Abhängigkeit von Überzeugungen nur teilweise vorliegt, dann scheint dies klarerweise einen relevanten Fall von Dissens darzustellen. Sollte ich also vernünftigerweise in einer Meinungsverschiedenheit die Zuversicht reduzieren, mit der ich meine Überzeugung vertrete, dann muss ich dies auch tun, wenn die mir widersprechende Überzeugung teilweise von einer Überzeugung abhängt, die ich bereits berücksichtigt habe. Dies führt zum zweiten in der Debatte vertretenen Zugang zu abhängigen Überzeugungen.

b. Hinreichend qualifizierte abhängige Überzeugungen können für Ebenbürtigkeitsdissense relevant sein.

Goldman (2001) schlägt beispielsweise diese Strategie vor. Ihm geht es eigentlich um die Frage, wie Laien die Glaubwürdigkeit von einander widersprechenden Expert*innen einschätzen können. Er argumentiert, dass die Übereinstimmung von verschiedensten Expert*innen nur dann relevant ist, wenn diese hinreichend unabhängig voneinander sind. Dazu verweist Goldman darauf, dass die entscheidende Frage ist, ob eine Person Y ein *discriminating* oder *non-discriminating reflector* der Überzeugung (H) einer anderen Person (X) ist. Y ist ein *discriminating reflector* der Überzeugung von X, wenn Y weniger wahrscheinlich H glaubt, wenn X glaubt, dass H, und H falsch ist, als wenn X glaubt, dass H, und H richtig ist. Die Verteilung von Überzeugungen ist also laut Goldman dann relevant, wenn Y zumindest teilweise unabhängig von X ist. Wenn H wahr ist, dann muss Y eher der Überzeugung folgen, als wenn H falsch ist. Wenn Y die Überzeugung von X übernimmt, dann verleiht dies der Überzeugung von X mehr Glaubwürdigkeit, wenn „[...] Y's route to belief in H was such that even in potential cases where X fails to recognize H's falsity (and

hence believes it), Y would recognize its falsity“ (Goldman 2001, 102). Goldman identifiziert drei mögliche Routen für Y: (a) X und Y können kausal unabhängige Augenzeug*innen von H sein; (b) X und Y können unabhängige Experimente zu H durchgeführt haben; oder (c) Y könnte eine Vielzahl an möglichen *defeater* für die Überzeugung von X betrachtet haben, die X selbst nicht berücksichtigt hat.¹⁶¹

Goldmans Zugang führt also nicht dazu, dass alle abhängigen Überzeugungen irrelevant im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens sind. Die Überzeugungen, die bedingt unabhängig von den Überzeugungen anderer sind, sind laut Goldman relevant, selbst wenn sie teilweise abhängig sind. Wenn Y die Gründe hört, die X für ihre Überzeugung hat, mögliche *defeater* für diese Gründe berücksichtigt und dennoch mit der Überzeugung von X übereinstimmt, dann ist dies ein Fall von Abhängigkeit, den Goldman als unproblematisch betrachten würde.

In Übereinstimmung mit Goldman könnte man argumentieren, dass bedingt unabhängige Überzeugungen einen Grund für die Reduktion der Zuversicht in die eigene Überzeugung im Fall von Dissens liefern, auch wenn sie teilweise von Überzeugungen abhängen, die ich bereits berücksichtigt habe. Wenn Peter kein vollständig *non-discriminating reflector* der Überzeugung ist, die er von Abby annimmt, dann lassen sich diese beiden Überzeugungen nicht auf bloß eine relevante Überzeugung reduzieren.

Barnett (2019b) vertritt ebenfalls einen Zugang, der gewissen teilweise abhängigen Überzeugungen Signifikanz zuschreibt, während er an der Idee festhält, dass nicht alle abhängigen Überzeugungen epistemische Relevanz besitzen. Sein Kriterium, zwischen relevanten und irrelevanten abhängigen Überzeugungen zu differenzieren, besteht darin, dass man sich fragen sollte, ob man, bevor man erfährt, welche Überzeugung die jeweilige Person vertritt, bereits wusste, dass zwei Personen die gleiche Überzeugung bilden werden (vgl. Barnett 2019b, 305). Er bezeichnet solche abhängigen Überzeugungen, die keine epistemische Relevanz besitzen, als vollständig abhängig und definiert sie folgendermaßen.

Complete dependence C's belief (about some proposition p) is completely dependent on B's belief (about p) just in case, in advance, it is rational to be certain that C would arrive at his belief (about p) given that B arrived at her belief (about p). When this

161 Genaugenommen argumentiert Goldman, dass es nur zwei mögliche Routen gibt, und (a), (b) und (c) sind Beispiele dieser beiden Routen. Eine Route ist, wenn Y einen vollständig eigenständigen Weg zur fraglichen Überzeugung findet (a und b), und eine andere, wenn der Weg von Y teilweise mit dem von X identisch ist, aber zusätzliche kritische Reflexion der Überzeugung von X beinhaltet (c).

*condition is met, the two beliefs will together provide just as much evidence for or against p as would be provided by B's belief, on its own. (Barnett 2019b, 306)*¹⁶²

Wichtig ist hierbei, dass wir nicht zwei unterschiedliche Dinge vermischen. Es ist etwas anderes, im Vorhinein zu wissen, dass eine Person eine spezifische Überzeugung bilden wird, als dass diese Überzeugung von einer anderen Überzeugung abhängt.¹⁶³ Nehmen wir an, dass ich die politischen Ansichten zweier Freundinnen von mir sehr gut kenne. Angesichts dieser politischen Ansichten bin ich mir, bevor ich sie nach ihren Überzeugungen frage, sicher, dass beide die gleiche Überzeugung bezüglich einer spezifischen politischen Frage vertreten werden. Dies ist aber nicht gleichbedeutend damit, dass sie ihre Überzeugungen nicht unabhängig voneinander gebildet haben. Daher ist der zweite Teil der Bedingung, die Barnett vorschlägt, so wichtig. Wir müssen nicht nur im Vorhinein sicher sein, welche Überzeugung C bilden wird, wir müssen auch sicher sein, dass C diese Überzeugung (über p) bilden wird, weil B ihre Überzeugung (über p) gebildet hat.

Angesichts dieser Zugänge von Goldman und Barnett lassen sich zwei wichtige Qualifizierungen für abhängige Überzeugungen einführen. Wir können abhängige Überzeugungen nicht einfach ignorieren und verwerfen. Stattdessen müssen wir klären, ob es sich um vollständig oder teilweise abhängige Überzeugungen handelt, und ob die Personen, die diese Überzeugungen vertreten, *discriminating reflectors* sind. Die problematischen Fälle scheinen Überzeugungen zu sein, die *non-discriminating reflectors* vertreten und vollständig abhängig sind. Betrachten wir ein weiteres Beispiel. Zwei Detektive, Mary und Susan, haben eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob der Butler der Mörder ist. Nehmen wir an, dass sie einander ebenbürtig sind, dass sie den Tatort beide intensiv untersucht haben, dass sie die relevante Evidenz gesammelt und all ihr Wissen über Morduntersuchungen angewendet haben. Mary ist der Überzeugung, dass der Butler der Mörder ist, während Susan glaubt, dass der Butler unschuldig ist. Laut verbreiteten Zugängen zu Ebenbürtigkeitsdissens ist es für Mary und Susan vernünftig, die Zuversicht in ihre eigenen Überzeugungen zu reduzieren. Wenn sie herausfinden, dass ein *peer* die gegen-

162 Dabei ist wichtig zu betonen, dass die „in advance“ Bedingung nicht auf den zeitlichen Ablauf anspielt. Notwendig ist nach Barnett, dass man alle relevanten Informationen besitzt, die einen in die Lage versetzen, festzustellen, ob zwei Quellen über eine spezifische Proposition übereinstimmen werden, bevor man deren tatsächliche Überzeugung erfährt. Es kann aber natürlich sein, dass man bereits die Verteilung der Überzeugungen kennt, dass man aber dennoch Informationen erlangt, die es möglich machen, dass man unabhängig von den tatsächlichen Überzeugungen einschätzen kann, ob man im Vorhinein wissen hätte können, dass die beiden Quellen mit Sicherheit bei ihrer jeweiligen Überzeugung angelangt sind (vgl. Barnett 2019b, 306).

163 Lackey (2013, 246–247) kritisiert Elgas Zugang mit einer ähnlichen Argumentation.

teilige Überzeugung vertritt, und keinen Grund haben, anzunehmen, dass ihre eigene Überzeugung besser gerechtfertigt ist, dann wäre dies die vernünftige Reaktion. Nehmen wir an, dass Edward, ein Kollege von ihnen, sich ihrer Diskussion anschließt und mit Mary übereinstimmt. Edward hat die relevante Evidenz nicht selbst betrachtet, aber Mary hat ihre Überzeugung gegenüber Edward kundgetan, und er hat beschlossen, sich Mary anzuschließen. Sollte Susan nun erneut die Zuversicht reduzieren, die sie in ihre Überzeugung investiert? Hat sie es also mit zwei Fällen von Ebenbürtigkeitsdissens zu tun? Laut Goldman und Barnett hängt dies von den Umständen ab. Susan sollte sich fragen, ob sie im Vorhinein sicher sein konnte, dass Edward seine Überzeugung, dass der Butler der Mörder ist, bilden würde, angesichts dessen, dass Mary ihre Überzeugung dazu gebildet hat. Susan sollte sich fragen, ob Edward Mary in dieser Frage eher folgen würde, wenn der Butler tatsächlich der Mörder ist, als wenn er es nicht ist. Obwohl Edward seine Überzeugung nicht unabhängig geformt hat, könnte es der Fall sein, dass er relevante defeater berücksichtigt hat, die Mary nicht betrachtet hat. Er könnte, beispielsweise, für die Verkehrspolizei arbeiten und berücksichtigt haben, ob es Evidenz dafür gibt, dass der Butler zum Zeitpunkt des Mordes gar nicht vor Ort hätte sein können, weil er in einen Verkehrsunfall verwickelt war. Wenn dies der Fall ist, dann ist Edward nicht *non-discriminating* und Susan könnte nicht im Vorhinein sicher sein, dass er die gleiche Überzeugung bilden würde wie Mary. Daher kann seine Überzeugung, selbst wenn sie von Marys abhängt, weitere doxastic revision auf Seiten von Susan erfordern.

Dies spricht dafür, dass wir abhängige Überzeugungen hinsichtlich dieser Überlegungen, die Goldman und Barnett vorschlagen, qualifizieren sollten, und dass zumindest vollständig abhängige Überzeugungen von *non-discriminating reflectors* ignoriert werden können. Allerdings argumentiert Lackey überzeugenderweise dafür, dass dies auch nicht der Fall sein kann. Dies führt zur dritten Strategie zum Umgang mit abhängigen Überzeugungen in Ebenbürtigkeitsdissensen.

c. Abhängige Überzeugungen sind in der gleichen Weise relevant wie unabhängige Überzeugungen

Laut Lackey (2013, 249) wird die bedeutsame Differenzierung zwischen autonomer und nicht autonomer vollständiger Abhängigkeit in der Debatte zumeist übersehen. Nicht autonome vollständige Abhängigkeit betrifft die tatsächlich problematischen Fälle von abhängigen Überzeugungen. Dies sind Fälle, in denen eine Person schlicht die Überzeugung einer anderen wie ein Papagei nachplappert. Betrachten wir beispielsweise einen Guru mit einer Anhängerschaft, die blind alles glaubt, was

der Guru glaubt (vgl. Goldman 2001, 98). Die sklavischen Anhänger*innen des Gurus können wir als vollkommene *non-discriminating reflectors* bezeichnen. Sie haben weder selbst über die Frage nachgedacht, zu der sie sich eine Überzeugung abhängig von der des Gurus bilden, noch würden sie ihren eigenen Gedanken dazu irgendein Gewicht zuschreiben. Zudem sind sie auch nicht offen für jegliche *defeater*, die der Guru eventuell nicht berücksichtigt hat. Wir können auch im Vorhinein sicher sein, dass ihre Überzeugungen mit denen des Gurus übereinstimmen werden. Allerdings, und dies ist für Lackey entscheidend, sind die sklavischen Anhänger*innen nicht nur *non-discriminating* bezüglich der Überzeugung, sondern auch bezüglich der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit des Gurus selbst. Deren Übereinstimmung mit dem Guru gründet sich ausschließlich auf blinde Anhängerschaft, und sie würden keinerlei Fehler berücksichtigen, der sich in der Zeugenschaft des Gurus eventuell zeigt. Selbst wenn sie Gründe hätten, an der Glaubwürdigkeit des Gurus in einer spezifischen Frage zu zweifeln, würden diese für die Anhänger*innen kein Gewicht haben. Selbiges gilt, wenn sie Hinweise darauf hätten, dass der Guru nicht zuverlässig ist. Daher sind die Überzeugungen dieser Anhänger*innen nicht autonom und vollständig abhängig von den Überzeugungen des Gurus.

Während solche nicht autonomen und vollständig abhängigen Überzeugungen tatsächlich irrelevant für Ebenbürtigkeitsdissense sind, ist dies nicht so eindeutig bei vollständig abhängigen, aber weiterhin autonomen Überzeugungen. Lackey definiert diese als Überzeugungen, die beinhalten, dass „a subject exercising agency in her reliance on a source of information, critically assessing its reliability, monitoring for defeaters, and comparing the content of the belief that she forms with her background beliefs“ (Lackey 2013, 249). Ich habe bereits die Kriterien der Aufmerksamkeit auf mögliche *defeater* und das Abgleichen mit den Hintergrundüberzeugungen behandelt. Was Lackeys Definition von autonomer vollständiger Abhängigkeit aber hinzufügt, ist die Einschätzung der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit einer Quelle. Selbst wenn Edward, Marys Kollege aus dem Detektivbeispiel, keine potenziellen *defeater* berücksichtigt und Marys Überzeugung über die Schuld des Butlers nicht mit seinen Hintergrundüberzeugungen abgeglichen hat, so könnte er dennoch Marys allgemeine und spezifische Zuverlässigkeit hinterfragt haben. Er könnte zum Beispiel wissen, dass Mary im Allgemeinen enorm zuverlässig ist, wenn es darum geht, Evidenz an Tatorten zu sichern. Er könnte auch wissen, dass Mary eine Person ist, die sehr viel mehr Zeit als andere aufwendet, um über ein Problem nachzudenken, und eine Vielzahl an Expertise einholt, bevor sie ihre eigenen Überzeugungen bildet. Oder Edward könnte offen für mögliche *defeater* gegenüber der Zuverlässigkeit der Zeugenschaft von Mary sein. Wenn Edward sich

seine epistemische Handlungsfähigkeit so weit behält, dann ist seine Übereinstimmung mit Mary, selbst wenn sie vollständig abhängig ist, dennoch autonom. Edward besitzt weiterhin das „minimum required for rational belief formation“ (Lackey 2013, 249). Edward ist eben nicht wie die sklavischen Anhänger*innen des Gurus. Er ist zwar *non-discriminating* bezüglich der fraglichen Überzeugung, aber nicht bezüglich Marys Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit. Daher erfordert Edwards Überzeugung, auch wenn sie vollständig abhängig von Marys ist, weitere *doxastic revision* auf Seiten von Susan.

Der Kern von Lackeys Argumentation ist, dass die erforderliche Reduktion der Zuversicht, die man in die eigenen Überzeugungen investiert, im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens und die Abhängigkeit der berücksichtigten Überzeugungen letztlich gar nicht miteinander verknüpft sind. Lackey schlussfolgert, dass „the amount of doxastic revision required in the face of disagreement does not track the amount of independence possessed by the target belief“ (Lackey 2013, 265). Nur Überzeugungen von sklavischen Anhänger*innen oder vollständig irrationalen epistemisch Handelnden kommt gar keine Relevanz in Ebenbürtigkeitsdissensen zu. Plausiblerweise werden solche epistemisch Handelnden sehr selten als ebenbürtig angesehen werden, abgesehen von anderen sklavischen Anhänger*innen anderer Gurus. Abhängige Überzeugungen erfordern also laut Lackey entweder weitere *doxastic revision*, oder sie sind nicht autonome vollständig abhängige Überzeugungen. Letztere erfordern zwar tatsächlich keine weitere *doxastic revision*, aber vor allem deshalb, weil Personen, die sie vertreten, sicher nicht als ebenbürtig gelten würden. Laut diesem Zugang ist es niemals der Fall, dass wir eine Überzeugung in einer Meinungsverschiedenheit ignorieren können, weil es sich um eine abhängige handelt.

7.2 Ein vierter Zugang zu voneinander abhängigen Überzeugungen

Alle drei Strategien des vorherigen Abschnitts stehen in Einklang mit starken Intuitionen. Auf der einen Seite scheint es uns oft der Fall zu sein, dass wir eine schwierige Frage nicht einfach dadurch entscheiden können, indem wir uns ansehen, wie die Überzeugungen dazu unter den Menschen verteilt sind. Wir kennen Beispiele, in denen viele Menschen mit Überzeugungen übereinstimmen, von denen wir wissen, dass sie falsch sind. Es gibt weitverbreiten Dissens über intensiv diskutierte Fragen in unserer Gesellschaft, aber es wäre hochgradig problematisch, zu argumentieren, dass wir diese Fragen einfach entscheiden können, indem wir uns Mehrheitsverhältnisse ansehen. Nicht nur, weil dies Minderheitenrechte beeinträchtigen würde, sondern weil es keine vernünftige Heuristik zu sein scheint, um kontroversielle Fragen zu entscheiden. Daher wirkt es naheliegend, zu argumentieren, dass die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen allein wenig Gewicht

hat, und wir uns ansehen müssen, wie unabhängig diese Überzeugungen zustande kommen.

Auf der anderen Seite gibt es viele Fragen, bei denen die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen durchaus relevant zu sein scheint. Der breite wissenschaftliche Konsens darüber, dass Menschen zur Erderwärmung beitragen, scheint relevant zu sein. Dies ist auch dann der Fall, wenn wir anerkennen, dass die Expert*innen zwar sehr viel über Klimawandel, globale Erwärmung und menschliche Einflussfaktoren wissen, dass sie aber dennoch nicht vollständig unabhängig voneinander sind. Sie nehmen an den gleichen oder ähnlichen Konferenzen teil, sie tauschen sich über ihre Konklusionen und Argumente untereinander aus, und sie diskutieren ihre Interpretation und helfen einander, alle relevanten Faktoren zu betrachten. Es scheint also unvernünftig, zu fordern, dass wir vollständige Unabhängigkeit benötigen, damit wir Überzeugungen als relevant betrachten können. Hinreichend qualifizierte abhängige Überzeugungen scheinen ebenso relevant für die vernünftige Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten.

Lackey argumentiert allerdings, dass wir häufig nicht in der Lage sind, irgendeine Expertise durch unsere eigene Bewertung der fraglichen Überzeugung beizutragen, dass dies aber unsere Überzeugungen dennoch nicht epistemisch wertlos werden lässt. Üblicherweise wiederholen wir nicht einfach gedankenlos die Überzeugungen anderer. Wir sind zwar vielleicht nicht in der Lage, die Überzeugung selbst zu hinterfragen, aber wir können in der Lage sein, die Person zu hinterfragen, deren Überzeugung wir übernehmen. Betrachten wir eine Debatte zwischen Expert*innen über Virologie, bei der zwei Expert*innen eine Meinungsverschiedenheit darüber haben, wie wir am besten mit einer weltweiten Pandemie umgehen sollten. Ich selbst besitze keinerlei Expertise über Virologie und Pandemien. Ich weiß gerade so ungefähr, was ein Virus ist. Dennoch könnte ich in der Lage sein, die Expert*innen selbst zu bewerten.¹⁶⁴ Ich kann mir die vergangenen Erfolgsbilanzen der Expert*innen ansehen und prüfen, wie oft sich ihre Vorhersagen bestätigt haben. Ich kann mir deren Diskurs anhören und aufmerksam darauf achten, wie einfach sie sich durch Gegenbeispiele aus der Fassung bringen lassen. Ich könnte merken, dass manche Expert*innen gewissen Vorurteilen erliegen oder persönliche Interessen verfolgen, die von der Frage des Umgangs mit einer weltweiten Pandemie abhängen. Ich kann mir auch die formalen Errungenschaften der beiden ansehen, wie beispielsweise die Stellen, die sie innehaben, oder die Qualität der Zeitschriften, in denen sie publizieren. Meine Überzeugung über die beste Strategie im

¹⁶⁴ Goldman (2001) liefert eine umfangreiche Diskussion darüber, was es für Laien bedeutet, Expert*innen einzuschätzen.

Angesicht einer weltweiten Pandemie kann also vollständig von anderen Quellen abhängen, meine Evaluierung der fraglichen Expert*innen kann aber dennoch dazu führen, dass meiner Überzeugung epistemisches Gewicht zukommt.

Wenn also alle drei üblichen Strategien, mit abhängigen Überzeugungen umzugehen, in gewisser Weise plausibel sind, welcher sollten wir folgen? Ich schlage vor, dass es einen vierten Zugang gibt, der die Intentionen hinter den anderen drei in sich vereint. Dabei schließe ich mich Lackeys Argumentation an, dass, wenn epistemisch Handelnde nicht bloße Papageien sind und die Meinungen anderer blind wiederholen, deren Überzeugungen relevant für die Frage nach der vernünftigen Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten sind, auch wenn es sich um abhängige Überzeugungen handelt. Im Gegensatz zu Lackey argumentiere ich aber, dass sich das Ausmaß, zu dem abhängige Überzeugungen relevant sind, unterscheidet. Wenn die Überzeugungen teilweise abhängig sind, dann sollte ihnen das gleiche Gewicht zukommen wie unabhängigen Überzeugungen. Wir sollten sie also als unabhängige Instanzen von Dissens betrachten, auch wenn die Überzeugungen selbst nicht vollkommen unabhängig sind. Wenn sie vollständig abhängig, aber autonom sind, dann sind sie zwar nicht als unabhängige Instanzen von Dissens zu betrachten, aber sie verleihen den Überzeugungen, von denen sie abhängen, zusätzliches Gewicht. Nur wenn jemand blind die Überzeugung von jemand anderem wiederholt, wie im Fall der sklavischen Anhänger*innen, können wir diese vollständig abhängigen und nicht autonomen Überzeugungen für die Frage nach dem vernünftigen Umgang mit Meinungsverschiedenheiten ignorieren. Dieser Zugang integriert zwei scheinbar widersprüchliche Ideen. Einerseits, dass es (a) eine relevante Verbindung zwischen der erforderlichen *doxastic revision* und der Abhängigkeit von Überzeugungen gibt, und andererseits (b), dass die Frage, ob eine Überzeugung in einem Fall von Ebenbürtigkeitsdissens dazu führt, dass man die Zuversicht in die eigene Überzeugung reduzieren sollte, unabhängig davon ist, ob es sich um eine abhängige oder unabhängige Überzeugung handelt. Der Kerngedanke ist, dass wir keine Überzeugungen ignorieren können, bloß weil es sich um abhängige Überzeugungen handelt. Wenn die Person, die eine Überzeugung hat, überlegt hat, ob die Überzeugung selbst gerechtfertigt ist, ob es relevante *defeater* für die Überzeugung gibt, oder ob die Quelle der Überzeugung selbst zuverlässig und glaubwürdig ist, dann ist diese Überzeugung relevant für Ebenbürtigkeitsdissense. Nur wenn es sich um eine irrationale Überzeugung handelt, wie die der sklavischen Anhänger*innen des Gurus, ist sie irrelevant für Ebenbürtigkeitsdissense. In dem Fall aber nicht, weil sie abhängig ist, sondern weil sie irrational ist.

Dies steht in Einklang mit Lackeys Argument, welches besagt, dass wir Überzeugungen nicht einfach verwerfen können, weil sie abhängig sind. Im Gegensatz zu

Lackey würde ich aber nicht sagen, dass alle Überzeugungen genau das gleiche Ausmaß an *doxastic revision* erfordern. Teilweise abhängige Überzeugungen sind gleich zu behandeln wie unabhängige. Vollständig abhängige Überzeugungen erfordern, wenn sie autonom sind, immer noch doxastische Revision, aber weniger als teilweise abhängige Überzeugungen. Sie stellen selbst nicht weitere Evidenz für oder gegen die fragliche Überzeugung dar. Was sie aber darstellen, ist Evidenz für die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Personen, von denen die Überzeugungen abhängig sind. Dieser Gedanke wiederum ist eher in Einklang mit Goldmans und Barnetts¹⁶⁵ Zugang.

Betrachten wir erneut Edward. Nehmen wir an, dass seine Überzeugung teilweise von Marys Überzeugung abhängt, aber er mögliche *defeater* berücksichtigt hat, die Mary nicht betrachtet hat. Seine Überzeugung ist zwar teilweise abhängig von Marys, aber wir konnten nicht im Vorhinein sicher sein, dass Edward mit Mary übereinstimmen wird. Er ist auch nicht *non-discriminating* bezüglich der Frage, ob der Butler der Mörder ist. Wenn dies der Fall ist, dann sollte Susan ihre Meinungsverschiedenheit mit Edward im gleichen Maß berücksichtigen wie ihre Meinungsverschiedenheit mit Mary. Wenn es die vernünftige Reaktion für Susan ist, die Zuversicht in ihre Überzeugung im Dissens mit Mary zu reduzieren, dann ist dies auch vernünftig im Dissens mit Edward. Sie sollte also zwei Mal *doxastic revision* betreiben.

Wenn wir aber annehmen, dass Edward seine Überzeugung vollkommen abhängig von Marys gebildet hat, so hat er keine relevanten *defeater* berücksichtigt und auch die Evidenz nicht selbst betrachtet. Er ist aber immer noch ein vernünftiger epistemisch Handelnder und hat Mary als allgemein vertrauenswürdige und zuverlässige Quelle bewertet. Was sollte Susan in diesem Fall tun? Gemäß dem Zugang, den ich vorschlage, sollte Edwards Übereinstimmung mit Mary dazu führen, dass Marys Überzeugung stärkeres Gewicht zukommt. Susan sollte dies also nicht als zwei unabhängige Fälle von Dissens betrachten, in denen sie zwei Mal die Zuversicht reduzieren sollte, die sie in ihre eigene Überzeugung investiert. Sie sollte es als eine Meinungsverschiedenheit betrachten, die aber mehr *doxastic revision* erfordert, als wenn sie nur den Dissens mit Mary gehabt hätte.

Dieser Zugang zu abhängigen Überzeugungen erklärt, warum wir manchmal den Eindruck haben, dass die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen allein nicht entscheidungsleitend sein sollte. Wir können eine Meinungsverschiedenheit nicht

165 Barnett (2019b, 302) deutet einen solchen Zugang, wie hier ausgeführt, in einer Fußnote an. Da er aber selbst eine stärkere These zu abhängigen Überzeugungen vertreten möchte und argumentiert, dass diese, wenn sie vollständig abhängig sind, gar nicht epistemisch relevant sind, verfolgt er selbst diese Strategie nicht.

einfach dadurch entscheiden, dass wir uns die Mehrheitsverhältnisse ansehen. Wie die Überzeugungen zustande gekommen sind, ist tatsächlich relevant. Ich trage dem Rechnung, indem ich bezüglich des Ausmaßes, in dem abhängige Überzeugungen relevant sind, differenziere. Wenn sie vollkommen abhängig, aber autonom sind, dann stellen sie keine zusätzlichen eigenständigen Instanzen von Meinungsverschiedenheiten dar, sie stützen aber die Überzeugungen, von denen sie abhängig sind. Damit ist es auch möglich, zu erklären, warum Expertenkonsens relevant ist, obwohl es unverhältnismäßig wäre, zu fordern, dass die übereinstimmenden Expert*innen vollkommen unabhängig sein müssen. Wenn sie bloß teilweise abhängig voneinander sind, dann stellen ihre Überzeugungen eigenständige Fälle von Dissens dar. Und es ist auch möglich, mit diesem Zugang zu erklären, warum Lackeys Argumentation so plausibel erscheint. Selbst vollständig abhängige Überzeugungen sind relevant in Ebenbürtigkeitsdissensen, weil sie der ursprünglichen Überzeugung mehr Gewicht verleihen.

7.3 Kompatibilität dieses Zugangs mit anderen Verständnissen

Hardwig (1985) argumentiert, dass ich, wenn ich gute Gründe habe, zu glauben, dass jemand anderes (A) gute Gründe hat, zu glauben, dass *p*, dies dazu führen kann, dass meine eigene Überzeugung, dass *p*, vernünftig ist. In solchen Fällen ist meine Überzeugung, dass *p*, „epistemically grounded in an appeal to the authority of A and A's belief“ (Hardwig 1985, 336). Die Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit einer anderen Person zu evaluieren, kann mich mit guten Gründen ausstatten, die Überzeugung dieser Person zu übernehmen, obwohl dies nicht Evidenz im klassischen Sinne konstituiert. Meine Gründe, in solch einem Szenario *p* zu glauben, sind nicht gleichzusetzen mit Evidenz für die Wahrheit von *p*, sondern sind Evidenz für die Glaubwürdigkeit von A (vgl. Hardwig 1985, 337).¹⁶⁶ Hierbei ist wichtig, festzuhalten, dass autonome, aber vollständig abhängige Überzeugungen keine Evidenz für oder gegen die Wahrheit der Überzeugung selbst sind. Es handelt sich dabei bestenfalls um indirektes Wissen über die fragliche Proposition.¹⁶⁷ Wenn zwei Personen (denken wir hier wieder an Mary und Susan) einen Dissens über *p* auf der Grundlage von Evidenz für oder gegen die Wahrheit von *p* haben, und eine dritte Person (Edward), die gute Gründe hat, die Überzeugung von Mary zu übernehmen,

166 Hardwig (1985) argumentiert in diesem Beitrag, dass es vernünftig für Laien sein kann, nicht selbst nachzudenken, sondern die Überzeugungen von Expert*innen zu übernehmen, wenn sie gute Gründe haben, anzunehmen, dass die Expert*innen wissen, dass *p*.

167 Hardwig (1985, 348) schlägt indirektes Wissen als eine mögliche Schlussfolgerung vor, die wir daraus ziehen können, dass sich argumentieren lässt, dass wissenschaftliche Forschung ganz wesentlich auf abhängigen Überzeugungen beruht. Die Alternative wäre, dass viele Propositionen nicht durch Individuen, sondern nur durch die Gesellschaft gewusst werden können.

mit Mary übereinstimmt, dann erfordert dies mehr *doxastic revision* auf Seiten von Susan, als es der Fall wäre, wenn an diesem Dissens nur Mary und Susan beteiligt wären. Susan sollte Mary aber dennoch nicht als Expertin bezüglich *p* betrachten, nur weil eine andere Person, deren Überzeugung vollständig abhängig von Marys ist, mit Mary übereinstimmt. Nehmen wir an, dass Mary Evidenz für *p* hat und Susan Evidenz für nicht-*p*. Wenn Susan nun lernt, dass Edward vollständig abhängig, aber autonom, mit Mary übereinstimmt, dann stattet dies Susan nicht mit Genevidenz zu nicht-*p* aus. Nur Marys Überzeugung tut dies. Die Übereinstimmung von Edward mit Mary gibt Susan gute Gründe, um der Überzeugung von Mary mehr Gewicht zuzuschreiben. Das Maximum an *doxastic revision* auf Susans Seite wäre, die Überzeugung von Mary zu übernehmen. In diesem Fall würde Susan Mary als Expertin bezüglich der Frage betrachten, ob der Butler der Mörder ist. Aber Mary und Susan haben als *peers* begonnen. Wenn Susan erfährt, dass viele andere *peers* mit Mary übereinstimmen und wenige (oder gar keine) mit ihr, dann würde ihr das zusätzliche Evidenz dafür liefern, dass *p* besser gerechtfertigt ist als nicht-*p*.¹⁶⁸ Die Überzeugungen von *peers*, die mit Mary (oder Susan) übereinstimmen, mögen abhängige Überzeugungen sein, aber wenn diese bloß teilweise abhängig sind, so lässt sich damit nicht begründen, dass diese Personen nicht ebenbürtig sind. Wenn deren Überzeugungen aber vollständig abhängig sind, dann sollte sie Susan nicht als ebenbürtig betrachten. Dies ist der Grund, warum solche Fälle von übereinstimmenden Überzeugungen keine zusätzlichen Instanzen von Ebenbürtigkeitsdissens für Susan darstellen. Sie tragen aber dennoch dazu bei, wie viel *doxastic revision* auf Seiten von Susan im Dissens mit Mary erforderlich ist, weil sie Marys Überzeugung mit zusätzlichem Gewicht ausstatten. Was die Überzeugungen vollständig abhängig macht, ist gerade, dass die Evidenz, die den Personen bezüglich *p* vorliegt, oder deren Disposition, die Evidenz einzuschätzen, nicht auf gleicher Stufe mit Susan oder Mary ist.¹⁶⁹

168 Bergmann (2009), Kelly (2010, 2013), Kappel (2018b) und Kappel & Andersen (2019) argumentieren, dass wir Dissens als eine Form von Evidenz höherer Ordnung verstehen sollten. Dies bedeutet, dass uns Dissens zwar mit Evidenz über die fragliche Proposition ausstatten kann, dass die wichtigere Funktion von Dissens aber darin liegt, uns Evidenz für unsere eigene Fallibilität zu liefern und damit mit der Evidenz höherer Ordnung auszustatten, dass wir einen Fehler darin begangen haben könnten, die Evidenz erster Ordnung zu evaluieren. Christensen (2007, 2008) argumentiert ebenfalls, dass uns Dissens auf unsere eigene Fehleranfälligkeit aufmerksam macht. Wenn mir also viele *peers* widersprechen, so gibt mir dies umso mehr Gründe, anzunehmen, dass ich einen Fehler begangen haben könnte.

169 Dies ist komplizierter, wenn man von *accuracy peers* ausgeht. Demnach sind zwei Personen *peers*, wenn sie vor einer konkreten Meinungsverschiedenheit keinen Grund haben, anzunehmen, dass die andere Person weniger zuverlässig bezüglich der relevanten Proposition ist als man selbst. Wenn aber die Überzeugung von C bezüglich *p* vollständig abhängig von der Überzeugung von A ist, dann hätte B vor dem Dissens Gründe, anzunehmen, dass C weniger zuverlässig ist als B. Dies liegt daran,

Es kann sein, dass, wenn viele andere vollständig abhängig mit Mary übereinstimmen, dies dazu führt, dass Susan tatsächlich annehmen sollte, dass Mary eine Expertin und kein *peer* ist. Ein Aspekt, der dabei einen Unterschied machen kann, ist, ob Edward Susans und Marys Argumente für ihre jeweiligen Überzeugungen kennt oder nur die von Mary. Vielleicht wird Edward weniger Zuversicht in die Überzeugung, die er von Mary übernommen hat, investieren, sobald er erfährt, dass Susan der Ansicht ist, dass der Butler unschuldig ist, weil er zwar immer noch der Ansicht ist, dass Mary zuverlässig und glaubwürdig ist, aber er dies auch Susan zusprechen würde. Es kann auch der Fall sein, dass Edward Mary als zuverlässiger als Susan betrachtet. Wenn dies nur eine Person tut, dann wird dies im Regelfall nicht dazu führen, dass Susan daran zweifeln sollte, ob sie wirklich ebenbürtig mit Mary ist. Wenn aber viele Personen Mary als zuverlässiger als Susan einschätzen, dann könnte dies Evidenz für Susan sein, dass sie Mary nicht als ebenbürtig, sondern als Expertin betrachten sollte. In tatsächlichen Fällen von Meinungsverschiedenheiten wird es sehr schwierig zu entscheiden sein und wesentlich von Kontextfaktoren abhängen, welche Anzahl von Personen diesbezüglich relevant ist. Mein Zugang gibt uns zwar keine universal gültige Antwort auf die Frage, wie genau die Verteilung von Überzeugungen in konkreten Situationen zu gewichten ist, er liefert aber eine gute Grundlage für Überlegungen dazu, weil er abhängige Überzeugungen nicht unfänglich verwirft, deren Bedeutung für Ebenbürtigkeitsdissense aber auch nicht überschätzt.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass der Umfang meines Zugangs beschränkt ist, insofern er sich nur auf die epistemische Relevanz abhängiger Überzeugungen für Ebenbürtigkeitsdissense bezieht. Daher handelt es sich um keine vollumfängliche Analyse aller relevanten Aspekte von abhängigen Überzeugungen. Es muss also sicher mehr über abhängige Überzeugungen gesagt werden, um all deren Implikationen und Auswirkungen zu überblicken. Ich denke allerdings, dass sich zeigen lässt, dass mein Zugang mit denen von Goldman, Barnett und Lackey kompatibel ist, sofern wir kleinere Modifikationen an diesen vornehmen.

Wie ich gezeigt habe, argumentiert Goldman, dass es wesentlich ist, ob ein/e epistemisch Handelnde/r ein *discriminating reflector* bezüglich der Wahrheit einer Proposition ist. Wenn dies der Fall ist, dann ist die Überzeugung der Person relevant, unabhängig davon, ob sie abhängig oder unabhängig ist. Mein Zugang ergänzt

dass C keine Evidenz für oder gegen *p* vorliegen hat oder diese nicht evaluieren kann. Angesichts der konkreten Meinungsverschiedenheit könnte C gleich zuverlässig sein wie B, weil B Gründe hat, anzunehmen, dass A ähnlich zuverlässig ist, und die Überzeugung von C in der von A gründet. Dafür müssten wir aber den Dissens selbst betrachten, und dies versuchen Vertreter*innen dieses Verständnisses von Ebenbürtigkeit üblicherweise zu vermeiden (siehe Kapitel 6.2.2).

hier die relevanten Kriterien, um von einem *discriminating reflector* zu sprechen.¹⁷⁰ Selbst wenn jemand ein *non-discriminating reflector* bezüglich der Wahrheit der relevanten Proposition ist, könnte es dennoch sein, dass sie ein *discriminating reflector* bezüglich der Quellen ist, die sie als zuverlässig und vertrauenswürdig akzeptiert. So lang jemand nicht sowohl bezüglich der fraglichen Proposition als auch der Quellen ein *non-discriminating reflector* ist, haben die Überzeugungen dieser Person epistemische Relevanz. Goldmans Zugang kann, denke ich, einfach und ohne Verlust die Überlegungen aufnehmen, die ich hier vorschlage.

Barnetts (2019b, 305) Diskussion von abhängigen Überzeugungen fokussiert darauf, ob wir im Vorhinein annehmen sollten, dass zwei Quellen das gleiche Ergebnis erlangen werden. Wenn wir im Vorhinein sicher sein können, dass sie die gleiche Überzeugung bilden werden, dann zählen deren Überzeugungen nur als ein Fall von Dissens. Gemäß dem hier vorgeschlagenen Zugang sollten wir nicht nur fragen, ob wir im Vorhinein sicher sein können, dass zwei Personen bei der gleichen Überzeugung landen werden, sondern warum genau dies der Fall sein wird. Weil eine Person der anderen bloß blind folgt, oder weil eine die andere als vertrauenswürdig und zuverlässig betrachtet. Dieser Unterschied ist bedeutsam. Wenn man also Barnetts Zugang als plausibel erachtet, dann sollte man ihn erweitern. Wir müssen nicht nur im Vorhinein sicher sein, dass C bei ihrer Überzeugung landen wird, gegeben, dass B bei ihrer landet, sondern wir müssen zudem auch noch sicher sein, dass C weder die Überzeugung selbst noch die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit von B bewertet hat.

Selbst Lackeys Zugang ist kompatibel mit meinem. Lackey (2013, 265) behauptet, dass es keine wahre Interpretation der These gibt, dass abhängigen Überzeugungen weniger Relevanz zukommt als unabhängigen. Sie argumentiert, dass entweder Überzeugungen relevant für die Frage sind, wie viel doxastic revision erforderlich ist, oder die Personen nicht als ebenbürtig betrachtet werden sollten, weil sie die minimalen Bedingungen nicht erfüllen, um als vernünftige Personen zu gelten. Daher schlussfolgert sie, dass „the amount of doxastic revision required in the face of disagreement does not track the amount of independence possessed by the target belief“ (Lackey 2013, 265). Ich habe argumentiert, dass es eine Version der These gibt, die Lackey nicht berücksichtigt hat. Dabei handelt es sich um die Version, die besagt, dass alle abhängigen Überzeugungen der Überzeugung, von der sie abhängen, zusätzliches Gewicht verleihen (abgesehen von irrationalen Überzeugungen), dass aber manche, nämlich vollständig abhängige, aber autonome Überzeugungen,

170 In Coady (2006) und Lackey (2013, 258–259) finden sich ähnliche Überlegungen bezüglich Goldmans Zugang.

weniger zusätzliches Gewicht verleihen. Dies scheint zwar inkompatibel mit Lackeys eigener Schlussfolgerung zu sein, es lassen sich aber auch Passagen bei Lackey finden, die so klingen, als würde sie eine Version meines Zugangs akzeptieren können. Während sie das Beispiel von Dan bespricht, der mit Cathy und Abby eine Meinungsverschiedenheit hat, in der Abbys Überzeugung vollständig, aber autonom abhängig von Cathys ist, stellt sie fest, dass sie nicht behauptet, dass Dan „needs to revise his beliefs in the face of two full instances of disagreement in such a case, but only that he needs to revise his beliefs in the face of more than merely one instance of disagreement“ (Lackey 2013, 252). Wir können also meinen Zugang als Ausformulierung dessen verstehen, was sich implizit in Lackeys Zugeständnis ausdrückt, dass vollständig abhängige Überzeugungen keine eigenständigen vollständigen Instanzen von Ebenbürtigkeitsdissens erzeugen.

7.4 Eine Konsequenz dieser Überlegungen für die Debatte um Ebenbürtigkeitsdissens

Die hier dargestellten Überlegungen erweitern unser Verständnis der epistemischen Relevanz von abhängigen Überzeugungen für Ebenbürtigkeitsdissense, weil sie uns in die Lage versetzen, zwischen verschiedenen Arten von abhängigen Überzeugungen zu differenzieren, und es uns damit ermöglichen, deren epistemische Relevanz demgemäß einzuschätzen. Zusätzlich liefern sie weitere Gründe, zu hinterfragen, ob die Enden des Spektrums an möglichen Zugängen zu Ebenbürtigkeitsdissens plausibel sind.

Strikt standfeste Zugänge müssen behaupten, dass die Frage, ob und inwiefern voneinander abhängige Überzeugungen relevant für Ebenbürtigkeitsdissense sind, gar nicht bedeutsam ist. Diese Zugänge argumentieren, dass Dissens selbst niemals epistemisch signifikant ist, weshalb es auch nicht bedeutsam ist, ob die Überzeugungen in einer Meinungsverschiedenheit abhängig oder unabhängig voneinander sind. Demnach behaupten diese Zugänge, dass die Verteilung von Überzeugungen vollständig irrelevant ist. Dies steht aber in direktem Widerspruch zu starken Intuitionen, die wir über die Relevanz von Konsens und Übereinstimmung in vielen Fällen haben.

Für Vertreter*innen des *Equal Weight View* ist die Situation etwas schwieriger. Sie argumentieren, dass wir in jedem Fall von Ebenbürtigkeitsdissens substanzielle doxastic revision vornehmen sollten, die letztlich auf Urteilsenthaltung hinausläuft. Wenn ich mich in einem Ebenbürtigkeitsdissens wiederfinde, so sollte ich mich des Urteils enthalten. Wenn die Verteilung von Überzeugungen für diese Sicht relevant

ist, dann nur insofern, als die Übereinstimmung weiterer *peers* mit einer Überzeugung, die ich bereits berücksichtigt habe, dazu führen sollte, dass ich diese Überzeugung an einem gewissen Punkt übernehmen sollte. Dies scheint aber, wie ich argumentiert habe, kein vernünftiger Umgang mit vollständig voneinander abhängigen Überzeugungen zu sein, denn diese liefern keine zusätzliche Evidenz für oder gegen die Proposition, die in diesem Dissens in Frage steht, sondern für die Zuverlässigkeit der Quelle, von der sie abhängen. Daher läuft der *Equal Weight View* Gefahr, dass er die relevante Differenzierung zwischen unabhängigen, teilweise abhängigen und vollständig abhängigen Überzeugungen ignoriert.

Darüber hinaus haben einige argumentiert, dass der *Equal Weight View* letztlich zu einem radikalen Skeptizismus führt (vgl. u. a. King 2012, Frances 2018; und siehe Kapitel 5.2.4). Vertreter*innen dieses Zugangs versuchen, zu argumentieren, dass dieser nicht zu radikalem Skeptizismus führen muss.¹⁷¹ Die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen gar nicht zu berücksichtigen, könnte die Vermutung aber befördern, dass es sich hierbei tatsächlich um einen radikalen Skeptizismus handelt, weil wir schon in jedem Einzelfall von Dissens bei Urteilsenthaltung landen.

Eine weitere Schwierigkeit für den *Equal Weight View* ergibt sich aus dem Umgang mit sturen *peers*. Elga (2010, 176) betrachtet den möglichen Einwand, dass ein konzilianter Zugang uns dazu verpflichten könnte, dass wir, falls wir in einen Dissens mit einer sehr sturen Person gelangen, letztlich die Position unseres Gegenübers einnehmen sollten. Nehmen wir an, ich habe einen Dissens mit einem sturen, aber ebenbürtigen Freund darüber, ob es morgen regnen wird. Ich denke, es wird morgen regnen, er denkt, es wird nicht regnen. Ich bin konzilient, und mein Freund ist stur. Dann werde ich, sobald ich von unserem Dissens erfahre, beiden Überzeugungen das gleiche Gewicht geben, und mich des Urteils darüber enthalten, ob es morgen regnen wird. Mein Freund wird dies aber nicht tun und weiterhin davon überzeugt sein, dass es morgen nicht regnen wird. Dann haben wir aber einen erneuten Dissens, diesmal habe ich die Überzeugung, dass ich nicht weiß, ob es morgen regnen wird, und mein Freund die Überzeugung, dass es morgen nicht regnen wird. Also sollte ich, wenn ich konzilient bin, wieder beiden Überzeugungen das gleiche Gewicht geben. Das führt mich aber eher in Richtung der Überzeugung, dass es morgen nicht regnen wird. Auch dann haben wir wieder einen Dissens, und so weiter, bis ich irgendwann bei der Überzeugung meines sturen Freundes lande.¹⁷² Elga

171 Elga (2007, 494) versucht dies zum Beispiel darüber, dass wir in den meisten Fällen, in denen es um kontroverielle Überzeugungen geht, die Personen, die uns widersprechen, nicht als ebenbürtig ansehen sollten (siehe Kapitel 6.2.4).

172 Obige Darstellung ist vor allem bezüglich Überzeugungsgraden plausibel. Dann wäre der Fall, dass ich mich des Urteils enthalte, einer, in dem ich 0,5 Zuversicht in meine Überzeugung investiere, während mein Freund beispielsweise 0,9 Zuversicht in seine investiert. Bleibt er nun stur, und gebe

(2010, 178) löst dieses Problem auf die gleiche Weise, in der auch Barnett (2019b) mit abhängigen Überzeugungen umgeht. Wir sollten die Überzeugung von jemand anderem nur dann berücksichtigen, wenn wir nicht im Vorhinein sicher sein können, dass diese Person diese Überzeugung haben wird. Ich habe allerdings dafür argumentiert, dass diese Argumentation zu kurz greift. Wir müssten also zusätzlich fragen, warum wir bereits im Vorhinein wissen, dass unser Freund diese Überzeugung haben wird. Wenn es daran liegt, dass er stur und blind einfach die gleiche Überzeugung wiederholt, die wir bereits berücksichtigt haben, dann scheint Elgas Lösung zu greifen. Wenn er dies aber nicht tut, dann scheint ein konzilianter Zugang tatsächlich dazu zu führen, dass wir letztlich die gegenteilige Position zu unserer ursprünglichen in einem Ebenbürtigkeitsdissens einnehmen sollten, sofern eine Person nicht konzilient ist. In jedem Fall funktioniert Elgas simple Lösungsstrategie über den Verweis auf voneinander abhängige und damit bereits berücksichtigte Überzeugungen nicht, wenn wir uns dieses Phänomen genauer ansehen und versuchen, ihm Rechnung zu tragen.

Der vorgeschlagene Zugang dagegen kann ein differenzierteres Bild darüber zeichnen, welche Relevanz die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen hat. Es liefert daher weitere Gründe, anzunehmen, dass die Enden des Spektrums problematisch sind, und es vielversprechend sein kann, sich nach Zwischenpositionen umzusehen.

ich beiden Überzeugungen das gleiche Gewicht, dann sollte ich meine Zuversicht auf 0,7 erhöhen, während mein Freund bei 0,9 bleibt.

7.5 Konklusion

Ich habe argumentiert, dass wir zwischen unabhängigen, teilweise abhängigen und vollständig abhängigen Überzeugungen unterscheiden müssen, und dies dabei hilft, deren jeweilige Relevanz für Ebenbürtigkeitsdissens einzuschätzen. Abgesehen von Überzeugungen, die ein blindes Wiederholen der Überzeugungen anderer darstellen, sind alle Überzeugungen, unabhängig oder abhängig, relevant für die Frage, wie stark wir die Zuversicht in unsere eigenen Überzeugungen angesichts eines Ebenbürtigkeitsdissens reduzieren sollten. Während unabhängige und teilweise abhängige Überzeugungen eigenständige Instanzen von Ebenbürtigkeitsdissens konstituieren, statten vollständig abhängige Überzeugungen jene, von denen sie abhängen, mit stärkerem Gewicht aus. Ich habe gezeigt, dass sich dieser Zugang mit den Theorien von Goldman, Barnett und Lackey kombinieren lässt. Dies zeigt, abgesehen von einem tieferen Verständnis der Relevanz von abhängigen Überzeugungen, dass die Enden des Spektrums an Zugängen zum epistemisch vernünftigen Umgang mit Meinungsverschiedenheiten problematische Folgen haben.

8. Zwischenpositionen in der erkenntnistheoretischen Debatte um Meinungsverschiedenheiten

Während sich also eine Reihe von Schwierigkeiten an den Endpunkten des Spektrums möglicher Positionen zum vernünftigen Umgang mit Ebenbürtigkeitsdissens ausmachen lassen, gibt es durchaus auch Zwischenpositionen, die weder für grundsätzliche Urteilsenthaltung noch für unreflektierte Standfestigkeit bezüglich der eigenen Überzeugungen argumentieren.

In fact such cases [Sosa spricht hier von Fällen, in denen Dissens besteht, obwohl alle Beteiligten alle Gründe für ihre Überzeugungen offengelegt haben, MS] can differ broadly. Some might require deference to our opponent, others that we insist on our position, and others that we split the difference. And this may all be so even absent sufficient reason, independently of the substance of our disagreement, to downgrade our opponent's judgement. (Sosa 2010, 291)

Auf diese Zwischenpositionen, die einräumen, dass wir uns die konkreten Umstände eines Dissenses ansehen müssen und unter Absehung dieser nicht allgemeingültig entscheiden können, wie ein vernünftiger Umgang mit Meinungsverschiedenheiten aussehen kann, werde ich in diesem Kapitel eingehen. Dazu möchte ich zunächst den Gedanken aufgreifen, den Lackey (2010a; 2010b) in ihrem *Justificationist View* betont, der lautet, dass es stark vom Ausmaß an gerechtfertigter Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, abhängt, ob wir diese im Fall von Dissens beibehalten können (8.1). In weiterer Folge werde ich auf den von Kelly (2005, 2008, 2010, 2013) vorgetragenen *Total Evidence View* eingehen, der betont, dass wir im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens immer die Gesamtevidenz betrachten müssen, und es nicht sein kann, dass plötzlich jegliche andere Evidenz an Bedeutsamkeit verliert, nur weil uns eine Meinungsverschiedenheit Evidenz dafür liefert, dass unsere Überzeugung falsch sein könnte (8.2). Zuletzt möchte ich den von Kappel (2018a; 2018b), Kappel und Anderson (2019) und Hallsson und Kappel (2020) vertretenen *Higher-Order Evidence View* darstellen, der eine Abwandlung des *Total Evidence View* ist, aber dabei die Bedeutung der Art von Evidenz besonders betont, die uns Dissens liefert (8.3).

Ich werde mich der Argumentation von Kappel und anderen anschließen, die darin besteht, dass uns Dissens Evidenz höherer Ordnung dafür liefert, dass wir in der Evaluierung der Evidenz erster Ordnung einen Fehler begangen haben könnten. Betrachten wir Dissens auf diese Art und Weise, dann verliert der Status der Ebenbürtigkeit an Stellenwert. Wenn uns Dissens solche Evidenz höherer Ordnung lie-

fert, dann auch in dem Fall, wenn wir es mit Personen zu tun haben, die uns unterlegen darin sind, die relevante Evidenz einzuschätzen. In diesen Fällen können wir nur leichter auf Gründe für die Annahme verweisen, dass der Fehler eher bei der unterlegenen Person liege. Der Vorzug dieser Position besteht darin, dass sie dem konzilianten Kerngedanken, dass wir uns unserer Fehleranfälligkeit bewusst sein und einen grundsätzlich demütigen Umgang mit unseren Überzeugungen praktizieren sollten, Rechnung tragen kann. Sie kann aber zugleich die standfeste Kernüberlegung aufgreifen, dass man in gewissen Meinungsverschiedenheiten, selbst wenn diese zwischen peers stattfinden, bei der eigenen Überzeugung bleiben kann. Dies ist immer dann der Fall, wenn wir Gründe haben, die dafür sprechen, dass wir selbst keinen Fehler begangen haben; wenn wir also einen *defeater* für die Evidenz höherer Ordnung haben, die uns Dissens liefert. Dieser Zugang, der Meinungsverschiedenheiten als Evidenz höherer Ordnung versteht, umgeht die Gefahr, ein komplexes Gebiet, wie Meinungsverschiedenheiten, zu simplifiziert darzustellen und eine one-size-fits-all Lösung vorzuschlagen. Weder sollten wir uns in allen Fällen von relevanten Dissensen des Urteils enthalten, noch sollten wir in allen Fällen bei unseren Überzeugungen bleiben. Bei der Bewertung der Evidenz, die uns Dissens liefert, sowie der Frage, wie stark diese dafür spricht, dass wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, modifizieren sollten, müssen wir Kontextfaktoren berücksichtigen und können keine allgemeingültige Lösung für Meinungsverschiedenheiten fordern.

8.1 Lackeys *Justificationist View*

Lackey (2010a, 299–300) differenziert zwischen zwei gängigen Positionen in der Debatte um die epistemische Signifikanz von Ebenbürtigkeitsdissens: *conformists* und *nonconformists*. Erstere habe ich als konziliante Position bezeichnet. Vertreter*innen dieses Zugangs sind der Ansicht, dass es zwischen Menschen, die epistemisch ebenbürtig sind, keinen vernünftigen Dissens geben kann, da die Beteiligten sich in einem solchen Fall des Urteils enthalten müssten (vgl. Lackey 2010a, 300). Letztere dagegen habe ich als standfeste Position bezeichnet. Vertreter*inne dieses Zugangs sind der Ansicht, dass es vernünftigen Dissens zwischen *peers* geben kann, und dass Meinungsverschiedenheiten per se noch keine doxastische Revision der Überzeugungen der beteiligten Parteien erfordern (vgl. Lackey 2010a, 299).

Trotz aller Unterschiede zwischen *conformists* und *nonconformists* weist Lackey (2010a, 302) darauf hin, dass sie in einer zentralen These übereinstimmen. Diese besagt, dass die Funktion von Ebenbürtigkeitsdissens in allen Situationen die gleiche ist. Entweder erfordert solch ein Dissens doxastische Modifikation unserer

Überzeugungen oder nicht. Lackey (2010a, 302) bezeichnet diese These als „Uniformity“. Lackey (2010a, 305) möchte dagegen zeigen, dass genau diese These falsch ist, und Dissens nicht in allen Situationen die gleiche epistemische Funktion erfüllt. In gewissen Situationen scheinen wir gerechtfertigt zu sein, an unseren Überzeugungen festzuhalten, obwohl wir eine Meinungsverschiedenheit mit einer Person haben, die wir als uns ebenbürtig eingeschätzt hätten. Denken wir hierfür an das Elementare Mathematik Beispiel (vgl. Lackey 2010a, 283) aus Kapitel 4 zurück. Dabei geht es um zwei Personen, die herausfinden möchten, wie viele Institutsmitglieder an einer Konferenz teilnehmen. Jennifer denkt laut und sagt: „Nun, Mark und Mary kommen am Mittwoch und Sam und Stacey am Donnerstag. Nachdem $2+2=4$, werden vier Institutsmitglieder an der Konferenz teilnehmen.“ Als Reaktion darauf meint Harry: „Aber $2+2$ ergibt doch gar nicht 4.“ In diesem Beispiel liefert der Dissens selbst Jennifer gute Gründe, um an ihrer Überzeugung festzuhalten und Harry den Ebenbürtigkeitsstatus abzusprechen, obwohl sie dies vor dem konkreten Dissens nicht getan hätte. Lackey (2010a, 309–310) verweist darauf, dass in Beispielen wie diesem ein *symmetry breaker*¹⁷³ vorhanden ist, der dafür sorgt, dass die epistemische Position von Jennifer aus ihrer eigenen Perspektive heraus besser ist als die von Harry, obwohl sie vor dem aktuellen Dissens keinen Grund gehabt hat, dies anzunehmen. Dieser *symmetry breaker* sind Informationen, die Jennifer über sich selbst, aber nicht über Harry hat (vgl. Lackey 2010a, 310). Sie weiß, dass ihre kognitiven Fähigkeiten aktuell in keiner ihr bekannten Weise eingeschränkt sind; dass sie also weder in jüngerer Vergangenheit Medikamente eingenommen hat, deren Nachwirkungen sie spüren könnte, noch in letzter Zeit zu viel Alkohol getrunken oder andere – die Wahrnehmung verzerrende Substanzen – eingenommen hat, noch, dass sie gerade in einem Ausmaß erschöpft ist, dass sie eine solch grundlegende Rechnung nicht mehr anstellen könnte. All das weiß Jennifer aber nicht über Harry. Sollten die beiden in einen Dissens über etwas so Grundlegendes wie Elementare Mathematik geraten, dann geben diese persönlichen Informationen zusammen mit dem aktuell vorliegenden Dissens Jennifer einen Grund, an den kognitiven Fähigkeiten von Harry zu zweifeln, obwohl sie dies vor dem konkreten Dissens nicht getan hätte (vgl. Lackey 2010a, 310).¹⁷⁴

In anderen Beispielen, wie dem Restaurant-Fall, in dem David und Anna im Kopf errechnen, wieviel jeder für das Essen zahlen muss, gesteht Lackey (2010a, 316) allerdings zu, dass die Einschätzung der *conformists* richtig ist, dass sich sowohl David

173 Dabei handelt es sich um einen Grund für eine an einem Dissens beteiligte Person, anzunehmen, dass die vermeinte Ebenbürtigkeit doch nicht gegeben ist.

174 Einen ganz ähnlichen Punkt betonen auch Audi (2008 und 2013 insbesondere Kapitel 4) und Benjamin (2015).

als auch Anna des Urteils enthalten beziehungsweise in der Mitte treffen sollten, und kein Beteiligter gerechtfertigt ist, an der eigenen Überzeugung festzuhalten. Lackeys (2010a, 316–318) Erklärung dafür, warum sie zwischen diesen beiden Beispielen einen Unterschied macht und sich einmal den *nonconformists* und einmal den *conformists* anschließt, besteht darin, dass sie auf den Grad an Zuversicht verweist, den die Beteiligten in ihren jeweiligen Überzeugungen haben. Dieser scheint offensichtlich in den beiden Beispielen unterschiedlich zu sein. Während Jennifer in Elementare Mathematik hochgradig zuversichtlich ist, dass $2+2=4$, gilt dies nicht im gleichen Ausmaß für Anna in Restaurant-Fall. Allerdings schränkt Lackey (2010a, 317) ein, dass hochgradige Zuversicht nicht das einzige Kriterium sein kann, da dies dazu führen würde, dass sture Dogmatiker*innen niemals vernünftigerweise zu doxastischer Modifikation ihrer Überzeugungen im Angesicht von Meinungsverschiedenheiten angehalten wären. Daher benötigt man neben einem sehr hohen Grad an Zuversicht auch eine sehr gute epistemische Rechtfertigung für die eigenen Überzeugungen, damit man im Angesicht von Dissens vernünftigerweise bei diesen bleiben kann (vgl. Lackey 2010a, 317). In Elementare Mathematik sind die epistemischen Bedingungen hervorragend. Jennifer ist sich bewusst, dass ihre kognitiven Fähigkeiten in keiner ihr bekannten Weise eingeschränkt sind, und sie hat die fragliche Rechnung bereits mehrmals durchgeführt und auch auf dieser aufbauende weiterführende Rechnungen. Im Gegensatz dazu, sind die Bedingungen im Restaurant-Fall deutlich schlechter. Anna dividiert die Rechnung durch fünf und nicht nur durch zwei, der Rechnungsbetrag ist eher hoch und keine niedrige und leicht zu dividierende Summe, sie führt die Rechnung im Kopf durch und nicht mit Stift, Papier oder Taschenrechner, und sie rechnet nur einmal und prüft nicht mehrmals nach.

Der Unterschied zwischen den beiden Beispielen, den Lackey betont, ist also, dass die Überzeugungen von Jennifer und Anna nicht im selben Ausmaß gerechtfertigt sind und auch nicht mit der gleichen hohen Zuversicht vertreten werden können. Daher bezeichnet Lackey (2010b, 277) ihren Zugang als „justificationist view“.

[P]ersonal information, when it combines with the already high degree of justification possessed by a confident belief—such as that enjoyed by my belief that $2 + 2 = 4$ —is sufficient for breaking the prior epistemic symmetry between you and me when we disagree. (Lackey 2010a, 318)

In gewissen Fällen von Meinungsverschiedenheiten liegen uns demnach Informationen vor, die dazu führen, dass wir gerechtfertigt sind, an unseren Überzeugungen festzuhalten und jenen derer, die uns widersprechen, kein nennenswertes Ge-

wicht zuzuschreiben. Diese Informationen ergeben sich aus dem konkreten Dissens selbst und liegen vor, obwohl wir vor der konkreten Meinungsverschiedenheit keinen Grund hatten, anzunehmen, dass die andere Person nicht unser *peer* sei. Dieses Kriterium nutzt Lackey, um die beiden Endpunkte zu definieren, in denen entweder keine oder substanzielle doxastische Revision der eigenen Überzeugungen erforderlich ist. Dazwischen finden sich einige Fälle, in denen moderate gerechtfertigte Zuversicht in die eigenen Überzeugungen dazu führt, dass wir unsere eigenen Überzeugungen im Angesicht von Meinungsverschiedenheiten zu einem gewissen Grad anpassen sollten (vgl. Lackey 2010a, 319; 2010b, 278). Je geringer die gerechtfertigte Zuversicht in die eigenen Überzeugungen, desto höher ist die erforderliche *doxastic revision* im Angesicht von Meinungsverschiedenheiten laut dem *Justificationist View*. Da auch alle Beteiligten an *Elementary Math* aus ihrer jeweiligen Perspektive der Ansicht sind, dass ihre jeweilige Überzeugung gerechtfertigt ist, muss Lackey (2010a, 320) einen Externalismus über Rechtfertigung annehmen, der besagt, dass der Prozess oder die Fähigkeit, welche die fragliche Überzeugung hervorrufen, hinreichend zuverlässig sein müssen. Da Harrys kognitive Fähigkeiten in irgendeiner Weise eingeschränkt sein müssen, wenn er der Ansicht ist, dass $2+2$ nicht 4 ergibt, ist sein Rechtfertigungsprozess, im Gegensatz zu Jennifers, nicht hinreichend zuverlässig.¹⁷⁵

Lackey (2010b, 278–279) weist darauf hin, dass Vertreter*innen der Sichtweise, dass Dissens selbst keine epistemische Relevanz hat, nicht erklären können, warum es einen Unterschied macht, ob ich eine Meinungsverschiedenheit mit einer Person oder mit einer Vielzahl an Personen habe. Auf der anderen Seite können Vertreter*innen konzilianter Zugänge nicht erklären, warum es einen Unterschied macht, wenn eine Vielzahl an epistemischen *peers* mit mir übereinstimmt und nur eine ebenbürtige Person eine gegenteilige Meinung vertritt (vgl. Lackey 2010b, 280). Sie verweist also auch darauf, dass die beiden Positionen am Ende des Spektrums nicht in der Lage sind, zu erklären, warum und in welcher Weise die Zahl derer, die in Meinungsverschiedenheiten verstrickt sind, relevant ist (siehe Kapitel 7.). Lackeys (2010b, 281) Zugang dagegen kann erklären, warum die Meinungsverteilung relevant sein kann. Wenn sehr viele ebenbürtige Personen meiner Überzeugung widersprechen, dann könnte dies den *symmetry breaker*, also die Informationen, die ich über mich selbst, aber nicht über die anderen besitze, unterminieren. Umgekehrt kann es der Fall sein, dass mir die Übereinstimmung sehr vieler ebenbürtiger Personen mit meiner Überzeugung einen solchen *symmetry breaker* verleiht, indem

175 Die anderen beiden Zugänge, die ich in diesem Kapitel vorstellen werde, sind dagegen nicht auf einen Externalismus bezüglich Rechtfertigung fixiert.

dies die epistemische Relevanz der Kenntnis meiner eigenen epistemischen Situation erhöht.

The upshot of these considerations, then, is that nonconformists face the One against Many Problem because they radically underemphasize the epistemic significance of disagreement itself, and conformists face the Many against One Problem because they radically overemphasize its significance. But because my justificationist view holds that the epistemic significance of disagreement depends on the degree of justified confidence with which the belief in question is held, combined with the presence or absence of a relevant symmetry breaker, the variability of disagreement's significance is built directly into my account [...]. (Lackey 2010b, 282)

Lackeys Zugang kommt der entscheidende Vorteil zu, dass sie gar nicht erst versucht, eine einheitliche Lösung für jeglichen Dissens zu liefern, sondern bereits von Beginn an berücksichtigt, dass es von den konkreten Umständen abhängt, was die rationale Reaktion auf eine vorliegende Meinungsverschiedenheit ist.

Allerdings ist auch Lackeys Zugang nicht frei von Schwierigkeiten. Christensen (2007) verweist beispielsweise darauf, dass eine hochgradig gerechtfertigte Zuversicht in die eigene Überzeugung nicht in jedem Fall rechtfertigt, der mir widersprechenden Person abzusprechen, mein *peer* zu sein. Er führt dazu das Beispiel einer Person an, die ein Lotterieticket gekauft hat.

Consider a million-ticket lottery in which each ticket is printed with three six-digit numbers that, when added, yield the seven-digit number that is entered into the lottery. My friend has a ticket, and of course I am extremely confident that her ticket did not win. But just to pass the time, I add the numbers in my head and check the result against the winning number printed in the paper. No match, so I remain extremely confident that she hasn't won. But then she adds the figures in her head, checks the result against the paper, and announces that she's won! [...] The explanation for our disagreement clearly lies in the fact that at least one of us made an adding mistake. But even though it was initially rational for me to be extremely confident that her ticket lost, it is not rational for me, after learning of her disagreement, to think that she is more likely to have made an adding mistake than I am. (Christensen 2007, 200)

Es scheint also nicht der Fall zu sein, dass die Frage, wie stark man seine eigenen Überzeugungen im Angesicht von Meinungsverschiedenheiten modifizieren muss, einzig davon abhängt, wie hoch der gerechtfertigte Grad an Zuversicht in die Überzeugung ursprünglich ist (vgl. Matheson 2015b). In Christensens Lotteriebeispiel ist der Grad an gerechtfertigter Zuversicht in meine Überzeugung vor dem konkreten Dissens extrem hoch. Nicht nur, dass ich allgemeine Informationen über die Gewinnwahrscheinlichkeit in Lotterien miteinbeziehen kann, so habe ich auch die

Zahlen selbst addiert und bin zum Ergebnis gekommen, dass der Lottoschein meiner Freundin nicht gewonnen hat. Dies würde es aber dennoch nicht rechtfertigen, blind davon auszugehen, dass sie einen Rechenfehler begangen hat, sofern sie zum Ergebnis kommt, dass ihr Lottoschein gewonnen hat.

Vavova (2014) weist zudem darauf hin, dass es nicht nur der Fall ist, dass es Überzeugungen gibt, in die wir gerechtfertigterweise eine hohe Zuversicht investieren, bei denen wir im Angesicht von Meinungsverschiedenheiten jedoch vernünftigerweise unsere Zuversicht reduzieren sollten, sondern, dass es sogar der Fall sein kann, dass Faktoren, die eine besonders niedrige Zuversicht in die eigenen Überzeugungen rechtfertigen, Dissens über diese Überzeugungen wenig bedeutsam werden lassen. Dies spräche sehr direkt gegen die auf den ersten Blick überzeugende Idee von Lackey, dass Überzeugungen, bei denen wir gerechtfertigterweise sehr zuversichtlich sind, keine doxastic revision im Fall von Dissens erfordern.

Zunächst argumentiert Vavova (2014, 175), dass Lackeys *Justificationist View* gut geeignet ist, klassische aber auch verhältnismäßig einfache Beispiele, wie Elementare Mathematik oder den Unterschied zwischen dem Restaurant-Fall und dem extremen Restaurant-Fall – in dem man einen Dissens mit jemandem hat, der errechnet, dass die Summe, die jeder für das Essen zahlen muss, höher ist als die Gesamtsumme der Rechnung – zu erklären. Dies ist aber nicht mehr so eindeutig, wenn es um komplexere Fälle geht. Immerhin scheinen sich Fälle, wie beispielsweise Meinungsverschiedenheiten darüber, ob Schwangerschaftsabbrüche moralisch legitim sind, unter anderem gerade darum zu drehen, dass nicht eindeutig ist, ob wir unsere Überzeugungen gerechtfertigterweise mit sehr hoher Zuversicht vertreten.

Zudem lassen sich sowohl Fälle konstruieren, in denen wir unsere Überzeugungen mit äußerst geringer Zuversicht vertreten, Dissens aber dennoch nicht dazu führen sollte, dass wir unsere Zuversicht reduzieren, und solche, in denen wir unsere Überzeugungen mit enorm hoher Zuversicht vertreten, Dissens aber dennoch dazu führen sollte, dass wir unsere Zuversicht reduzieren. Beides spricht gegen den *Justificationist View*. Ein Beispiel für ersteren Fall wäre, wenn ich unheimlich schlecht darin bin, Kopfrechnungen anzustellen, und zusätzlich irrationale Ängste habe, Kellner*innen zu wenig Trinkgeld zu geben (vgl. Vavova 2014, 176). Wenn ich in diesem Fall mit jemandem am Tisch sitze, und die andere Person errechnet einen Betrag, den jeder von uns inklusive Trinkgeld zahlen muss, um die Rechnung zu begleichen, der hunderte Euro über dem gesamten Rechnungsbetrag liegt, dann sollte ich, obwohl ich wenig Zuversicht in meine ursprüngliche Überzeugung habe, den Dissens nicht als Grund nehmen, diese Zuversicht weiter zu reduzieren, mich

des Urteils zu enthalten, oder mich der Überzeugung meines Gegenübers anzunähern.¹⁷⁶ Umgekehrt gilt, dass ich, sofern ich weiß, dass ich unüblich gut im Kopfrechnen bin, häufig in Restaurants esse und nahezu immer richtig liege, wenn ich den Anteil aller an der Rechnung ausrechne, dennoch nicht den Dissens mit meinem Gegenüber ignorieren kann, wenn ich mich im klassischen Restaurant-Fall wiederfinde (vgl. Vavova 2014, 177). Gerechtfertigterweise eine Überzeugung mit enorm hoher Zuversicht zu vertreten, scheint allein nicht ausreichend zu sein, um Dissens die epistemische Signifikanz abzusprechen.

Vavova (2014, 177) betont, dass Zugänge wie der *Justificationist View* grundsätzlich daran scheitern, dass sie versuchen, die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten auf einen Aspekt zu reduzieren. Tatsächlich spielen aber mehr Faktoren eine Rolle als nur die Frage wie viel gerechtfertigte Zuversicht wir in unsere Überzeugungen investieren. Unter anderem spielt auch eine wichtige Rolle, ob wir, bevor wir überhaupt die Meinung von unseren *peers* erfahren, erwartet haben, dass eine Mehrzahl mit uns übereinstimmen wird, oder ob wir erwartet haben, dass sie uns widersprechen würden (vgl. Vavova 2014, 178). Je nachdem, wie wir dies vor dem konkreten Dissens einschätzen, wirkt sich dies darauf aus, wie signifikant es ist, wenn wir erfahren, dass ein konkreter *peer* tatsächlich die gegenteilige Überzeugung vertritt. Zudem betont Vavova (2014, 179), dass es eine Rolle spielt, ob wir der Ansicht sind, dass die uns vorliegende Evidenz klar und eindeutig oder unklar und uneindeutig ist.¹⁷⁷ Wenn wir die Evidenz als klar und eindeutig einschätzen, sollten wir deutlich mehr Übereinstimmung erwarten. Wenn wir sie als unklar und uneindeutig einschätzen, sollten wir davon ausgehen, dass eine Vielzahl unserer *peers* uns widersprechen werden. Diese beiden Aspekte werden naheliegenderweise in den meisten Fällen korrelieren (vgl. Vavova 2014, 179).

Dies führt auch dazu, dass es sein kann, dass wir mit komplexen Evidenzgrundlagen und schwer zu entscheidenden Situationen konfrontiert sind und gerade in diesen unsere Überzeugungen trotz Dissens beibehalten können. Wenn wir die Evidenz bereits als unklar und uneindeutig einschätzen, dann sollte sich dies darauf auswirken, wieviel Zuversicht wir in unsere Überzeugungen zu diesen Fragen investieren (vgl. Vavova 2014, 181). Wenn wir dann erfahren, dass jemand anderes uns widerspricht, dann überrascht uns dies nicht, und wir haben dies bereits in der

176 Vavova (2014, 176) weist darauf hin, dass Vertreter*innen des *Justificationist View* sagen könnten, dass es eigentlich um andere Überzeugungen geht, die wir gerechtfertigterweise mit sehr hoher Zuversicht vertreten, wie beispielsweise die, dass die Kosten, die jeder Beteiligte am Essen tragen muss, nicht höher sein können als die Gesamtrechnung. Insofern könnte der *Justificationist View* auf dieses Gegenbeispiel reagieren.

177 Vavova (2014, 179) bezeichnet die Evidenz als „clear“ oder „murky“.

allgemeinen Einschätzung der Evidenzgrundlage berücksichtigt. Wenn wir dagegen die Evidenz als eindeutig und klar bewerten, werden wir sehr hohe Zuversicht in unsere Überzeugung investieren. Wenn wir in dem Fall aber lernen, dass uns ebenbürtige Personen zu gegenteiligen Überzeugungen gelangen, dann sollte uns dies deutlich stärker überraschen. Demnach kann es der Fall sein, dass Dissens gerade in Situationen, in denen wir eine höhere Zuversicht investieren, besonders relevant ist (vgl. Vavova 2014, 181). Wenn wir also bereits wissen, dass die Evidenzgrundlage uneindeutig ist, sollten wir keine hohe Zuversicht in unsere Überzeugungen investieren. In diesen Fällen lernen wir aber durch tatsächlich auftretende Meinungsverschiedenheiten weniger als in den Fällen, in denen wir eine zu hohe Zuversicht investiert haben.¹⁷⁸

Of course, this isn't a complete story either. There are bound to be other factors that affect the epistemic significance of a piece of evidence. [...] I won't provide a complete list here of what factors are relevant to the epistemic significance of disagreement. Doing so would be akin to providing a list of what factors are relevant to the epistemic significance of a piece of evidence in general. It would be to give a theory of evidence. (Vavova 2014, 179)

Vavova beansprucht also nicht, dass sie eine vollständige Liste der Faktoren vorlegt, die bedeutsam für die epistemische Relevanz von Dissens sind. Im Gegenteil, dies würde weit über die eigentliche Frage hinausgehen, weil es eine vollständige Theorie der Evidenz erfordern würde. Ihr kommt allerdings der Verdienst zu, klar und eindeutig darauf zu verweisen, dass jede Theorie zur epistemischen Relevanz von Meinungsverschiedenheiten gut darin tut, sich nicht nur auf einen Aspekt zu fokussieren, selbst wenn diesem, neben anderen, eine bedeutsame Funktion zukommt. Lackeys *Justificationist View* scheint genau diesen Fehler zu begehen. Daher lassen sich auch Gegenbeispiele, wie Christensens Lotteriebeispiel, konstruieren, die zeigen, dass der Grad an gerechtfertigter Zuversicht nicht in jedem Fall darüber entscheiden kann, wie viel epistemische Signifikanz Meinungsverschiedenheiten zukommt. Trotz dieser Schwierigkeiten lenkt Lackey allerdings die Aufmerksamkeit auf zwei relevante Faktoren. Einerseits, dass es in manchen Fällen

178 Vertreter*innen des *Justificationist View* könnten darauf verweisen, dass sie von gerechtfertigter hoher Zuversicht sprechen. Dies löst das Problem, das Vavova aufwirft aber deshalb nicht, weil wir selbst bei gerechtfertigter hoher Zuversicht immer davon ausgehen sollten, dass wir weiterhin fallibel bleiben, daher also auch unsere Überzeugungen, in die wir gerechtfertigterweise eine hohe Zuversicht investieren, falsch sein können. Vavovas Punkt ist gerade der, zu betonen, dass Dissens in solchen Fällen besonders hohe epistemische Relevanz zukommt.

bedeutsam ist, welchen Grad an gerechtfertigter Zuversicht wir in unsere Überzeugungen investieren, und andererseits, dass jeder Ansatz, der versucht, eine einheitliche Lösung für jeglichen Dissens zu geben, scheitern muss.

8.2 Kellys *Total Evidence View*

Kelly (2005, 178) betont, dass die zentrale Überlegung hinter jeglicher Argumentation, die zeigen möchte, dass es unvernünftig ist, im Fall von Ebenbürtigkeitsdissens die eigene Überzeugung beizubehalten, jene zur Symmetrie der Beteiligten an einer solchen Meinungsverschiedenheit ist. Demnach können wir nur dann an unseren Überzeugungen festhalten, wenn wir zeigen, dass es gute Gründe gibt, unsere eigene epistemische Position der unserer Gegenüber vorzuziehen. Dies zeigt sich auch bei Lackeys *Justificationist View*. Lackey argumentiert dafür, dass es gewisse Situationen gibt – nämlich, wenn wir gerechtfertigterweise sehr zuversichtlich bezüglich unserer Überzeugungen sind –, in denen wir einen solchen *symmetry breaker* zur Verfügung haben.

Kelly (2005, 180) betont in seinen Betrachtungen von Ebenbürtigkeitsdissens, dass ein solcher *symmetry breaker* darin besteht, dass wir uns ansehen müssen, wer in einem konkreten Dissens die ursprüngliche Evidenz richtig evaluiert hat. Für ihn ist daher ganz wesentlich, wer auf die ursprüngliche Evidenz richtig reagiert. Dies spielt eine Rolle für die Frage, welche Reaktion auf einen Dissens mit einer Person, die man als grundsätzlich ebenbürtig einschätzen würde, vernünftig ist.¹⁷⁹ Dabei betont Kelly (2005, 186), dass vernünftige Individuen grundsätzlich geneigt sind, richtig auf die ihnen vorliegende Evidenz zu reagieren. Daher ist die Reaktion anderer grundsätzlich vernünftiger Individuen auch Evidenz über Evidenz. Es handelt sich also um Evidenz höherer Ordnung (*higher-order evidence*) über Evidenz erster Ordnung (*first-order evidence*). Das Problem, welches Kelly (2010, 124–125) am *Equal Weight View* ausmacht, besteht darin, dass dieser davon ausgeht, dass die ursprüngliche Evidenz plötzlich vollkommen an Bedeutung verliert, sobald ich feststelle, dass eine mir ebenbürtige Person diese gegensätzlich zu mir einschätzt. Sobald ich erkenne, dass ich mit einem Ebenbürtigkeitsdissens konfrontiert bin, spielt die Evidenz erster Ordnung laut *Equal Weight View* plötzlich keine Rolle mehr, und die Evidenz höherer Ordnung ist alles, was zählt.

179 In einem frühen Beitrag vertritt Kelly (2005) den *Right Reasons View*. Dieser besagt, dass man standfest bei der eigenen Überzeugung bleiben kann, wenn man richtig auf die ursprüngliche Evidenz reagiert hat. Demnach liefert Dissens selbst gar keine relevanten Informationen für die Person, die ursprünglich vernünftig reagiert hat. Kelly (2010; 2013) verwirft diesen frühen Zugang aber später zugunsten des *Total Evidence View*. Für eine überzeugende Kritik am *Right Reasons View* siehe Enoch (2010, 967–968).

Genau aus diesem Grund vertritt Kelly (2010, 2013) den *Total Evidence View*. Kelly (2010, 139) gesteht durchaus zu, dass wir der Perspektive derer, die uns ebenbürtig sind, Gewicht einräumen sollten, und dass dies auch dann der Fall ist, wenn wir tatsächlich richtig auf die ursprüngliche Evidenz reagiert haben.¹⁸⁰ In solch einem Fall stellt die Überzeugung unserer *peers* einen Fall von irreführender Evidenz dar, es handelt sich aber dennoch um Evidenz (vgl. Kelly 2010, 139). Würden wir dieser Evidenz gar kein Gewicht zuschreiben, dann wäre dies gleichbedeutend damit, dass wir es als Gewissheit betrachten, dass die Personen, die uns widersprechen, einen Fehler darin begangen haben, die vorliegende Evidenz richtig einzuschätzen (vgl. Kelly 2010, 139). Aber selbst, wenn es wahr ist, dass wir die Evidenzgrundlage richtig eingeschätzt haben, so können wir dies nicht einfach annehmen, sofern wir keine guten Gründe haben, die dafür sprechen. Daher sollte die Tatsache, dass andere, uns ebenbürtige Personen die Evidenz anders einschätzen als wir selbst, grundsätzlich dazu führen, dass wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, reduzieren sollten, weil der epistemische Status unserer eigenen Überzeugungen nicht vollkommen transparent für uns ist (vgl. Kelly 2010, 141). Diese Unsicherheit darüber, ob tatsächlich meine Überzeugung die korrekt gebildete ist, eröffnet ganz grundsätzlich die Relevanz von Überlegungen zu Evidenz höherer Ordnung.

Der *Total Evidence View* besagt demnach, dass die Frage nach der vernünftigen Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens immer sowohl von der Evidenz erster Ordnung als auch von der Evidenz höherer Ordnung abhängt.

[W]hat it is reasonable to believe depends on both the original, first-order evidence as well as on the higher-order evidence that is afforded by the fact that one's peers believe as they do. For this reason, it seems appropriate to call the view on offer the Total Evidence View. (Kelly 2010, 143)

Kelly betont, dass wir immer die Gesamtevidenz betrachten müssen, und im Fall von Ebenbürtigkeitsdissensen nicht plötzlich die Evidenz erster Ordnung an Bedeutung verlieren sollte. In gewissen Situationen wird die Evidenz erster Ordnung so substanziell sein, dass sie die Evidenz höherer Ordnung übertrumpft. In anderen wird sich dies umgekehrt darstellen, oder es werden beide Arten von Evidenz auf gleicher Ebene stehen.

Kelly gesteht zwar zu, dass die Evidenz höherer Ordnung, mit der uns Ebenbürtigkeitsdissens ausstattet, immer relevant ist, er sieht es aber durchaus auch als relevant an, wer von den Beteiligten an einer Meinungsverschiedenheit vernünftig auf

180 An dieser Stelle stellt der *Total Evidence View* eine Distanzierung vom *Right Reasons View* dar.

die Evidenz erster Ordnung reagiert hat. Hat mein Gegenüber vernünftig auf die Evidenz erster Ordnung reagiert, ich aber nicht, so wird sich die Asymmetrie auf dieser Ebene auch auf der höheren Ebene fortsetzen (vgl. Kelly 2010, 161). Der *Equal Weight View* dagegen geht davon aus, dass die vorhandene Symmetrie auf der höheren Ebene (beide Überzeugungen über die Evidenz erster Ordnung sind gleichwertig) auch zu einer Symmetrie auf der Ebene der Evidenz erster Ordnung führt (vgl. Kelly 2010, 161). Genau deshalb ist Kelly geneigt, zu sagen, dass wir viel häufiger einen *symmetry breaker* zur Verfügung haben, als dies Vertreter*innen des *Equal Weight View* zugestehen würden.

Neben dem Aspekt, wie relevant Evidenz erster Ordnung im Falle von Meinungsverschiedenheiten ist, besteht ein weiterer zentraler Unterschied zwischen Kellys Zugang und konzilianten Sichtweisen darin, dass sich für Kelly (2005, 179; 2010, 164; 2013) die grundlegende Frage stellt, warum wir zugestehen sollten, dass uns ein konkreter Dissens selbst nicht Gründe dafür geben kann, dass die andere Person die relevante Evidenz falsch eingeschätzt hat. Diese Frage betont, wie ich oben dargestellt habe, auch Lackey in ihrem *Justificationist View*. Konziliante Zugänge behaupten, dass wir den konkreten Dissens außer Acht lassen sollten, wenn wir entscheiden, ob es sich bei unseren Gegenübern um *peers* handelt. Kelly (2010, 165) dagegen betont, dass sich manchmal gerade aufgrund fehlender Urteilskraft in konkreten Dissensen herausstellt, dass ein Gegenüber doch nicht ebenbürtig ist. Kelly (2013) vermutet hinter der Debatte um konziliante Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten die Frage, ob man bereit ist, ein grundlegendes epistemisches Prinzip anzuerkennen, oder ob man der Ansicht ist, dass dieses Prinzip falsch sein müsse. Dabei handelt es sich um die Forderung nach *Independence*, die unter anderem Christensen (2009) formuliert. *Independence* besagt, dass man, wenn man feststellen möchte, ob eine andere Person, die einem widerspricht, als ebenbürtig gelten kann, auf Überlegungen zurückgreifen sollte, die unabhängig von dem konkret vorliegenden Dissens sind (siehe Kapitel 5.2.2).

Independence: In evaluating the epistemic credentials of another person's belief about P, to determine how (if at all) to modify one's own belief about P, one should do so in a way that is independent of the reasoning behind one's own initial belief about P.
(Christensen 2009, 758)

Kelly (2013, 36) sieht genau in diesem Prinzip eine zentrale Motivation, den *Equal Weight View* zu akzeptieren. Wenn man also geneigt ist, dieses Prinzip anzuerkennen, dann würde man auch eher den *Equal Weight View* vertreten, während man diesen umgekehrt eher ablehnen würde, wenn man dieses Prinzip nicht vertreten

würde. Die Motivation, solch ein epistemisches Prinzip anzuerkennen, sehen sowohl Christensen (2011, 2) als auch Kelly (2013, 44) darin, dass man damit Dogmatismus vermeiden möchte. Würde man *Independence* nicht vertreten, so die Befürchtung, so würde man dazu neigen, die Evidenz, die Dissens liefert, zu ignorieren.

It attempts to capture what would be wrong with a P-believer saying, e.g., 'Well, so-and-so disagrees with me about P. But since P is true, she's wrong about P. So however reliable she may generally be, I needn't take her disagreement about P as any reason at all to question my belief.' (Christensen 2011, 2)

Ganz offensichtlich wäre solch eine Schlussfolgerung hochgradig problematisch und würde dazu führen, dass man einen unvernünftigen Dogmatismus bezüglich der eigenen Überzeugungen vertreten würde. Man könnte dann jeglichen Dissens als Grund dafür verwenden, anderen Ebenbürtigkeitsstatus beziehungsweise sogar Expertenstatus abzusprechen, weil man quasi voraussetzt, dass die eigene Überzeugung richtig ist, und dies ein Grund ist, anderen kein Gewicht in einem Dissens zuzuschreiben.

Die Frage ist also, ob wir, um solchen ungerechtfertigten Dogmatismus abzuwehren, tatsächlich ein Prinzip wie *Independence* benötigen. Ich habe bereits auf Lackeys Argumentation hingewiesen, die dafür spricht, dass ein konkreter Dissens mir Gründe geben kann, an der Urteilsfähigkeit meines Gegenübers zu zweifeln (siehe Kapitel 8.1). Wenn wir *Independence* vertreten müssten, um einen Dogmatismus zu verhindern, dann ließe sich dies nicht verteidigen. Kelly (2013, 40–41) verweist aber auf ein sehr überzeugendes Argument gegen ein solches Prinzip. Dieses Argument lautet folgendermaßen: Nehmen wir an, dass ich eine Meinungsverschiedenheit mit einem Holocaustleugner habe. Halte ich mich an das *Independence*-Prinzip, dann müsste ich von allen Bewertungen absehen, die dazu führen, dass ich der Ansicht bin, dass der Holocaust stattgefunden hat. Nehmen wir weiter an, dass die fragliche Person gewisse relevante historische Fakten schlichtweg ignoriert, die es hochgradig wahrscheinlich machen, dass der Holocaust stattgefunden hat, und dass diese Ignoranz daraus resultiert, dass die Eltern ihr diese historischen Fakten bewusst vorenthalten haben, und sie von Kindheit an gewisser Propaganda ausgesetzt wurde. In solch einem Fall wäre die Überzeugung dieser Person, dass der Holocaust nicht stattgefunden habe, objektiv und subjektiv vernünftig. Die Überzeugung resultiert nicht aus Unvernunft, sondern schlicht aus der Ignoranz relevanter Evidenz. Naheliegenderweise sollte genau diese umfassende Ignoranz dieser Person relevant für meine Einschätzung sein, ob es sich dabei um eine mir ebenbürtige Person handelt oder nicht. Nehmen wir nun aber weiter an,

dass genau die historischen Fakten, die diese Person ignoriert, die Fakten sind, auf denen meine Überzeugung gründet, dass der Holocaust stattgefunden hat. In diesem Fall sollte ich, sofern ich von *Independence* ausgehe, meine Einschätzung dieser Fakten einklammern, denn diese sind wesentlich für meine Überzeugung, über die wir eine Meinungsverschiedenheit haben. Das Problem ist aber, dass mein Urteil darüber, dass der Holocaustleugner ignorant bezüglich gewisser relevanter historischer Fakten ist, keineswegs unabhängig von meiner Einschätzung ist, die besagt, dass diese Fakten stark dafür sprechen, dass der Holocaust stattgefunden hat. Würde ich tatsächlich meine Bewertung dieser Fakten einklammern, dann hätte ich keinen Grund mehr, die Ignoranz dieser Fakten einer anderen Person als problematisch anzusehen. Ich würde also nicht mehr aufgrund dieser Ignoranz zweifeln können, dass diese Person mir bezüglich dieser Frage ebenbürtig ist. Das scheint aber eine offensichtlich unvernünftige Schlussfolgerung zu sein, was dagegen spricht, dass wir *Independence* als allgemeines epistemisches Prinzip anerkennen sollten.¹⁸¹

Unabhängig von diesem konkreten Beispiel wäre es laut Kelly (2013, 44) sehr überraschend, wenn wir solch ein starkes epistemisches Prinzip wie *Independence* benötigen würden, um simple dogmatische Überzeugungen abzuwehren. Kann man also zeigen, dass man dieses gar nicht benötigt, um Dogmatismus zu verhindern, dann würde dies dazu führen, dass man *Independence* nicht einführen müsste. Der *Total Evidence View* ist sehr gut in der Lage, zu verhindern, dass wir die Evidenz, die uns Dissens mit anderen liefert, schlicht ignorieren, indem wir unsere Überzeugung absolut setzen (vgl. Kelly 2013, 45). Schließlich ist dieser Dissens Evidenz höherer Ordnung, die wir nicht einfach ignorieren können, weil sie Teil der Gesamtevidenz ist. Ganz allgemein gilt demnach, dass nur strikt standfeste Zugänge Gefahr laufen, einen ungerechtfertigten Dogmatismus zu befördern. Solange wir den Überzeugungen derer, die uns widersprechen, ein gewisses Gewicht geben, lässt sich ein solcher Dogmatismus vermeiden, ohne dass man ein solch starkes Prinzip wie *Independence* annehmen müsste.

Kelly verweist also berechtigterweise auf zwei relevante Aspekte. Einerseits, dass uns Dissens immer Evidenz höherer Ordnung darüber liefert, wie andere eine bestimmte Evidenzgrundlage einschätzen, und dass dies mit einer gewissen Relevanz einhergeht. Andererseits, dass wir nicht unhinterfragt ein Prinzip übernehmen sollten, das dazu führt, dass wir eine konkrete Meinungsverschiedenheit in gar keinen Situationen mehr als Evidenz für die beeinträchtigte Urteilskraft unserer Gegenüber ansehen dürfen.

181 Siehe allerdings Christensen (2011) für eine umfassende Verteidigung dieses Prinzips.

Der *Total Evidence View* ist aber auch nicht gänzlich unproblematisch. Einen entscheidenden Einwand formuliert Enoch (2010, 969–970). Dieser besagt, dass es in gewissen Situationen durchaus berechtigt sein kann, Evidenz einzuklammern und nicht zu betrachten. Dies ist genau dann der Fall, wenn es andernfalls dazu führen würde, dass wir eine Evidenz doppelt in unsere Bewertung einbeziehen würden. Kelly selbst liefert ein Beispiel dafür, indem er ausführt, dass eine Versicherung, die Zugang zu konkreten Informationen über das Fahrverhalten eines Teenagers hat, nicht auch noch zusätzlich ganz allgemeine statistische Informationen über das Fahrverhalten von Teenagern heranziehen sollte, um den Risikograd des Fahrverhaltens dieses konkreten Teenagers einzuschätzen. Dies wäre ein klassischer Fall, Evidenz unberechtigterweise zweifach zu berücksichtigen. Laut Enoch (2010, 769) sollten Vertreter*innen des *Equal Weight View* genau auf solche Beispiele verweisen, wenn sie rechtfertigen wollen, warum wir die Evidenz erster Ordnung in Ebenbürtigkeitsdissensen nicht berücksichtigen sollen. Wenn ich die vorhandene Evidenz erster Ordnung eingeschätzt und ein Urteil gebildet habe, und eine andere Person hat selbiges getan und ein mir widersprechendes Urteil gebildet, dann haben wir bereits die relevante Evidenz erster Ordnung in der Bildung unserer Überzeugungen berücksichtigt. Nun in der Frage der Einschätzung der Situation, in der wir erfahren, dass wir einen Dissens haben, auf die Evidenz erster Ordnung zu verweisen, wäre ein klassischer Fall, dieselbe Evidenz ungerechtfertigterweise zweifach zu berücksichtigen. Die Evidenz erster Ordnung ist zwar weiterhin relevant, aber diese ist bereits in die beiden Überzeugungen eingeflossen, und die entscheidende Frage ist nun, wie die beiden Betroffenen vernünftigerweise auf die Situation reagieren sollten, dass sie mit Evidenz höherer Ordnung konfrontiert sind, die die Meinungsverschiedenheit liefert.

8.3 Kappels *Higher-Order Evidence View*

Kappel (2018b) und Kappel & Andersen (2019) schlagen eine spezifische Ausformulierung der Überlegung vor, die auch bei Kellys Zugang zu Meinungsverschiedenheiten im Hintergrund zu stehen scheint. Dabei handelt es sich um die Frage, welche Art von Evidenz uns Dissens genau liefert. Ich habe dargestellt (siehe Kapitel 8.2), dass Kelly betont, dass uns Dissens eine spezifische Art von Evidenz liefert; nämlich Evidenz dafür, dass andere Menschen eine vorliegende Evidenzgrundlage anders einschätzen als wir selbst. Wir haben es also mit Evidenz höherer Ordnung zu tun, die uns etwas über die Evidenz erster Ordnung sagt. Neben der Evidenz darüber, wie andere Menschen eine Evidenzgrundlage einschätzen, liefert Dissens auch Evidenz dafür, dass wir selbst einen Fehler in der Bewertung der Evidenz-

grundlage gemacht haben könnten. Während Kelly vor allem betont, dass es ungerechtfertigt wäre, wenn wir in konkreten Debatten jegliche Evidenz erster Ordnung außer Acht lassen, sobald Evidenz höherer Ordnung auftritt, betont Kappel, dass Dissens uns immer Evidenz höherer Ordnung liefert, die dafür spricht, dass wir einen Fehler darin begangen haben könnten, die Evidenz erster Ordnung einzuschätzen. Meinungsverschiedenheiten liefern uns Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen von drei Fehlern begangen haben könnten (vgl. Kappel 2018b; Kappel & Andersen 2019, 1104): Entweder einen Prinzipienfehler (*principle error*), einen Durchführungsfehler (*performance error*) oder einen Evidenzfehler (*evidence error*). Ein Prinzipienfehler liegt vor, wenn wir eine Überzeugung auf der Grundlage von epistemischen Prinzipien oder doxastischen Praktiken bilden, die nicht hinreichend zuverlässig sind. Ein Durchführungsfehler liegt vor, wenn wir zwar zuverlässige epistemische Prinzipien oder doxastische Praktiken anwenden, dabei aber einen Fehler begehen, der dazu führt, dass die resultierende Überzeugung nicht korrekt gebildet ist. Ein Evidenzfehler besteht darin, dass wir relevante Evidenz, die uns vorliegt, in unserer Einschätzung nicht berücksichtigen. Meinungsverschiedenheiten liefern uns Evidenz höherer Ordnung dafür, dass eine dieser drei Fehlerquellen vorliegen könnte. Wenn wir diese Evidenz vorliegen haben, dann gibt uns dies Gründe, anzunehmen, dass unsere Fähigkeit, die ursprüngliche Evidenz erster Ordnung einzuschätzen, in einer der drei erwähnten Weisen eingeschränkt ist. Meinungsverschiedenheiten liefern uns zwar auch Evidenz erster Ordnung, insofern als die Einschätzung der Evidenzgrundlage unserer Gegenüber Evidenz erster Ordnung für deren Einschätzung der Evidenzgrundlage ist, aber zudem liefert Dissens insbesondere Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen Fehler begangen haben könnten (vgl. Kappel & Andersen 2019, 1106).

Demnach liefert uns Dissens einen *undercutting defeater*¹⁸² für unsere ursprüngliche Bewertung der Evidenz erster Ordnung. Diese Überlegungen fasst Kappel (2018b) in folgendem Prinzip über Dissens zusammen:

(D) *To the degree that S is propositionally justified in a negative higher order belief, S should moderate her credence in the first order belief towards uncertainty. (Kappel 2018b)*

Im Regelfall liefert uns Dissens also auch nach dem *Higher-Order Evidence View* Gründe dafür, unsere Zuversicht in die fragliche Überzeugung zu reduzieren. Wir können natürlich in Fällen von Meinungsverschiedenheiten versuchen, eine Widerlegung für den defeater zu finden, den Dissens darstellt (siehe die Diskussion

¹⁸² Insofern, als Dissens nicht darauf hindeutet, dass die Überzeugung selbst falsch ist, sondern eher darauf, dass mein Verständnis der ursprünglichen Evidenz in Frage gestellt wird (vgl. Kappel 2018b).

von Sinnott-Armstrongs Einwand in Kapitel 3.2), aber sofern dies nicht gelingt, sollten wir die Überzeugungen, die in Meinungsverschiedenheiten aufeinandertreffen, aneinander angleichen. Insofern greift dieser Zugang die Kernüberlegung konzilianter Zugänge wieder auf, trägt aber dem Umstand Rechnung, dass wir auch einen *defeater* selbst wiederum widerlegen können (vgl. Kappel & Andersen 2019, 1106). Hier besteht auch der zentrale Unterschied zu Kellys Zugang. Während Kelly fordert, dass wir uns im Fall von Dissens immer die Gesamtevidenz ansehen müssen, um zu entscheiden, ob uns die konkrete Meinungsverschiedenheit Gründe gibt, unsere Zuversicht zu reduzieren, ist Kappels und Andersens Zugang hier näher an konziliananten Sichtweisen. Der *Higher-Order Evidence View* betont also stärker als Kelly, dass uns Dissens grundsätzlich Gründe gibt, unsere Zuversicht zu reduzieren.

Im Unterschied zu konziliananten Zugängen betont der *Higher-Order Evidence View* aber, dass dies keine allgemeingültige und generelle Lösung für jegliche Meinungsverschiedenheit sein kann. Dissens liefert uns zwar Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, aber Meinungsverschiedenheiten stellen nicht die einzige Evidenz höherer Ordnung dar, auf die wir uns berufen können. Kappel (2018b) illustriert diesen Aspekt anhand eines Beispiels. Wenn ich die Überzeugung habe, dass $2 + 2 = 4$, und jemand anderes mir widerspricht und meint, dass das Ergebnis 5 ist, dann liefert mir dies Evidenz höherer Ordnung dafür, dass ich einen Fehler in der Einschätzung der Evidenz erster Ordnung begangen haben könnte. Zugleich habe ich aber vielfältige Evidenz höherer Ordnung dafür, dass meine grundlegenden arithmetischen Fähigkeiten hochgradig zuverlässig sind. Dissens ist also immer nur eine Art von Evidenz höherer Ordnung. In vielen Fällen kann dies ausreichen, um dazu zu führen, dass wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, reduzieren sollten. In anderen Fällen haben wir aber weitere Evidenz höherer Ordnung, die dafür spricht, dass wir standfest bezüglich unserer Überzeugungen bleiben sollten.

Ein zentraler Vorteil dieses Zugangs zu Meinungsverschiedenheiten besteht darin, dass er eine realistischere Einschätzung der Relevanz von epistemischer Ebenbürtigkeit vornehmen kann. Nach dem *Higher-Order Evidence View* liefert uns eine Meinungsverschiedenheit mit Personen, die uns nicht ebenbürtig sind, ebenfalls relevante Evidenz höherer Ordnung (vgl. Kappel & Andersen 2019). Konziliante Zugänge scheinen dagegen die Rolle von Ebenbürtigkeit zu stark zu betonen, weil sie letztlich dazu führen, dass jegliche weitere Evidenz irrelevant wird, sobald wir in eine Meinungsverschiedenheit mit uns ebenbürtigen Personen geraten.¹⁸³ Laut

183 Allerdings nicht nur Evidenz erster Ordnung, wie Kelly betont, sondern auch andere Evidenz höherer Ordnung.

dem *Higher-Order Evidence View* ist Ebenbürtigkeit ein Teil der relevanten Evidenz und kann dazu führen, dass die Evidenz höherer Ordnung, die uns Dissens liefert, schwerer zu widerlegen ist. Andere Evidenzen werden aber nicht irrelevant, bloß weil ebenbürtige Personen aufeinandertreffen. Umgekehrt gilt auch nicht, dass Dissens irrelevant wird, bloß weil die betroffenen Personen nicht ebenbürtig sind. Kappel und Andersen (2019) illustrieren dies an einem Beispiel von zwei Ärztinnen, die versuchen, eine korrekte Diagnose zu stellen. Eine davon hat mehr Erfahrung auf dem fraglichen Gebiet und eine bisherige Erfolgsbilanz, eine spezifische richtige Diagnose zu stellen, die bei 80% liegt. Die andere Ärztin besitzt weniger Erfahrung und ihre Erfolgsbilanz bezüglich der fraglichen Diagnose liegt bei 60%. Klarerweise sollte der Dissens sowohl der weniger erfahrenen Ärztin als auch jener mit umfassenderer Erfahrung, Gründe geben, an ihrem eigenen Urteil zu zweifeln und zu hinterfragen, ob sie nicht einen Fehler begangen hat. Dies gilt, obwohl es sich bei den beiden nicht um *peers* im klassischen Sinn handelt. Der *Higher-Order Evidence View* kann genau dies erklären, weil Dissens immer Evidenz höherer Ordnung für das Vorliegen eines Fehlers liefert. Die Frage wäre in dem Fall, ob es gelingt, diese Evidenz zu widerlegen, ob also andere relevante Evidenz vorliegt, die dazu führt, zu hinterfragen, ob man die Zuversicht, die man in die Überzeugung investiert, reduzieren sollte, oder ob dies nicht der Fall ist.

Dieser Zugang ist zudem in der Lage, zu erklären, warum sich die epistemische Relevanz von Meinungsverschiedenheiten ändern kann, wenn mehr als zwei Personen involviert sind (vgl. Kappel & Andersen 2019, 1108). Da Dissens nur einen Teil der Gesamtevidenz darstellt, spielen auch andere Aspekte eine Rolle. Wir sollten demnach nicht in jedem Fall von Meinungsverschiedenheiten gleich reagieren. Dieser Zugang berücksichtigt die Relevanz von Kontextfaktoren, die die beiden Zugänge an den jeweiligen Enden des Spektrums nicht berücksichtigen können. Es ist also ein zentraler Vorteil, nicht eine allgemeingültige Lösung für jeglichen Dissens vorzuschlagen. Dadurch versetzt es den *Higher-Order Evidence View* in die Position, zu berücksichtigen, dass voneinander unabhängige und abhängige Überzeugungen jeweils bedeutsam für den vernünftigen Umgang mit Meinungsverschiedenheiten sind (siehe Kapitel 7).

8.4. Konklusion

Der *Higher-Order Evidence View* greift die Grundüberlegung konzilianter Zugänge auf, kann aber zugleich den Kerngedanken von Lackeys *Justificationist View* ernst nehmen und erklären, warum wir bei gewissen Überzeugungen, bei denen wir gerechtfertigterweise sehr hohe Grade an Zuversicht investieren, auch gerechtfertigt sind, standfest zu bleiben. Dabei umgeht dieser Zugang aber die Probleme, die Christensen und Vavova (siehe Kapitel 8.1) aufwerfen, weil er in gerechtfertigter Zuversicht nicht das einzige relevante Kriterium für die Einschätzung von Meinungsverschiedenheiten sieht. Der *Higher-Order Evidence View* ist also in der Lage, die verschiedensten Faktoren, die Vavova als relevant für einen epistemisch vernünftigen Umgang mit Dissens ansieht, im Zuge der Gesamtevidenz zu berücksichtigen. Insofern greift er Kellys Überlegung dazu auf, dass die Evidenz, mit der uns Meinungsverschiedenheiten ausstatten, immer nur Teil der Gesamtevidenz sein kann, umgeht aber eine doppelte Berücksichtigung der Evidenz erster Ordnung. Dissens liefert uns immer Gründe, die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, zu reduzieren; es kann jedoch sein, dass wir auf einen defeater für diese Evidenz höherer Ordnung verweisen können. Er ermöglicht dadurch eine differenziertere Betrachtung von Meinungsverschiedenheiten und berücksichtigt Kontextfaktoren, die eine signifikante Auswirkung auf den epistemisch vernünftigen Umgang mit Dissens haben können. All dies spricht dafür, dass es sich hierbei um einen vielversprechenden Zugang zu Meinungsverschiedenheiten handelt.

Teil 3: Ein intuitionistischer Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten

Das zentrale Ergebnis des vorherigen erkenntnistheoretischen Teils besteht in der Erkenntnis, dass sich die Frage, welcher Umgang mit Meinungsverschiedenheiten im Allgemeinen als vernünftig gelten kann, nicht grundlegend beantworten lässt. Dissens liefert uns in erster Linie Evidenz höherer Ordnung, die dafür spricht, dass wir einen Fehler darin begangen haben könnten, die vorhandene Evidenz erster Ordnung zu betrachten oder zu evaluieren. Dies ist auch der Fall, wenn wir einen Dissens mit Personen haben, die wir als weniger gut darin einschätzen, die relevante Evidenz zu beurteilen. In manchen dieser Fälle kann es jedoch leichter sein, auf Gründe zu verweisen, warum wir es für naheliegend halten, dass nicht wir, sondern die andere Person einen Fehler gemacht hat. Bei Menschen, die wir als uns ebenbürtig ansehen, fällt es dagegen grundsätzlich schwerer, unserem Gegenüber den Fehler zuzuschreiben, was erklärt, warum sich die Debatte vor allem auf die Frage konzentriert, welche Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissense rational ist. Hier scheint es besonders problematisch zu sein, zu identifizieren, wer den Fehler begangen hat. Dies legt einen grundsätzlich konzilianteren Umgang mit Meinungsverschiedenheiten nahe, insbesondere wenn wir keine Gründe haben, anzunehmen, dass unsere Überzeugung eher fehlerfrei ist als die unseres Gegenübers. Dieser Zugang entspricht also dieser zentralen Überlegung, die Vertreter*innen konzilianter Perspektiven stark gemacht haben. Er kann aber gerade dadurch, dass dieser Zugang nicht so sehr auf die formale Ebenbürtigkeit fokussiert, sondern auf die Frage, ob man Gründe hat, anzunehmen, dass man einen Fehler begangen haben könnte, auch der Kernüberlegung standfester Perspektiven Rechnung tragen und zugestehen, dass die rationale Reaktion auf Ebenbürtigkeitsdissens sein kann, bei der eigenen Überzeugung zu bleiben. Dies ist immer dann der Fall, wenn wir Gründe haben, die dafür sprechen, dass wir selbst keinen Fehler begangen haben. Wenn wir also einen *defeater* für die Evidenz höherer Ordnung haben, die uns Dissens liefert. Dieser Zugang, der Meinungsverschiedenheiten als Evidenz höherer Ordnung versteht, umgeht die Gefahr, ein komplexes Gebiet wie Meinungsverschiedenheiten zu simplifiziert darzustellen und eine *one-size-fits-all* Lösung vorzuschlagen. Weder sollten wir uns in allen Fällen von Ebenbürtigkeitsdissens des Urteils enthalten, noch sollten wir in allen Fällen bei unseren Überzeugungen bleiben. Das Entscheidende ist, die gesamte uns vorliegende Evidenz zu berücksichtigen. Diese besteht sowohl aus der Evidenz erster Ordnung als auch aus der Evidenz höherer Ordnung. Es kommt darauf an, diese Gesamtevidenz richtig zu bewerten, und dies schafft

Raum dafür, dass wir Kontextfaktoren berücksichtigen müssen und keine allgemeingültige Lösung für Meinungsverschiedenheiten finden können.

Zugegebenermaßen ist dies ein komplexerer Zugang als Ansätze, die in jedem Fall von Dissens auf eine klare Lösungsmöglichkeit verweisen können, aber ich habe bereits im ersten Teil festgehalten, dass Einfachheit für sich nicht das entscheidende Kriterium sein kann, eine Theorie einer anderen vorzuziehen. Dieser komplexere Zugang ist dagegen besser in der Lage, mit den verschiedenen relevanten Aspekten im Umkreis von Meinungsverschiedenheiten umzugehen als einfachere Zugänge. So läuft er weder Gefahr, zu einem radikalen Skeptizismus zu mutieren, noch ungerechtfertigterweise unseren eigenen Überzeugungen den Vorzug zu geben, bloß weil es unsere eigenen sind. Dieser Zugang kann außerdem besser erklären, warum wir bezüglich voneinander abhängiger Überzeugungen differenziert vorgehen müssen, und dass diese in jedem Fall für die rationale Reaktion auf Meinungsverschiedenheiten relevant sind, entweder weil sie eigene Fälle von Dissens konstituieren, die uns damit wiederum Evidenz höherer Ordnung für einen begangenen Fehler liefern, oder weil sie in bestehenden Meinungsverschiedenheiten die uns widersprechende Überzeugung mit zusätzlicher Rechtfertigung ausstatten. Dies erklärt, warum die zahlenmäßige Verteilung von Überzeugungen nicht per se entscheidend dafür ist, welche Antwort auf eine gegebene Frage richtig ist; es reicht also nicht aus, bloß Köpfe zu zählen. Es ist andererseits aber auch nicht so, dass die Mehrheitsverhältnisse niemals relevant wären. Breiter Konsens kann durchaus dazu führen, dass wir unsere Überzeugung überdenken sollten, wenn sie diesem entgegensteht.¹⁸⁴

In diesem dritten Teil soll dieser differenzierte Zugang in der Erkenntnistheorie zu Meinungsverschiedenheiten mit dem im ersten Teil erarbeiteten ethischen Intuitionismus verknüpft werden, um die Frage zu beantworten, wie wir mit moralischen Meinungsverschiedenheiten umgehen sollten. Dazu werde ich erläutern, warum die Kombination aus dieser Sichtweise auf Meinungsverschiedenheiten zusammen mit einem intuitionistischen Framework dazu führt, dass wir eine Theorie erhalten, die besonders gut mit der Komplexität moralischer Dissense umgehen kann. Entgegen der verbreiteten Annahme, dass ein ethischer Intuitionismus besonders anfällig für Einwände auf der Grundlage von moralischen Meinungsverschiedenhei-

184 Dies ist aber nicht gleichbedeutend damit, dass wir in jedem Fall, wo unsere Überzeugung der Mehrheitsmeinung gegenübersteht, uns des Urteils enthalten sollten. Es kann dennoch der Fall sein, dass wir feststellen, dass unsere Überzeugung nicht auf einem Fehler beruht. Die Mehrheitsverhältnisse geben uns nur zusätzliche Gründe, die dafür sprechen, unsere Zuversicht zu reduzieren. Das ist gerade der Vorteil eines solchen differenzierteren Zugangs, der nicht eine eindeutige Reaktion auf alle Fälle von Meinungsverschiedenheiten fordert.

ten ist, werde ich dafür argumentieren, dass dieser Ansatz mit Meinungsverschiedenheiten nicht nur umgehen (siehe Kapitel 3 und 4), sondern sie sogar in umfassender und plausibler Weise erklären kann.

9. Eine intuitionistische Theorie moralischer Meinungsverschiedenheiten

Nachdem ich bereits argumentiert habe, dass ein ethischer Intuitionismus, wenn wir ihn als umfassende ethische Theorie verstehen, die sowohl aus einem erkenntnistheoretischen Prinzip darüber, wie wir einige moralische Fakten erfassen, als auch aus einem normativ-ethischen Prinzip, welches für einen moralischen Pluralismus spricht, besteht, die Einwände, welche auf der Grundlage der Häufigkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten gegen ihn vorgebracht werden, entkräften kann (siehe Kapitel 3 und 4), stellt sich die Frage, wie wir gemäß diesem intuitionistischen Zugang mit moralischem Dissens konkret umgehen sollten. Ich denke, dass ein ethischer Intuitionismus – entgegen verbreiteter Annahmen – sogar besonders gut geeignet ist, uns eine umfangreiche Erklärung moralischer Meinungsverschiedenheiten zu liefern, die der umfassenden Komplexität dieses Themas gerecht wird.¹⁸⁵ Dies liegt zu bedeutenden Teilen daran, dass eine solche ethische Theorie, wie ich in Kapitel 2.5 argumentiert habe, aufgrund ihres pluralistischen Ansatzes die Vielschichtigkeit unseres ethischen Zusammenlebens ernst nimmt, ohne sie unangemessen simplifizieren zu wollen. Dies ist besonders gut vereinbar mit der in Kapitel 8 herausgearbeiteten Sichtweise, die Meinungsverschiedenheiten als Evidenz höherer Ordnung dafür versteht, dass wir in der Bewertung oder Sammlung der Evidenz erster Ordnung einen Fehler begangen haben könnten. Dieser Zugang zu Dissens erlaubt einen grundsätzlich konzilianten Ansatz, ohne dabei aber die Bedeutung von Kontextfaktoren unangemessen herunterzuspielen. Er liefert, mit anderen Worten, ein komplexes Bild von Dissens, bei dem die rationale Reaktion darauf davon abhängt, wie die Gesamtevidenz zu beurteilen ist.

Ein ethischer Intuitionismus, verbunden mit dem Zugang, dass uns Dissens Evidenz höherer Ordnung für das Vorliegen eines Fehlers liefert, führt, wie ich zeigen werde, zu einem vielschichtigen Bild von moralischem Dissens, welches dafür spricht, dass moralische Meinungsverschiedenheiten kein einheitliches Phänomen sind, sondern dass hierbei unterschiedliche Aspekte eine relevante Rolle spielen,

185 Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die hier vertretene These nicht darin besteht, dass eine intuitionistische Theorie die einzige Erklärung für moralischen Dissens liefert. Dies wäre ein Schluss auf die beste Erklärung, und dazu habe ich in Kapitel 3.1.3 argumentiert, dass es nicht ausreicht, zu zeigen, dass es eine mögliche Erklärung für etwas gibt, sondern dass man zudem zeigen müsste, dass alle anderen Erklärungen fehlgehen (vgl. Brink 1984). Demnach ist die These hier also schwächer. Mir geht es darum, zu zeigen, dass ein ethischer Intuitionismus einen plausiblen Zugang darstellen kann, um mit moralischen Meinungsverschiedenheiten umzugehen. Angesichts dessen, dass dies diesem Zugang häufig abgesprochen wird, scheint dies allerdings für sich bereits eine durchaus anspruchsvolle These zu sein.

die wir betrachten und berücksichtigen sollten, wenn wir moralische Meinungsverschiedenheiten verstehen, aber insbesondere auch mit ihnen in unserem praktischen Leben umgehen wollen. Einen Aspekt dieser Vielschichtigkeit möchte ich im Folgenden erarbeiten.¹⁸⁶ Es handelt sich dabei um die Dimension der Auflösbarkeit, die wichtig ist, um drei verschiedene Arten von moralischen Meinungsverschiedenheiten zu unterscheiden: (a) auflösbare, (b) beständige und (c) tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten.

Ich werde zunächst dafür argumentieren, dass es moralische Dissense gibt, bei denen wir Grund für die Annahme haben, dass keine der beteiligten Personen einen Fehler bezüglich der diskutierten moralischen Frage gemacht hat; dass wir es also in (zumindest) manchen moralischen Fragen mit fehlerfreien Dissensen zu tun haben. Entgegen einer verbreiteten Annahme werde ich ausführen, dass ein ethischer Intuitionismus, wie er in dieser Arbeit angenommen wird, gut dafür geeignet ist, fehlerfreie Dissense zu erklären. Wir müssen keinen moralischen Relativismus annehmen, um erklären zu können, dass es fehlerfreie moralische Dissense gibt (Kapitel 9.1). Das in Kapitel 2 erarbeitete intuitionistische Framework bietet eine hervorragende Grundlage, um fehlerfreie moralische Dissense zu erklären, indem es auf die Uneindeutigkeit und den Spielraum verweist, den viele moralische Urteile bieten.

In einem zweiten Schritt gilt es, darzulegen, dass wir tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten als lokale moralische Dissense, verbunden mit Uneinigkeiten über fundamentale epistemische Prinzipien verstehen sollten (Kapitel 9.2). Dieses Verständnis von tiefen Meinungsverschiedenheiten spricht wiederum dafür, dass nicht jede moralische Meinungsverschiedenheit entweder auflösbar oder tief ist. Während in ersteren eine der beteiligten Parteien einen Fehler begangen hat, sind letztere auf der moralischen Ebene selbst fehlerfrei.¹⁸⁷ Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten bedienen sich allerdings eines anderen Verständnisses von

186 Ich beanspruche aber nicht, dass die hier herausgearbeitete Dimension der Auflösbarkeit, anhand derer wir drei grundlegend unterschiedliche Arten moralischer Meinungsverschiedenheiten unterscheiden können, die einzig relevante wäre. Zwei andere habe ich beispielsweise bereits in Kapitel 3 und Kapitel 4 ausgearbeitet, die darin bestehen, zwischen bloß verbalen Disputen, Dissens über nicht-moralische Fakten und genuin moralischen Meinungsverschiedenheiten, sowie zwischen Dissens über abstrakte Prinzipien, mittlere Axiome und konkrete Handlungen zu differenzieren. Da die hier vertretene These darin besteht, dass moralische Meinungsverschiedenheiten ein komplexer und vielschichtiger Bereich sind, ist dies jederzeit damit vereinbar, weitere Differenzierungen vorzunehmen. Ich greife in diesem Kapitel allerdings eine Dimension heraus, die mir besonders bedeutsam erscheint.

187 In diesen Fällen könnte der Fehler auf der Ebene der fundamentalen epistemischen Prinzipien liegen. Hier besteht allerdings die Schwierigkeit, dass wir dies nicht argumentieren können, ohne gerade auf unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien zurückzugreifen (siehe Kapitel 9.2).

„Fehlerfreiheit“ als in Kapitel 9.1 herausgearbeitet. Ich schlage vor, dass wir fehlerfreien moralischen Dissens im eigentlichen Sinn, nämlich insofern als alle Beteiligten eine wahre und gerechtfertigte Überzeugung haben, beständige moralische Meinungsverschiedenheiten nennen (Kapitel 9.3). Diese basieren darauf, dass die beteiligten Personen objektive moralische Werte unterschiedlich gewichten und abwägen. Solche Meinungsverschiedenheiten lassen sich nicht dadurch auflösen, dass wir auf vermeintliche Fehler hinweisen, aber unser Umgang mit ihnen sollte sich dennoch erheblich von tiefen Meinungsverschiedenheiten unterscheiden.

9.1 Fehlerfreie moralische Meinungsverschiedenheiten – *faultless moral disagreement*

Ich habe bereits dafür argumentiert, dass wir vermeintliche moralische Dissense anhand der Dimension differenzieren müssen, die sich darauf bezieht, ob es sich tatsächlich um genuin moralische Meinungsverschiedenheiten handelt (siehe Kapitel 3.2). Davon unterscheiden müssen wir bloß verbale Dispute über moralische Fragen und vermeintlich moralische Dissense, die eigentlich auf Meinungsverschiedenheiten über nicht moralische Gegebenheiten zurückzuführen sind. Eine weitere Dimension, anhand derer wir moralische Meinungsverschiedenheiten unterscheiden müssen, ist die der Konkretheit ihrer Fragestellung (siehe Kapitel 4.2.1). Hier finden wir sowohl Dissens auf der Ebene konkreter moralischer Fragen, mittlerer Axiome als auch abstrakter moralischer Prinzipien. Diese beiden Dimensionen eröffnen bereits ein differenzierteres Verständnis von moralischen Meinungsverschiedenheiten, welches es ermöglicht, genauer zu hinterfragen, um welche Art von Dissens es sich handelt. Ein solches, detaillierteres Verständnis hilft naheliegenderweise wiederum auch im praktischen Umgang mit den jeweils konkreten moralischen Meinungsverschiedenheiten, weil es ermöglicht, zu analysieren, worüber ein Dissens im Detail besteht, und wie wir vorgehen könnten, um diesen aufzulösen oder zumindest mit ihm umzugehen.

Eine weitere relevante Dimension, die in diesem Kapitel mein Thema ist, besteht darin, dass wir moralische Meinungsverschiedenheiten anhand ihrer Auflösbarkeit in verschiedene Gruppen einteilen können. Wenn uns Dissens Evidenz höherer Ordnung dafür liefert, dass wir einen Fehler gemacht haben könnten, dann sollten wir unsere Zuversicht in unsere Überzeugung stark reduzieren. In vielen Fällen wird dies bedeuten, dass wir uns des Urteils enthalten und genauer nachprüfen, ob ein Fehler vorliegt, und wo genau wir diesen begangen haben könnten. Dissens liefert uns in vielen Fällen gute Gründe, um die Zuversicht in unsere Überzeugungen zu reduzieren. Allerdings gilt dies nicht für alle Fälle von Meinungsverschiedenheiten. Wenn wir Gründe haben, anzunehmen, dass nicht wir diesen Fehler begangen

haben, sondern die andere Person, so sollten wir bei unserer Überzeugung bleiben, und die andere Person sollte die Zuversicht in ihre Überzeugung reduzieren. Wenn es allerdings Meinungsverschiedenheiten gibt, bei denen keine der beteiligten Parteien einen Fehler begangen hat, dann sollte keine Partei des Dissens die Zuversicht in die eigene Überzeugung stark modifizieren. In solchen Fällen können alle Beteiligten bei ihren jeweiligen Überzeugungen bleiben.

Tatsächlich wird das Thema des fehlerfreien Dissens in jüngerer Vergangenheit intensiv diskutiert. Spätestens seit einem einflussreichen Beitrag von Kölbel (2004) gilt fehlerfreier Dissens als plausibles Argument für einen moralischen Relativismus.¹⁸⁸ Dies liegt daran, dass häufig angenommen wird, dass ein moralischer Realismus fehlerfreien moralischen Dissens nicht erklären kann, wir aber in unserem Alltag dieser Art von Dissens häufig begegnen. Das Argument nimmt dabei nach Beillard (2010, 604) eine sehr einfache Form an:

1. Dissens scheint uns manchmal fehlerfrei
Also,
2. Dissens ist tatsächlich manchmal fehlerfrei
3. Relativismus kann fehlerfreien Dissens am besten erklären
Also,
4. Relativismus ist wahr.¹⁸⁹

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass Prämisse (3) falsch ist und daher auch die Konklusion nicht folgt. Dagegen werde ich anführen, dass auch ein moralischer Realismus fehlerfreien Dissens sehr gut erklären kann. Zunächst möchte ich dafür Kölbels ursprüngliche Verteidigung der Position vorstellen, die Relativismus als plausibelste Erklärung von fehlerfreiem Dissens betrachtet (9.1.1). Daraufhin werde ich auf den Ansatz von Hills (2013) eingehen, der zeigen soll, dass ein moralischer Realismus fehlerfreien Dissens erklären kann, wenn wir diesen richtig verstehen (9.1.2). Ich werde argumentieren, dass der Ansatz von Hills mit Schwierigkeiten einhergeht (9.1.3), die sich vermeiden lassen, wenn man von einem pluralis-

188 Kölbel formuliert das Argument als eines für einen Relativismus in allen Bereichen, in denen wir fehlerfreiem Dissens begegnen (siehe auch Kölbel 2009a und 2009b). Moral wäre demnach nur ein Bereich neben Ästhetik, Geschmacksurteilen und anderen. Ich werde mich im Folgenden allerdings auf den moralischen Relativismus und Realismus beschränken.

189 Beillard selbst argumentiert, dass die Grundannahme dieses Arguments bereits falsch ist und uns Dissens tatsächlich nur dann fehlerfrei erscheint, wenn wir einen Relativismus voraussetzen. Ich werde argumentieren, dass wir auch zu fehlerfreiem Dissens gelangen, wenn wir von einem moralischen Realismus ausgehen, sofern dieser auf einem pluralistischen Ansatz beruht.

tischen Zugang ausgeht, und dass dieser daher, im Gegensatz zu Hills Ansatz, tatsächlich eine Erklärung von fehlerfreiem Dissens aus Perspektive des moralischen Realismus liefert (9.1.4).

9.1.1 Fehlerfreier Dissens und moralischer Relativismus

Den Ausgangspunkt nehmen Befürworter*innen fehlerfreier Meinungsverschiedenheiten zumeist bei Geschmacksfragen, denn diese scheinen naheliegenderweise Dissens zuzulassen, in denen keine beteiligte Partei einen Fehler begangen hat. Wenn beispielsweise Tina sagt, dass Alfred Hitchcock ein besserer Regisseur ist als Woody Allen, während Thomas meint, dass sich dies genau umgekehrt verhält, dann wären viele geneigt, zu sagen, dass weder Thomas noch Tina einen Fehler begangen haben. Sie haben zwar sich gegenseitig widersprechende Überzeugungen, aber wir können nicht sagen, dass Tina oder Thomas etwas dabei falsch gemacht haben, ihre Überzeugung zu bilden. Nun scheint es manchen auch der Fall zu sein, dass wir in moralischen Fragen mit solchen fehlerfreien Meinungsverschiedenheiten konfrontiert sein können. Gerade das pluralistische Framework des ethischen Intuitionismus (siehe Kapitel 2.5) scheint nahezulegen, dass moralische Meinungsverschiedenheiten fehlerfrei sein können. Demnach treffen wir in moralischen Fragen auf eine Reihe von nicht-reduzierbaren fundamentalen Werten, die nicht in eine allgemeine hierarchische Ordnung gebracht werden können. Naheliegenderweise werden verschiedene Menschen diese Werte in unterschiedlicher Weise gewichten und dadurch zu unterschiedlichen moralischen Urteilen gelangen. Während es klarere und eindeutige Situationen gibt, in denen beispielsweise wenige moralische Werte im Spiel sind, und sich die meisten Beteiligten schnell auf eine Gewichtung einigen werden können, erfordern einige komplexe moralisch relevante Situationen ein umfangreiches Abwägen und Ausbalancieren verschiedenster moralischer Werte.¹⁹⁰ Ein ethischer Intuitionismus, wie er hier verstanden wird, lässt es nicht nur erwartbar werden, dass wir solch ein Abwägen und Ausbalancieren in komplexen moralisch relevanten Situationen benötigen werden, sondern auch, dass es genuine Wertkonflikte in manchen Situationen geben wird, die sich nicht auflösen lassen, weil es keine eindeutige Lösung dieser Konflikte gibt. Demnach sollten wir fehlerfreien Dissens in moralischen Fragen erwarten, wenn wir ein solches pluralistisches Framework annehmen.

190 Beauchamp und Childress (2012) sehen gerade in ihrem Fokus auf Abwägen und Ausbalancieren einen der zentralen Vorteile ihres Zuganges, der dazu geführt hat, dass der *principlism* von vielen in der Praxis tätigen Personen als naheliegendster und anwendbarster medizinethischer Zugang angesehen wird.

Kölbel beginnt seine Argumentation für einen Relativismus auf der Grundlage von fehlerfreiem Dissens mit einer, meiner Ansicht nach, äußerst problematischen Definition von fehlerfreien Dissensen.

When two thinkers disagree on a non-objective matter of opinion it is possible that neither of them has made a mistake or is at fault. It is possible that even though they disagree, giving up the belief in question would be an improvement for neither of them. Let's call such disagreements faultless. (Kölbel 2004, 53)

Diese Definition hat zwei schwerwiegende Probleme. Das erste besteht darin, dass Kölbel hier bereits voraussetzt, dass fehlerfreier Dissens nur zu nicht objektiven Fragen möglich ist. Dies ist insbesondere dann *question-begging*, wenn er in weiterer Folge fehlerfreien Dissens als Argument gegen einen (moralischen) Realismus verwendet, weil dieser fehlerfreien Dissens nicht erklären könne. Aus realistischer Perspektive kann man einwenden, dass ein solcher Zugang klarerweise fehlerfreien Dissens, wie ihn Kölbel hier definiert, nicht erklären kann, weil der Realismus mit einem objektiven Bereich befasst ist. Das zweite Problem liegt darin, dass die Definition voraussetzt, dass standfeste Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten falsch wären. Standfeste Zugänge gehen davon aus, dass wir im Fall von Dissens bei unserer Überzeugung bleiben können, und dies die epistemisch vernünftige Reaktion ist (siehe Kapitel 6.1). Sie beschränken sich allerdings nicht nur auf fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten, sondern auch auf solche, in denen eine beteiligte Partei möglicherweise einen Fehler begangen hat. Diese Definition dagegen besagt, dass wir es mit einem fehlerfreien Dissens zu tun haben, wenn zwei Beteiligte ihre jeweilige Situation nicht verbessern würden, wenn sie ihre Überzeugung aufgeben. Das setzt bereits voraus, dass standfeste Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten falsch wären.

Allerdings schlägt Kölbel (2004, 53) selbst eine präzisere Definition vor, die diese Probleme nicht hat. Daher möchte ich mich an dieser zweiten Definition von fehlerfreien Dissensen orientieren:

A faultless disagreement is a situation where there is a thinker A, a thinker B, and a proposition (content of judgment) p, such that:

- (a) A believes (judges) that p and B believes (judges) that not-p*
- (b) Neither A nor B has made a mistake (is at fault). (Kölbel 2004, 53)*

Eine zentrale Schwierigkeit in der Diskussion um fehlerfreien Dissens ist, dass weder bei Kölbel noch in den Reaktionen auf ihn eindeutig ist, was genau unter „Fehlerfreiheit“ zu verstehen ist.¹⁹¹ Dies führt dazu, dass verschiedene Vertreter*innen

191 Eriksson und Tiozzo (2016) betonen diesen Aspekt in ihrer Diskussion von fehlerfreiem Dissens.

verschiedene Verständnisse voraussetzen. Ich werde daher in weiterer Folge herausarbeiten, warum ich der Ansicht bin, dass wir von Fehlerfreiheit sprechen sollten, wenn die betroffenen Überzeugungen alle wahr und gerechtfertigt sind.

Kölbel (2004) möchte eine Übersicht aller möglichen Reaktionen auf die Frage erstellen, ob fehlerfreie Dissense möglich sind. Er macht vier Grundpositionen aus. Entweder man argumentiert, dass fehlerfreie Dissense gar nicht existieren, und die Fälle, die uns welche zu sein scheinen, eigentlich gar keine Dissense sind. Diese Position steht laut Kölbel (2004, 58) indexikalischen Relativist*innen offen. Realist*innen müssten ebenfalls leugnen, dass es tatsächliche fehlerfreie Dissense gibt, würden aber eher darauf pochen, dass diese eigentlich gar nicht fehlerfrei sind (vgl. Kölbel 2004, 58). Eine beteiligte Partei hat also in jedem Dissens immer einen Fehler begangen.¹⁹² Anhänger*innen eines Expressivismus könnten argumentieren, dass es fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten gibt, dass hierbei aber keine wahrheitswertfähigen Urteile ausgetauscht werden.¹⁹³ Kölbels (2004, 72) eigene Position liegt in der vierten möglichen Reaktion, die er anführt, nämlich der, dass es gewisse Bereiche gibt, in denen verschiedene Menschen verschiedene Perspektiven haben können, ohne einen Fehler begangen zu haben. Die Erklärung, warum solche unterschiedlichen fehlerfreien Perspektiven möglich sind, ist dabei ein Relativismus.

9.1.2 Epistemische Fehlerfreiheit und moralischer Realismus

Hills (2013) argumentiert, dass es entgegen dem Eindruck, den Kölbels Diskussion von fehlerfreiem Dissens hinterlässt, sehr wohl möglich ist, dass moralische Realist*innen fehlerfreien Dissens erklären können.¹⁹⁴ Das Kernproblem sieht dabei auch Hills (2013, 411) darin, dass es schwierig zu erklären ist, inwiefern es in einem Gebiet objektive Fakten geben, und man dennoch eine Meinungsverschiedenheit haben kann, in der keine Person einen Fehler begangen hat. Hills (2013, 416) argumentiert, dass moralische Realist*innen fehlerfreien Dissens erklären können, wenn sie ihre Erkenntnistheorie anpassen, sodass sie zulassen, dass zwei Personen

192 Kölbel differenziert diese realistische Reaktion insofern aus, als manche versuchen, zu erklären, warum es uns scheint, dass wir fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten haben (*mitigated* und *intuitionist realism*), während andere (*unmitigated realism*) gar keine Erklärung dafür geben, warum wir glauben, fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten zu haben. Alle eint aber, dass sie letztlich zurückweisen, dass Dissens fehlerfrei sein kann.

193 Kölbel (2004, 65) sieht hier allerdings ein Dilemma, welches darin besteht, dass man den Expressivismus entweder im Ayer-Stil vertritt, wobei es dann keinen Dissens über Wertfragen gibt, oder im Blackburn-Stil, wobei sich dann argumentieren lässt, dass es eigentlich keinen fehlerfreien Dissens geben können sollte.

194 Schafer (2011) verwendet eine sehr ähnliche Strategie, um zu erklären, wie ein ästhetischer Realismus fehlerfreien Dissens erklären kann.

einen Dissens haben, aber dennoch beide genau die moralische Überzeugung haben, die sie haben sollten. Der entscheidende Punkt in Hills' (2013, 417) Argumentation besteht darin, dass sie anführt, dass wir in moralischen Fragen so vorgehen sollten, dass wir eine bestimmte epistemische Norm erfüllen, nämlich die, dass wir unsere Überzeugungen so bilden sollten, dass wir bei der Überzeugungsbildung unserem eigenen Gewissen folgen.

Dem eigenen Gewissen zu folgen, ist demnach die zentrale epistemische Norm in moralischen Fragen. Ein moralischer Realismus könnte nach Hills (2013, 418) daran festhalten, dass es eine objektive und eindeutig bestimmte moralische Wahrheit gibt, dass also unterschiedliche Personen nicht alle richtig liegen können, wenn sie einen Dissens über eine bestimmte Frage haben, dass aber dennoch alle ihre jeweilige Überzeugung anhand der geforderten epistemischen Norm in moralischen Fragen gebildet haben. In dem Fall können sich die Beteiligten gegenseitig zugestehen, dass sie ihre Überzeugungen richtig geformt haben und keine beteiligte Person einen Fehler gemacht hat. Auf diese Weise gelangt Hills zu ihrem Verständnis von fehlerfreiem Dissens, welchen auch moralische Realist*innen erklären können.

Moral realist can accommodate faultless moral disagreement in the following sense: whilst it must be true of Oscar and Francis [die zwei Personen, anhand derer sie ihre Beispiele formuliert, MS] that at least one of them has a false belief, it may also be true that neither of them has made a mistake or is at fault in the way that he formed his belief, for he perfectly followed the appropriate epistemic norm: follow your conscience. In one sense he has made a mistake (his belief is false), in another he has not. (Hills 2013, 418)

Sofern wir Fehlerfreiheit also als fehlerfreies Folgen der angemessenen epistemischen Norm verstehen und Hills zugestehen, dass es in moralischen Fragen die angemessene Norm ist, dem eigenen Gewissen zu folgen – beispielsweise anstatt auf Expert*innen zu hören oder sich auf die Zeugenschaft anderer zu verlassen –, so kann sie erläutern, wie moralische Realist*innen fehlerfreien Dissens erklären können.¹⁹⁵

Hills (2013, 423) unterscheidet zwischen moralischem Wissen und moralischem Verständnis und begründet damit, warum wir diese epistemische Norm in moralischen Fragen akzeptieren sollten. Sich auf das eigene Urteil und Gewissen zu berufen, ist ein wichtiger Teil von Tugend, und eine tugendhafte Person tut nicht nur

¹⁹⁵ In Kölbel's Terminologie würde Hills demnach die Strategie von *mitigated realists* damit verbinden, Fehlerfreiheit auf einer anderen Ebene, der des Folgens der relevanten epistemischen Norm, zu suchen.

das Richtige, sondern sie tut es aus den richtigen Gründen. Damit wir das können, benötigen wir allerdings moralisches Verständnis und nicht nur moralisches Wissen. Daher ist moralisches Verständnis in diesem Kontext laut Hills wichtiger als moralische Wahrheit, womit sie diese epistemische Norm begründet.

Hills' Ansatz besteht also darin, dass sie argumentiert, dass vermeintlich fehlerfreier Dissens sehr wohl einen Fehler beinhaltet, nämlich insofern, als nicht alle Beteiligten eine wahre Überzeugung glauben. Daher besitzen auch nicht alle moralisches Wissen. In einem anderen Sinn kann solch ein Dissens aber auch fehlerfrei sein, nämlich insofern, als alle Beteiligten der angemessenen epistemischen Norm in diesem Bereich gefolgt sind. Man kann ihnen also keinen Vorwurf machen, dass sie zu der jeweiligen Überzeugung gelangt sind, weil sie epistemisch fehlerfrei gehandelt haben.

9.1.3 Kritik an Hills' Ansatz, fehlerfreien Dissens durch epistemische Fehlerfreiheit zu erklären

Eriksson und Tiozzo (2016) bringen zwei Kritikpunkte gegen den Ansatz von Hills ins Spiel, der fehlerfreien Dissens aus der Perspektive des moralischen Realismus erklären soll. Der erste Kritikpunkt stellt sich allerdings bei genauerem Hinsehen selbst als problematisch heraus. Der zweite Kritikpunkt stellt tatsächlich eine Schwierigkeit für Hills' Argument dar.

Beginnen möchte ich mit dem ersten, dem problematischen, Einwand. Eriksson und Tiozzo (2016, 1523) weisen darauf hin, dass der epistemische Zugang von Hills zu stark verallgemeinert. Demnach lässt er uns fehlerfreien Dissens erwarten, wo wir intuitiv der Ansicht wären, dass es keinen geben sollte. Dazu führen sie Kölbel's (2004, 53) erste Definition von fehlerfreiem Dissens an und verweisen darauf, dass er hier einen Bereich als paradigmatisch dafür ausweist, dass er keinen fehlerfreien Dissens zulässt. Dabei handelt es sich um Dispute über objektiv entscheidbare Fragen. Ich habe allerdings bereits gezeigt, dass diese erste Definition von Kölbel problematisch ist, weil sie voraussetzt, was auf der Grundlage von fehlerfreiem Dissens erst gezeigt werden soll, nämlich dass ein moralischer Realismus diesen nicht erklären könnte. Das wäre aus der Perspektive des moralischen Realismus wenig überraschend, wenn die Definition von fehlerfreiem Dissens bereits beinhaltet, dass es diesen in objektiv entscheidbaren Gebieten nicht geben kann. Demnach ist

allerdings auch der Einwand von Eriksson und Tiozzo gegen Hills, dass ihr Zugang zu stark verallgemeinern würde, *question-begging*.¹⁹⁶

Der zweite Einwand, der tatsächlich ein Problem für Hills' Argumentation darstellt, besagt, dass sie nur gezeigt hat, dass es eine mögliche Bedeutung von Fehlerfreiheit gibt, die ein moralischer Realismus integrieren kann, nicht dass es sich dabei um das relevanteste Verständnis von Fehlerfreiheit handelt (vgl. Eriksson und Tiozzo 2016, 1527). Dieses Problem ist auch bereits bei Kölbel begründet und liegt daran, dass in der Debatte kein klares Verständnis von „Fehlerfreiheit“ vorliegt. Daraus ergibt sich eine problematische Mehrdeutigkeit dieses Begriffs, die dazu führt, dass sich Kölbel auf ein anderes Verständnis bezieht als Hills (vgl. Eriksson und Tiozzo 2016, 1525).¹⁹⁷ Demnach müsste die eigentliche Frage, die sich moralische Realist*innen stellen sollten, wenn sie versuchen, fehlerfreien Dissens aus ihrer Theorie heraus zu erklären, nicht die sein, ob es irgendein Verständnis von fehlerfreiem Dissens gibt, das sie erklären können, sondern ob es ein Verständnis von fehlerfreiem Dissens gibt, das die Grundannahme des Realismus bedroht und welches diese ethische Theorie dennoch erklären kann. Moralische Realist*innen müssten also laut Eriksson und Tiozzo (2016, 1526) eher der Frage nachgehen, ob sie Fälle von Meinungsverschiedenheiten erklären können, in denen alle Beteiligten eine wahre Überzeugung haben. Genau dies ist in Hills' Argument allerdings nicht der Fall. Demnach läuft der Disput zwischen Hills auf der einen Seite und Eriksson und Tiozzo auf der anderen darauf hinaus, ob das Verständnis von epistemischer Fehlerfreiheit, welches Hills nutzt, das für den moralischen Realismus tatsächlich relevanteste Verständnis von Fehlerfreiheit ist.

Hills' (2013, 423) Strategie besteht diesbezüglich darin, darauf zu verweisen, dass moralisches Verständnis wichtiger ist als moralisches Wissen, weil es in moralischen Fragen darum geht, das Richtige aus den richtigen Gründen zu tun. Es reicht also nicht aus, zu wissen, was ich moralisch tun sollte, beispielsweise weil es mir jemand sagt, sondern ich muss wissen, was ich moralisch gesehen tun sollte, weil mir dies mein eigenes moralisches Gewissen als moralisch richtige Handlung ausweist. Dagegen führt allerdings Cohnitz (2015) ins Spiel, dass diese Strategie nicht funktioniert, weil etwas Falsches aus den falschen Gründen zu glauben, schlimmer ist, als etwas Wahres aus den falschen Gründen zu glauben. Selbst wenn wir zuge-

196 Selbst wenn der Einwand nicht *question-begging* wäre, ist fraglich, wie stark er ist. Nur zu zeigen, dass Hills' Zugang zu fehlerfreiem Dissens in Bereiche führt, in denen wir intuitiv keinen erwarten würden, reicht nicht aus, um zu zeigen, dass Hills' Zugang falsch ist. Es könnte ebenso sein, dass unsere Intuitionen hier nicht zuverlässig sind.

197 Selbigen Einwand formulieren Eriksson und Tiozzo auch gegen Schafer (2011).

stehen, dass Hills recht hat, und das epistemische Ziel in moralischen Fragen tatsächlich Verständnis ist und nicht bloß, Wissen zu erlangen, und dass wir dies nur dadurch erreichen können, indem wir unserem eigenen Gewissen folgen, so folgt daraus nicht, dass ein Denkprozess, welcher dieser Methode nicht folgt, nicht in gewissen Fällen einen Denkprozess, der dieser Methode folgt, übertreffen kann (vgl. Cohnitz 2015, 207). Angenommen, ich bin die Person in einem Dissens, die eine falsche Überzeugung hat. In dem Fall glaube ich etwas Falsches auf Basis der falschen Gründe, weil diese entweder falsch oder irrelevant sind (vgl. Cohnitz 2015, 207). Wenn ich nun meine Überzeugung zu einer wahren moralischen Überzeugung ändere, beispielsweise weil ich mich auf die Zeugenschaft von anderen verlasse, dann erlange ich dadurch kein moralisches Verständnis. Allerdings kann es laut Cohnitz dennoch besser sein, das Richtige auf Basis der falschen Gründe zu glauben als das Falsche auf Basis der falschen Gründe.

[Y]ou might only end up believing the right thing (the moral truth) for the wrong reasons (morally irrelevant reasons). But the latter seems still better than the result you acquired when only following your conscience. (Cohnitz 2015, 208)

Das Kernproblem besteht dabei darin, dass wir kein moralisches Verständnis erlangen können, welches moralisches Wissen trumpfen könnte, wenn wir etwas Falsches glauben. Wir gelangen nicht zu moralischem Verständnis durch falsche moralische Urteile (vgl. Cohnitz 2015, 209). Sobald wir Gründe haben, die dafür sprechen, dass unsere moralischen Überzeugungen falsch sind, haben wir Gründe, die Zuversicht in diese zu reduzieren. Moralischer Dissens liefert uns aber gerade Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen Fehler in der Beurteilung der relevanten Evidenz begangen haben könnten. Demnach ist es aber nicht richtig, dass die wesentliche epistemische Norm in moralischen Fragen darin besteht, dass wir immer unserem Gewissen folgen sollten. Denken wir beispielsweise an Fälle, in denen wir Grund haben, anzunehmen, dass unsere eigenen moralischen Urteile durch Vorurteile und eigennützige Interessen beeinflusst sind. In diesen Fällen sollten wir nicht weiterhin blind unserem Urteilsvermögen vertrauen, sondern die Urteile unserer Mitmenschen, bei denen wir keinen Grund haben, anzunehmen, dass ihr Urteilsvermögen im gleichen Sinne eingeschränkt ist, sogar übernehmen.¹⁹⁸ Es kann demnach moralische Situationen geben, in denen es epistemisch und moralisch richtig ist, nicht dem eigenen Gewissen zu folgen.

198 Silwa (2012) führt überzeugend aus, dass dies in moralischen Fragen gilt. Hardwig (1985) zeigt, dass es ganz generell der Fall ist, dass es in vielen Situationen epistemisch vernünftig wäre, sich auf das Urteil derer zu verlassen, die besser geeignet sind als wir selbst, die Situation einzuschätzen, als immer auf unsere eigenen Urteile zu pochen.

Es ist also sowohl das Verständnis von Fehlerfreiheit, welches Hills nutzt, um zu zeigen, dass ein moralischer Realismus fehlerfreien Dissens erklären kann, problematisch, als auch die epistemische Norm, die sie als entscheidend in moralischen Fragen ausweist. Bezüglich des Verständnisses von Fehlerfreiheit scheint es naheliegender, dass die aus realistischer Perspektive problematischste Interpretation darin besteht, dass mehrere Personen entgegengesetzte moralische Überzeugungen haben, die aber jeweils wahr sind. Und obwohl es zweifellos plausibel ist, dass Verständnis in moralischen Fragen eine zentrale Rolle spielt, so können wir dieses nicht verwenden, um zu argumentieren, dass die relevante epistemische Norm in moralischen Fragen nicht auch auf moralisches Wissen zielt, da Verständnis und Wissen verknüpft zu sein scheinen. Die Frage ist also, ob der von mir vorgeschlagene moralische Realismus, den ein ethischer Intuitionismus exemplifiziert, besser geeignet ist, fehlerfreien Dissens zu erklären. Ich denke, dass sich zeigen lässt, dass dies der Fall ist.

9.1.4 Fehlerfreier Dissens in einem intuitionistisch-pluralistischen Ansatz

Damit Hills' Argument funktionieren kann, ist es wesentlich, dass epistemische Fehlerfreiheit konzeptuell nicht mit Wahrheit verknüpft ist. Beillard (2010) unterscheidet diesbezüglich zwischen relativer und absoluter epistemischer Fehlerfreiheit, wobei letztere konzeptuell mit Wahrheit verknüpft ist. Verstehen wir Fehlerfreiheit in einem absoluten Sinn, so kann ich nur dann fehlerfrei etwas glauben, wenn diese Überzeugung auch wahr ist. Hills geht in ihrer Argumentation immer nur von relativer Fehlerfreiheit aus. Eine der beteiligten Überzeugungen an dem Dissens ist letztlich falsch, sie ist nur so geformt, dass man der betreffenden Person keinen Vorwurf machen kann, weil sie sich der richtigen epistemischen Norm bedient hat. Genau deshalb funktionieren die Einwände von Eriksson und Tiozzo (2016) sowie Cohnitz (2015) gegen Hills. Sie alle betonen die untrennbare Verbindung zwischen Fehlerfreiheit und Wahrheit. Ein ethischer Intuitionismus, verbunden mit einem Zugang zu Dissens, der Meinungsverschiedenheiten als Evidenz höherer Ordnung betrachtet, kann im Gegensatz zum moralischen Realismus, den Hills bevorzugt, von absoluter epistemischer Fehlerfreiheit ausgehen und dennoch erklären, warum ein moralischer Realismus diese nicht ausschließen muss.

Damit wir fehlerfreien Dissens in dem Sinne erklären können, wie er Kölbel vorschwebt, und wie er tatsächlich für einen moralischen Realismus problematisch zu sein scheint, müssen wir davon ausgehen, dass zwei (oder mehr) Personen unvereinbare Überzeugungen haben, die aber jeweils für sich wahr sind. Wie im Fall von Geschmacksurteilen, bei denen Tina meint, dass Alfred Hitchcock besser ist als

Woody Allen, und Thomas meint, dass Woody Allen besser ist als Alfred Hitchcock. Bei Geschmacksurteilen scheint es unproblematisch, auf die jeweils relative Perspektive der beteiligten Personen zu verweisen oder darauf, dass es sich hierbei eher um Einstellungen als um wahrheitswertfähige Urteile handelt. Letztere Erklärung ist für moralische Realist*innen in moralischen Fragen nicht möglich, da dies zu einem Nonkognitivismus führen würde. Daher stellt sich die Frage, ob moralische Realist*innen auf die Perspektiven von Urteilenden verweisen können, ohne den moralischen Realismus zu unterminieren. Sofern der moralische Realismus richtig ist, muss eine objektive moralische Wahrheit in diesen Urteilen zum Ausdruck kommen. Kann es dann der Fall sein, dass verschiedene Personen unvereinbare Urteile fällen, und dennoch keines davon falsch ist? Die entscheidende Frage ist also, ob es möglich ist, dass in fehlerfreien moralischen Meinungsverschiedenheiten alle Beteiligten eine wahre Überzeugung haben, weil den Perspektiven derer, die an diesem Dissens beteiligt sind, Relevanz zukommt, und ob dies mit einem moralischen Realismus vereinbar ist, dessen zentrale Behauptung darin besteht, dass objektive moralische Wahrheiten in solchen Urteilen ausgedrückt werden.

Bei uneindeutigen moralischen Fragen scheint genau dies zuzutreffen.¹⁹⁹ Nehmen wir beispielsweise die Frage, wie viel Prozent des eigenen Einkommens man für wohltätige Zwecke spenden sollte.²⁰⁰ Nahezu alle ethischen Theorien sind sich darin einig, dass es moralisch gefordert ist, einen Teil des eigenen Einkommens, zumindest sofern man dabei in der Lage bleibt, seinen eigenen Lebensunterhalt gut zu bestreiten, für wohltätige Zwecke zu spenden. Wie viel Prozent genau sollte man aber spenden? Es scheint klar zu sein, dass gar nicht zu spenden falsch und nahezu das gesamte Einkommen zu spenden supererogatorisch ist. Sind aber 10% moralisch gefordert, oder 15%? Eine sehr plausible Antwort besteht darin, dass sich diese Frage nicht so eindeutig beantworten lässt; dass beispielsweise alles unter 5% zu wenig ist, und alles über 20% nicht von jedem gefordert sein kann, aber dass alles dazwischen moralisch richtig ist. Demnach haben zwei Personen, von denen eine überzeugt ist, dass wir 10% unseres Einkommens spenden sollten, und die andere, dass wir 15% spenden sollten, beide recht. Keine davon liegt falsch, weil keine etwas glaubt, das moralisch falsch ist. Sie befinden sich beide innerhalb der Bandbreite, in der es keine eindeutige und klare Antwort auf die Frage gibt, wie viel Prozent genau man spenden sollte, um moralisch richtig zu handeln.

199 Hills (2013, 416) spricht die hier vorgeschlagene Strategie, die sich auf uneindeutige moralischen Fragen bezieht, zwar an, verfolgt sie aber nicht weiter, weil es ihr darum geht, auch bei eindeutigen moralischen Fragen fehlerfreie Dissense zu erklären.

200 Dieses Beispiel übernehme ich von Hills (2013, 411–412).

Hills (2013, 416 FN) verweist darauf, dass man gegen dieses Beispiel einwenden könnte, dass man je nach Verständnis von Fehlerfreiheit auch annehmen könnte, dass es ein Fehler ist, etwas zu glauben, das nicht in eindeutiger Art und Weise wahr ist. Demnach hätten beide Personen in obigem Beispiel sehr wohl einen Fehler gemacht, weil die einzig eindeutig wahre Überzeugung die wäre, dass es eine gewisse Bandbreite gibt, innerhalb derer jeglicher Prozentsatz moralisch richtig ist. Zwei Aspekte sind hier wichtig, die diesen möglichen Einwand entkräften können. Erstens scheint sich bei diesem Einwand das Problem zu wiederholen, welches ich auch im Fall des Konzepts von Ebenbürtigkeit besprochen habe (siehe Kapitel 5.1). Wir beginnen mit einem intuitiv nachvollziehbaren Phänomen, welches uns aus dem Alltag bekannt vorkommt, und motivieren dadurch eine Debatte um die Bedeutung von Fehlerfreiheit im Zusammenhang mit Meinungsverschiedenheiten. Im Zuge der Debatte entfernen wir uns dann aber so weit von dem bekannten Phänomen, dass wir letztlich mit einem hochgradig idealisierten Konzept zurückbleiben, und nicht mehr klar ist, warum dieses ursprünglich die Diskussion motivieren konnte. Bei dieser Erklärung von Fehlerfreiheit, die darin besteht, zu sagen, dass diese nur dann vorliegt, wenn man eine eindeutig und klar wahre Überzeugung glaubt, und uneindeutige Fragen keine fehlerfreie Antwort zulassen, scheint sich dies ähnlich zu verhalten. Ich habe gesagt, dass die zentrale Motivation für diese Debatte aus paradigmatischen Fällen gezogen wird, in denen wir den Eindruck haben, dass fehlerfreie Dissense vorliegen, wie etwa Geschmacksurteile oder ästhetische Überzeugungen. Auch hier gibt es aber keine eindeutig wahre Überzeugung, die die Beteiligten glauben müssen, damit Fehlerfreiheit vorliegen kann, sondern es muss eine gewisse Uneindeutigkeit vorliegen, die einen gewissen Spielraum ermöglicht.

Zweitens, wenn wir dieses strikte Verständnis von Fehlerfreiheit voraussetzen, dann ist auch nicht mehr klar, warum fehlerfreier Dissens ein Argument für einen moralischen Relativismus sein sollte. Relativist*innen verweisen darauf, dass es verschiedene Perspektiven gibt, aus denen heraus verschiedene Überzeugungen gerechtfertigt sind. Fehlerfreiheit besteht demnach in einer internen Kohärenz der eigenen Überzeugungen (vgl. Kölbel 2004). Wenn Fehlerfreiheit aber nur dann vorliegt, wenn jemand eine eindeutig wahre Überzeugung glaubt, dann scheint es insbesondere für moralische Relativist*innen unerklärbar zu sein, wie fehlerfreier Dissens vorliegen kann.²⁰¹ Das würde dazu führen, dass es nur scheinbar der Fall ist, dass es etwas wie fehlerfreien Dissens gibt. Somit wäre es auch kein Problem für moralische Realist*innen, wenn sie dies nicht erklären können. Diese beiden

201 Eine ganz ähnliche Überlegung gilt auch für den Expressivismus, der davon ausgeht, dass die fraglichen Einstellungen gar nicht wahrheitswertfähig sind.

Aspekte sprechen dafür, dass wir Fehlerfreiheit so verstehen sollten, dass sie vorliegt, wenn man gerechtfertigterweise eine wahre Überzeugung hat.²⁰² Dies scheint auch eher der Definition von Kölbel zu entsprechen (siehe Kapitel 9.1.1).

Ein ethischer Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie beinhaltet, wie ich in Kapitel 2 gezeigt habe, einen fundamentalen ethischen Pluralismus, welcher darin besteht, dass wir es mit einer Vielzahl an moralischen Werten zu tun haben, die sich nicht auf einen Wert reduzieren lassen und auch nicht in eine allgemeingültige hierarchische Ordnung gebracht werden können. Ein solcher ethischer Zugang führt dazu, dass es erwartbar ist, dass wir mit Situationen konfrontiert werden, in denen verschiedene Menschen verschiedene moralische Werte unterschiedlich gewichten und dadurch zu unterschiedlichen Überzeugungen gelangen. Aus diesem pluralistischen Zugang heraus ist es plausibel, dass, wenn eine moralische Situation mit einer hinreichenden Komplexität einhergeht, verschiedene Werte relevant sind, die ein gewisses Spektrum an möglichen Positionen eröffnen, innerhalb dessen man keine klare und eindeutige Antwort auf die Frage geben kann, welche moralische Handlung ultimativ und unter allen Umständen die moralisch richtige ist, beziehungsweise was genau von uns als moralisch Handelnde gefordert ist. Demnach eröffnet eine solche Situation die Möglichkeit, zu verschiedenen Überzeugungen zu gelangen, die jeweils fehlerfrei sind, weil sie sich innerhalb dieses Spektrums an wahren Antworten befindet, die durch das Zusammenspiel und die Konflikte zwischen den verschiedenen moralischen Werten eröffnet werden.

Entsteht ein moralischer Dissens, so ist es möglich, dass es sich dabei um einen fehlerfreien Dissens handelt, nämlich immer dann, wenn es sich um eine uneindeutige moralische Frage handelt, und die Beteiligten aufgrund der richtigen Gründe richtige Überzeugungen in der relevanten Frage bilden. Demnach führt dieser intuitionistische Ansatz dazu, dass wir davon ausgehen sollten, dass uns in moralischen Fragen fehlerfreie Dissense begegnen werden.

Dies könnte zugleich auch eine Erklärung dafür liefern, warum Kritiker*innen eines moralischen Realismus so häufig auf den Eindruck verweisen, dass moralische Meinungsverschiedenheiten im Vergleich zu Dissens in anderen Bereichen besonders zu sein scheinen (vgl. beispielsweise Mackie 1983; Sinnott-Armstrong 2006a, 2006b, 2011). Tatsächlich scheint es in moralischen Fragen fehlerfreie Dissense zu

202 Das ist vereinbar mit Hills' (2013) Überlegung, dass in moralischen Fragen bloßes Wissen nicht ausreichend und Verständnis erforderlich ist. Im Gegensatz zu Hills würde ich aber Cohnitz (2015) zustimmen, dass Verständnis ohne Wissen nicht zu erlangen ist, weshalb sich diese beiden Begrifflichkeiten nicht vollkommen getrennt voneinander betrachten lassen.

geben, die Objektivität nicht unterminieren müssen. Es ist zumindest nicht offensichtlich, dass sich dies in anderen Bereichen gleich verhält, was dafür sprechen könnte, dass moralischen Dissensen tatsächlich ein besonderer Status zukommt.²⁰³

Zugleich bietet diese intuitionistische Erklärung fehlerfreier moralischer Dissense ein Kriterium, um bestimmen zu können, warum moralischer Pluralismus nicht dazu führt, dass jegliche Überzeugungen in komplexen moralischen Fragen vertretbar wären. Fehlerfreie Dissense bestehen, wenn die beteiligten Personen aus den richtigen Gründen eine wahre Überzeugung glauben, weil sich diese innerhalb des Spektrums an Überzeugungen befindet, die in einer uneindeutigen moralischen Frage berechtigterweise eingenommen werden können. Befindet sich meine Überzeugung aber außerhalb dieses Spektrums, oder bilde ich sie auf Basis der falschen Gründe, dann liegt kein fehlerfreier Dissens vor. Erfahre ich in solch einem Fall von einer moralischen Meinungsverschiedenheit, so gibt mir dies Gründe, die Zuversicht in meine Überzeugung zu reduzieren, weil mir der Dissens Evidenz höherer Ordnung liefert, die dafür spricht, dass ich einen Fehler begangen haben könnte. Es ist also auch in diesem intuitionistischen Framework möglich, dass Beteiligte an einem moralischen Dissens schlicht Fehler begangen haben, entweder bei dem, was sie als relevante Evidenz erster Ordnung betrachten, oder bezüglich der Bewertung der Evidenz oder bei der Auswahl ihrer epistemischen Prinzipien, und daher falsche Überzeugungen haben.

In diesen Fällen können wir den Dissens in der gleichen Weise auflösen wie Meinungsverschiedenheiten in anderen Bereichen, nämlich indem wir die involvierten Fehler herausarbeiten und uns der Überzeugung jener Personen anschließen, die keine Fehler begangen haben. Ein solch intuitionistisches Framework impliziert allerdings, dass nicht jede moralische Meinungsverschiedenheit auflösbar ist. Es gibt demnach fehlerfreie moralische Dissense, in denen keine beteiligte Partei einen Fehler begangen hat, auf den wir hinweisen könnten. Alle Beteiligten an einer solchen Meinungsverschiedenheit haben eine komplexe moralische Situation identifiziert, in der eine Vielzahl relevanter Werte im Spiel ist, und haben diese Werte innerhalb eines objektiven Spektrums möglicher Positionen unterschiedlich abgewogen und ausbalanciert.

203 Ein weiteres Feld, in dem es eine gewisse anfängliche Plausibilität zu haben scheint, dass wir mit einer ähnlichen Häufung fehlerfreier Dissense konfrontiert sind, ist die Ästhetik. Es wäre sicherlich ein lohnenswertes Unterfangen, zu prüfen, ob sich fehlerfreier Dissens in ästhetischen Fragen in ähnlicher Weise verteidigen lässt, aber dies würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigen.

Rüther (2017) argumentiert in ähnlicher Art und Weise für einen relativistischen Pluralismus als Alternative zur Vorstellung, dass jeglicher moralische Dissens auflösbar sein müsse. Im hier besprochenen Kontext ist die Formulierung eines relativistischen Pluralismus insofern missverständlich, als sich die Debatte um fehlerfreien moralischen Dissens zwischen realistischen und relativistischen Zugängen abspielt. Im Kontext von Rüthers Argumentation wird aber ersichtlich, dass er damit innerhalb eines universal gültigen Bereiches moralischer Prinzipien Raum für lokal begrenzte Perspektiven schafft, die sich aus Konflikten zwischen diesen moralischen Prinzipien ergeben (vgl. Rüther 2017, 175). Die Bezeichnung „Pluralismus“ betont dabei die für alle Menschen gültigen moralischen Prinzipien, während „Relativismus“ die Relevanz von individuellen Perspektiven, die dieser Ansatz einräumt, hervorhebt. Die Bezeichnung als „relativistisch“ begründet Rüther (2017, 177) vor allem damit, dass es nicht nur universal gültige normative Gründe gibt, sondern auch solche, die relativ sind und „nur für eine bestimmte Person, eine Gruppe oder eine Gesellschaft Geltung beanspruchen können“. Demnach lassen sich manche Meinungsverschiedenheiten nicht auflösen, weil in ihnen universelle und relative Gründe gemeinsam auftreten, und die jeweilige Gewichtung²⁰⁴ nicht für beide Seiten Gültigkeit besitzt.²⁰⁵

Dies führt direkt zur Dimension der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten. Bevor ich darauf näher eingehen kann, gilt es allerdings, eine Art von Dissens zu betrachten, die ähnlich schwierig auflösbar zu sein scheint, bei der ich aber argumentieren werde, dass wir sie von den in diesem Abschnitt besprochenen fehlerfreien moralischen Meinungsverschiedenheiten unterscheiden müssen, weil in ihr ein anderes Verständnis von „Fehlerfreiheit“ relevant ist, welches eher dem entspricht, das Hills in ihrer Argumentation nutzt.

9.2 Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten

Fehlerfreie moralische Meinungsverschiedenheiten liegen vor, wenn wir es mit einer uneindeutigen moralischen Frage zu tun haben, die ein objektives Spektrum an möglichen Positionen eröffnet, und die beteiligten Personen ihre Überzeugungen innerhalb dieses Spektrums beziehen. Ein intuitionistisch-pluralistisches Framework führt, wie unter Kapitel 9.1 ausgeführt, dazu, dass es erwartbar wird, dass viel mehr moralische Fragen uneindeutig sind als üblicherweise angenommen. Auch

²⁰⁴ Rüther (2017, 166 und 177) spricht hier von relativen Vorrangregeln und Priorisierungen.

²⁰⁵ Dies scheint entweder gegen die in Kapitel 6.2.6 dargestellte *uniqueness thesis* zu sprechen und darauf hinauszulaufen, dass die gleiche Evidenzgrundlage verschiedene Urteile zulässt, oder aber dafür zu sprechen, dass in manchen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht die gleiche Evidenzgrundlage vorliegt, die Urteile aber dennoch miteinander vergleichbar sein können.

in genuinen Fällen von Wertkonflikten wird es der Fall sein, dass diese uneindeutig sind und keine endgültige und eindeutige Antwort zulassen, sondern ein Spektrum möglicher Positionen eröffnen.

Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten scheinen auf den ersten Blick eine Möglichkeit zu sein, fehlerfreien moralischen Dissens zu erklären. Schließlich scheinen sich tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten dadurch auszuzeichnen, dass sie unauflösbar sind. In seinem für die Debatte um tiefe Meinungsverschiedenheiten sehr einflussreichen Beitrag weist Fogelin (1985, 3) darauf hin, dass wir in vielen Disputen eine Reihe an grundlegenden Überzeugungen und Wünschen teilen, die im Hintergrund relevant sind und die Struktur bilden, innerhalb derer wir Gründe für unsere Überzeugungen vorbringen. Tiefe Meinungsverschiedenheiten dagegen entziehen sich laut Fogelin (1985, 5) der Auflösung durch Argumente, weil sie die essenziellen Bedingungen für Argumentationen nicht erfüllen. Dies liegt daran, dass die Beteiligten in ihnen die grundlegenden Hintergrundüberzeugungen nicht teilen, dass also keine gemeinsame Struktur vorliegt, innerhalb derer die jeweilige Argumentation vorgebracht werden kann. Charakteristisch für solche tiefe Meinungsverschiedenheiten ist, dass sie bestehen bleiben, wenn normale Einflussfaktoren (wie Vorurteile, Befangenheiten, Vagheit der Begriffe und Argumente, etc.) geklärt sind, und sie immun gegen Berufungen auf Fakten sind (vgl. Fogelin 1985, 5). Interessanterweise macht Fogelin eine ähnliche Feststellung zu tiefen Meinungsverschiedenheiten, die Elga (2007, 492), wie ich in Kapitel 6.2 gezeigt habe, als problematische Unterscheidungsgrundlage zwischen tatsächlichen Beispielen über Meinungsverschiedenheiten und klaren und eindeutigen theoretischen Beispielen verwendet. So weist Fogelin (1985, 6) darauf hin, dass wir bei tiefen Meinungsverschiedenheiten nicht nur einzelne Grundprinzipien vorfinden, die mit Grundprinzipien anderer in einen Konflikt geraten, sondern ein ganzes Set an zusammenhängenden und sich gegenseitig stützenden Grundprinzipien.²⁰⁶ Das Problem an tiefen Meinungsverschiedenheiten liegt darin, dass wir keine vernünftigen Methoden haben, um diese aufzulösen.

In the end, however, we should tell the truth: there are disagreements, sometimes on important issues, which by their nature, are not subject to rational resolution. (Fogelin 1985, 7)

206 Demnach würde Elgas Unterscheidungskriterium darauf hinauslaufen, dass nahezu jeder tatsächliche moralische Dissens eine tiefe Meinungsverschiedenheit wäre. Das scheint aber bei aller Relevanz, die tiefen Meinungsverschiedenheiten sicher zukommt, doch eine starke Übertreibung zu sein. Die in dieser Arbeit vertretene Differenzierung verschiedener Dimensionen von moralischen Meinungsverschiedenheiten spricht dafür, dass nicht jeglicher moralische Dissens automatisch eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit sein muss.

Die Diskussion tiefer Meinungsverschiedenheiten, wie wir sie bei Fogelin finden, lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei zentrale Elemente. Einerseits darauf, dass es bei dieser Art von Disputen um mehr zu gehen scheint als nur um lokal begrenzte Meinungsverschiedenheiten. Die moralischen Aspekte, über die sich der Dissens scheinbar dreht, sind tatsächlich gar nicht die Faktoren, die diese Art von Dissens unauflösbar machen. Vielmehr spielen in ihnen grundlegende Prinzipien eine zentrale Rolle. Ich werde daher in einem ersten Schritt dafür argumentieren, dass es sich bei diesen grundlegenden Prinzipien um fundamentale epistemische Prinzipien handelt (Kapitel 9.2.1). Andererseits darauf, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten argumentativ nicht auflösbar zu sein scheinen, weil in ihnen die Strukturen, innerhalb derer wir argumentieren, in Frage stehen. Darauf werde ich in einem zweiten Schritt genauer eingehen (Kapitel 9.2.2). Eine zentrale Schwierigkeit in der Diskussion, die auch bereits bei Fogelin angelegt ist, besteht allerdings darin, dass es kein klares Kriterium dafür gibt, was genau tiefe Meinungsverschiedenheiten sind, welches unabhängig von der Frage ist, ob es sich um auflösbare oder unauflösbare Dispute handelt (vgl. Ranalli 2021). Das Problem, tiefe Meinungsverschiedenheiten als unauflösbare Dispute zu definieren, besteht einerseits darin, dass es Meinungsverschiedenheiten geben könnte, die ebenfalls nicht auflösbar, aber dennoch nicht tief sind, und andererseits, dass es Vertreter*innen gibt, die dafür argumentieren, dass sich tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten doch auflösen lassen.²⁰⁷

9.2.1 Die *fundamental epistemic principle theory* zu tiefen Meinungsverschiedenheiten

Ranalli (2021) schlägt vor, dass wir die vorhandenen Zugänge zu tiefen Meinungsverschiedenheiten in zwei Theorien differenzieren. Die eine geht zurück auf das aus Wittgensteins Nachlass heraus veröffentlichte Werk „Über Gewißheit“ (vgl. Wittgenstein 2020). Ranalli (2021, 986) nennt sie daher die „Wittgensteinian theory“. Die zweite geht davon aus, dass die Grundprinzipien, die in tiefen Meinungsverschiedenheiten miteinander in Konflikt geraten, fundamentale epistemische Prinzipien sind. Daher nennt sie Ranalli (2021, 991) „fundamental epistemic principle theory“. Den zentralen Unterschied dieser beiden Theorien sieht er darin, was ge-

207 Feldman (2005) schlägt beispielsweise vor, dass wir tiefe Meinungsverschiedenheiten immer dann auflösen, wenn wir Übereinstimmung in den doxastischen Einstellungen der Beteiligten herstellen. Das liegt auch vor, wenn sich alle Beteiligten des Urteils enthalten. Da Feldman einen konzilianten Zugang zu Dissens vertritt, betont er diese Variante der Auflösbarkeit tiefer Meinungsverschiedenheiten. Ich denke, dass dieser Lösungsansatz problematisch ist, und werde darauf in Kapitel 9.2.2 eingehen, aber es ist der grundsätzliche Versuch, tiefe Meinungsverschiedenheiten aufzulösen.

nau sie als die relevanten Grundprinzipien definieren, die in tiefen Meinungsverschiedenheiten miteinander in Konflikt geraten. Während die *fundamental epistemic principle theory* hier eindeutig ist und nur grundlegende epistemische Prinzipien als relevant betrachtet, bezieht sich die Wittgensteinian theory auf das breiter gefasste Konzept der „hinge propositions“ (Hazlett 2014, 14), welche Gewissheiten darstellen, die wir üblicherweise nicht in Zweifel ziehen. Die *Wittgensteinian theory* bezieht sich demnach also nicht nur auf fundamentale epistemische Prinzipien, sondern auf alle unsere Überzeugungen²⁰⁸, die wir als Gewissheiten betrachten. Die Schwierigkeit der *Wittgensteinian theory* liegt darin, dass die Frage, was genau *hinge propositions* sind, selbst umstritten ist (vgl. Pritchard 2011), was wiederum dazu führt, dass deren epistemische Rolle und Funktion umstritten ist (vgl. Ranalli 2021, 990).²⁰⁹ Für meine Zwecke werde ich daher die *fundamental epistemic principle theory* als Grundverständnis heranziehen; insbesondere weil man durchaus den Verdacht haben kann, dass es sich dabei um eine Spezifizierung dessen handelt, was die *Wittgensteinian theory* unter *hinge propositions* versteht (vgl. Ranalli 2021, 997).

Ranalli (2021, 985) definiert weiters eine Liste von vier Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit wir es mit einer tiefen Meinungsverschiedenheit zu tun haben²¹⁰: (1) es muss sich um eine genuine Meinungsverschiedenheit handeln, die Beteiligten müssen also gegensätzliche Überzeugungen haben²¹¹; (2) die Beteiligten geben Gründe und Argumente für ihre Überzeugungen, es scheitert allerdings an der Empfänglichkeit für die jeweils angebotenen Gründe; (3) tiefe Meinungsverschiedenheiten betreffen nicht nur isolierte Propositionen, sondern ein ganzes Netz an Überzeugungen und Verpflichtungen, welches ineinander verknüpft ist; (4) der

208 Wobei strittig ist, ob es sich hierbei um Überzeugungen im klassischen Sinne handelt (vgl. Ranalli 2021).

209 Brueckner (2007, 285) schlägt eine Liste an Prinzipien vor, die er für plausible *hinge propositions* hält. Dazu zählt die Überzeugung, dass es eine Außenwelt gibt, dass Sinneswahrnehmung zuverlässig ist, dass ich kein Gehirn im Tank bin, dass meine Denkprozesse zuverlässig sind, oder dass die Erde älter ist als drei Minuten. Coliva (2015) erweitert diese Liste um zusätzliche plausible Kandidaten. Wittgenstein (2020) selbst nennt ebenfalls eine Vielzahl solcher Propositionen.

210 Lynch (2010, 264) schlägt eine alternative Liste von vier Kriterien vor. Diese besteht aus (1) *Commonality* – die Beteiligten an einem Dissens teilen gemeinsame epistemische Ziele, (2) *Competition* – sofern die Beteiligten unterschiedliche Prinzipien befürworten, gilt, dass diese (a) unterschiedliche Methoden als die zuverlässigsten in dem fraglichen Bereich ausweisen, und (b) diese Methoden inkompatible Überzeugungen hervorrufen, (3) *Non-arbitration* – es gibt keine grundlegenden epistemischen Prinzipien, durch die sich der Dissens auflösen lässt, und die alle Beteiligten akzeptieren; (4) *Mutual Circularity* – die epistemischen Prinzipien lassen sich jeweils nur durch zirkuläre Argumente rechtfertigen.

211 Ranalli (2021, 984) selbst verweist bei diesem Kriterium darauf, dass zumindest eine der beiden beteiligten Personen einen Fehler begangen haben muss, damit ein genuiner Dissens vorliegen kann. Angesichts dessen, dass ich aber dafür argumentiert habe, dass es fehlerfreie genuine Dissense geben kann (siehe Kapitel 8.1), erscheint es ungerechtfertigt, zu fordern, dass ein Fehler vorliegen muss, damit es sich um einen genuinen Dissens handeln kann.

Dissens ist anhaltend²¹². Ranalli (2021, 985) betrachtet rationale Unauflösbarkeit bewusst nicht als Kriterium, weil es sich dabei um einen uneindeutigen Begriff handelt. Dieser kann drei Dinge meinen: (i) dass es keinen epistemisch vernünftigen Weg gibt, um tiefe Meinungsverschiedenheiten aufzulösen, (ii) dass es keinen praktisch vernünftigen Weg gibt, um sie aufzulösen, (iii) dass der Dissens nicht durch die paradigmatische Methode auflösbar ist, mit der wir üblicherweise Dissens auflösen, nämlich durch Argumentationen, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten also argumentativ nicht auflösbar sind. Wichtig ist Ranalli, festzuhalten, dass man ein nicht-triviales Argument benötigt, welches zeigt, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind. Wir sollten deren Unauflösbarkeit nicht einfach in die Definition aufnehmen.

Gemäß der *fundamental epistemic principle theory* liegt eine tiefe Meinungsverschiedenheit vor, wenn ein konkreter Dissens fundamentale epistemische Prinzipien umfasst. Tiefe Meinungsverschiedenheiten können direkt oder indirekt sein. Eine direkte tiefe Meinungsverschiedenheit liegt vor, wenn die Beteiligten einen Dissens über ein fundamentales epistemisches Prinzip selbst haben. Eine indirekte tiefe Meinungsverschiedenheit liegt vor, wenn die konkrete Meinungsverschiedenheit die Beteiligten auf einen Dissens über fundamentale epistemische Prinzipien verpflichtet (vgl. Ranalli 2021, 988), oder wenn der lokale Dissens mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft ist (vgl. Kappel 2018). Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten stellen demnach immer Fälle von indirekten tiefen Meinungsverschiedenheiten dar, weil in ihnen gilt, dass „local disagreements about facts in a particular domain are intertwined with basic disagreements about the relevant evidence, standards of argument or proper methods of inquiry in that domain“ (Kappel 2018).

Epistemische Prinzipien können evaluativ oder normativ sein (vgl. Ranalli 2021, 991). Erstere weisen gewissen Methoden der Überzeugungsbildung epistemisch positiven Status zu. Also beispielsweise, dass die Sinneswahrnehmung im Allgemeinen und unter Normalbedingungen eine zuverlässige Methode der Überzeugungsbildung ist. Letztere besagen, dass wir unter gewissen Umständen, und wenn eine gewisse Evidenzlage vorliegt, etwas tun sollten (glauben, vertrauen, bezweifeln,

212 Wobei wichtig ist, festzuhalten, dass dies nicht gleichbedeutend damit ist, dass anhaltender Dissens identisch mit unauflösbar ist. Wenn tiefe Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind, dann ist dies eine plausible Erklärung dafür, warum sie anhaltend sind, aber anhaltender Dissens ist vereinbar damit, dass er grundsätzlich auflösbar wäre, aber die Beteiligten aus kontingenten Gründen nicht in der Lage sind, ihn aufzulösen.

etc.). Zum Beispiel, dass man, sofern gewisse Bedingungen erfüllt sind, testimonialer Evidenz vertrauen sollte.²¹³ Fundamentale normative epistemische Prinzipien besagen, mit anderen Worten, „that we ought to use certain doxastic practices for acquiring justified belief and knowledge in certain domains“ (Kappel 2018). Wenn ich beispielsweise der Ansicht bin, dass wir randomisiert-kontrollierte Doppelblindstudien benötigen, um die Wirksamkeit von Medikamenten einschätzen zu können, dann folge ich dabei einem fundamentalen normativen epistemischen Prinzip, das eine gewisse doxastische Praxis vorschreibt, die in diesem Fall darin besteht, wissenschaftlicher Evidenz von wissenschaftlichen Institutionen zu vertrauen (vgl. Kappel 2018). Dieses normative epistemische Prinzip geht auf ein fundamentales evaluatives epistemisches Prinzip zurück, welches besagt, dass randomisiert-kontrollierten Doppelblindstudien ein positiver epistemischer Status zukommt, wenn es darum geht, kausale Zusammenhänge zu prüfen.

Jønch-Clausen und Kappel (2015, 380) differenzieren weiters zwischen formalen und substanziellen epistemischen Prinzipien²¹⁴. Formale epistemische Prinzipien sind solche, die weder eine Methode noch gewisse Evidenz als gut oder schlecht ausweisen und auch keine Aussagen darüber treffen, wie wir auf Evidenz reagieren sollten. Sie sind vielmehr die epistemischen Prinzipien, denen wir alle, sofern wir vernünftige epistemisch Handelnde sind, verpflichtet sind. Darunter zählt beispielsweise, dass unsere Überzeugungen kohärent und widerspruchsfrei sein sollten, oder dass die Schlussfolgerungen, die wir ziehen, aus den Prämissen folgen sollten. Substanzielle epistemische Prinzipien sind dagegen solche, die evaluativ oder normativ sind und gewisser Evidenz und Methoden positiven epistemischen Status zuschreiben und sie als verfolgenswert ausweisen.

9.2.2 Warum tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht auflösbar sind

Ein paradigmatisches Beispiel für tiefe Meinungsverschiedenheiten schlägt Lynch vor.

Cain and Abel, let's imagine, are having coffee and arguing about the age of the Earth. Abel asserts with great confidence that the earth is a mere 7,000 years old. Cain, amazed, points out that Abel's claim is not justified by the evidence of fossil

²¹³ Ob wir grundsätzlich dazu berechtigt sind, der Zeugenschaft anderer zu vertrauen, oder ob dafür gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen, ist eine Frage, die in der Debatte um Zeugenschaft intensiv zwischen Reduktionist*innen und Nicht-Reduktionist*innen diskutiert wird. Siehe Lackey (2011) für einen guten Überblick über diese Debatte und eine Argumentation für eine Zwischenposition, sowie Audi (2011, Kapitel 7) für eine umfassende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Debatten rund um Zeugenschaft.

²¹⁴ Genau genommen sprechen sie in diesem Artikel von Normen, aber Kappel (2018) beruft sich in einem späteren auf die gleiche Unterscheidung und spricht von Prinzipien.

record, the best explanation of which is that the Earth is far older. 'Inference to the best explanation from the fossil and historical record can work sometimes' Abel concedes, 'but the best method for knowing about the distant past is to consult the Holy Book; it overrides any other competing evidence'. Cain scoffs and rejects the book as an unreliable source for knowing about the distant past; the only reliable method, he insists, is to employ a combination of abduction and induction from the fossils and historical record. (Lynch 2010, 263)

An diesem Beispiel wird deutlich, dass Kain und Abel nicht nur einen Dissens über Fakten haben, die Frage ist nicht nur das Alter der Erde. Sie haben insbesondere einen Dissens darüber, welche fundamentalen epistemischen Prinzipien man heranziehen sollte, wenn man die faktische Frage nach dem Alter der Erde beantworten möchte. Alle vier Kriterien für tiefe Meinungsverschiedenheiten, die Ranalli anführt, sind in diesem Beispiel erfüllt. Kain und Abel haben einen genuine Dissens, sie bringen beide Gründe für ihre jeweilige Position vor und argumentieren diese, die Meinungsverschiedenheit betrifft keine isolierte Proposition, sondern ein verflochtenes Netz von Überzeugungen, und der Dissens ist anhaltend.

Das Problem bei tiefen Meinungsverschiedenheiten liegt an den fundamentalen epistemischen Prinzipien, die an ihnen beteiligt sind. In Kain und Abels Fall also daran, dass Abel die Bibel für die beste und zuverlässigste Quelle betrachtet, um die Frage zu entscheiden, wie alt die Erde ist, während Kain sich auf die Methode der Abduktion und Induktion, ausgehend von Fossilien und historischen Aufzeichnungen, beruft.²¹⁵ Die Schwierigkeit liegt darin, dass die Frage, ob gewisse doxastische Praktiken zuverlässig sind, und ob daher fundamentale epistemische Prinzipien, die diese Praktiken empfehlen, epistemisch gute Grundprinzipien sind, vom jeweiligen Untersuchungsgegenstand und den konkreten Umständen abhängt. Um also unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien selbst und die mit ihnen verknüpften doxastischen Praktiken zu evaluieren, benötigen wir Evidenz über empirische Fakten (vgl. Kappel 2018). Wenn aber die Frage, ob unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien wahrheitsorientiert sind, von kontingenten Eigenschaften unserer Welt abhängen, dann hängt die Frage, welche epistemischen Prinzipien ich vernünftigerweise vertreten sollte, davon ab, welche Überzeugungen ich über die Eigenschaften der Welt habe. Ob ich beispielsweise der Meinung bin, dass Sinneswahrnehmung eine zuverlässige Quelle der Überzeugungsbildung ist, hängt ganz wesentlich davon ab, ob ich der Überzeugung bin, dass es sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gibt. „Thus, if we have very different beliefs about the relevant

²¹⁵ Ich verstehe fundamentale epistemische Prinzipien dabei möglichst weit, sodass diese etwas darüber aussagen, ob sowohl gewisse Quellen und Methoden als auch gewisse Fähigkeiten zuverlässig und wahrheitsorientiert sind.

features of the world, we might well rationally have to have very different beliefs about which doxastic practices are truth-conductive.“ (Kappel 2018) Wenn man beispielsweise ein wissenschaftliches Weltbild vertritt, dann wird einen dies zu gänzlich anderen Überzeugungen darüber, was die relevanten Eigenschaften der Welt sind, führen, als wenn man ein mythologisches Weltbild vertritt. Das wiederum ruft das Problem hervor, dass wir unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien immer nur epistemisch zirkulär begründen können. Wenn wir versuchen, für die Wahrheit und Rechtfertigung unserer fundamentalen epistemischen Prinzipien zu argumentieren, dann müssen wir uns dabei auf unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien und die von ihnen empfohlenen doxastischen Praktiken verlassen.

A's best argument for the truth-conductiveness of EPA [die fundamentalen epistemischen Prinzipien, die A vertritt, MS] appeals to premises whose justification depends on relying on EPA, and B should therefore rationally reject it since she does not accept EPA. The same holds for B's arguments for EPB of course. (Kappel 2018)

Lynch (2010, 265) unterscheidet zwischen Argumenten, die *premis-circular*, und solchen, die *epistemically circular* sind. Erstere Form der Zirkularität liegt vor, wenn die Konklusion eine der Prämissen des Arguments ist. Letztere Form der Zirkularität liegt vor, wenn das Argument die Zuverlässigkeit einer Methode bereits voraussetzt, um zu zeigen, dass es sich um eine zuverlässige Methode handelt. Auch Burkard (2012, 293FN) verweist auf den wichtigen Unterschied zwischen epistemisch und logisch zirkulär. Ein Argument ist logisch zirkulär, wenn die Konklusion eine der Prämissen darstellt. Ein Argument ist epistemisch zirkulär, wenn es zeigen möchte, dass gewisse epistemische Prinzipien oder doxastische Praktiken zuverlässig sind, dabei aber voraussetzen muss, dass sie dies sind. Tiefe Meinungsverschiedenheiten sind demnach epistemisch zirkulär. Alston (1993, Kapitel 2) verweist dabei auf die Sinneswahrnehmung. Wir nutzen üblicherweise die Erfolgsbilanz (den track record) der Sinneswahrnehmung, um deren Zuverlässigkeit zu begründen. Damit die Einzelfälle aber überhaupt relevant sind, müssen wir bereits voraussetzen, dass Sinneswahrnehmung in diesen üblicherweise zuverlässig ist.²¹⁶

216 Siehe Alston (1986) und Steup (2013) für Argumentationen dazu, warum epistemische Zirkularität nicht vitiös sein muss. Bei Pust (2000, Kapitel 5) findet sich eine Auseinandersetzung mit epistemischer Zirkularität bezüglich Intuitionen.

Das erklärt, warum sich tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht auflösen lassen.²¹⁷ Nachdem jede beteiligte Person die eigenen fundamentalen epistemischen Prinzipien nur zirkulär rechtfertigen kann, und die jeweils anderen Beteiligten genau diese epistemischen Prinzipien nicht anerkennen, lässt sich der Dissens nicht auflösen. Diese Argumentation zeigt, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht argumentativ auflösbar sind (also das dritte Verständnis von Auflösbarkeit, welches Ranalli vorschlägt), sie zeigt aber auch, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht epistemisch auflösbar sind (das erste Verständnis, welches Ranalli vorschlägt).²¹⁸

Für die epistemische Auflösbarkeit von tiefen Meinungsverschiedenheiten argumentieren Feldman (2005) und Matheson (2018). Beide nehmen dabei einen konzilianten Zugang zu Meinungsverschiedenheiten (siehe Kapitel 6.2) ein, wobei Matheson explizit den *Equal Weight View* vertritt. Ein Dissens gilt üblicherweise als aufgelöst, wenn alle Beteiligten eine übereinstimmende doxastische Einstellung einnehmen. Konziliante Zugänge fordern, dass wir in Ebenbürtigkeitsdissensen allen Beteiligten das gleiche Gewicht zuschreiben sollten. Sofern es sich also bei einer tiefen Meinungsverschiedenheit um einen Ebenbürtigkeitsdissens handelt, können wir demnach diesen auf die gleiche Weise auflösen wie nicht tiefe Meinungsverschiedenheiten, nämlich indem wir uns des Urteils enthalten. Ich habe bereits argumentiert, dass allgemeine Urteilsenthaltung problematisch ist (siehe Kapitel 6.2 und Kapitel 7.), aber an dieser Stelle könnten Vertreter*innen konzilianter Zugänge darauf verweisen, dass sie bezüglich des Umgangs mit tiefen Meinungsverschiedenheiten gar nicht für universelle Urteilsenthaltung plädieren müssten. Man

217 Die Kritik von Ranalli (2021) ernst nehmend, setzt dieses Verständnis nicht einfach voraus, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind, sondern erklärt, warum dies der Fall ist. Die Unauflösbarkeit tiefer Meinungsverschiedenheiten liegt daran, dass diese fundamentale epistemische Prinzipien betreffen, die jeweils nur epistemisch zirkulär rechtfertigbar sind.

218 Man könnte angesichts der Debatte um Ebenbürtigkeitsdissense (siehe Kapitel 5.1) einwenden, dass in tiefen Meinungsverschiedenheiten klarerweise nicht alle Beteiligten die gleiche Evidenz teilen. Ich denke, dass dies ein berechtigter Einwand ist, denn schließlich haben wir es in tiefen Meinungsverschiedenheiten mit Dissens zu tun, der sich darauf beziehen, was überhaupt als relevante Evidenz betrachtet werden sollte. Allerdings weist Lynch (2010, 267) berechtigterweise darauf hin, dass in tiefen Meinungsverschiedenheiten dennoch die gleiche Symmetrie besteht, die Ebenbürtigkeitsdissense so problematisch macht. Alle Beteiligten berufen sich auf grundlegende epistemische Prinzipien, die sich jeweils nicht rechtfertigen lassen, ohne auf zirkuläre Argumente zurückzugreifen. Damit hat die Evidenz aller Beteiligten „*the same structural character*“ (Lynch 2010, 267). Matheson (2018) weist zudem darauf hin, dass es problematisch wäre, zu argumentieren, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht zwischen *peers* auftreten könnten, weil die Annahme unterschiedlicher fundamentaler epistemischer Prinzipien noch nicht ausreicht, zu sagen, dass zwei Personen nicht in vergleichbar guten epistemischen Positionen sein können. Würden wir sagen, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten niemals zwischen *peers* auftreten können, würde dies nur dafür sprechen, dass wir ein bereits sehr idealisiertes Konzept noch weiter idealisieren.

könnte argumentieren, dass man sich zwar nicht bezüglich jeglicher Meinungsverschiedenheit des Urteils enthalten muss, dass dies aber bei tiefen Meinungsverschiedenheiten vernünftig wäre. Gemäß dieser Argumentation sind gerade tiefe Meinungsverschiedenheiten das Gebiet, in dem wir uns tatsächlich des Urteils enthalten müssen und damit den Dissens auflösen können. Das heißt, der Versuch konzilianter Zugänge, für die Auflösbarkeit tiefer Meinungsverschiedenheiten zu argumentieren, lässt sich nicht so einfach mit dem Hinweis darauf entkräften, dass ein universeller konzilianter Zugang nicht wünschenswerte Folgen mit sich bringt.

Matheson (2018) unterscheidet zwischen starker und schwacher rationaler Auflösbarkeit. Schwache rationale Auflösbarkeit liegt vor, wenn es einen Ausweg aus einem Dissens gibt, der rational zulässig ist, der also nicht irrational ist. Starke rationale Auflösbarkeit liegt vor, wenn es vernünftigerweise von allen Beteiligten an einem Dissens gefordert ist, eine diesen auflösende Position einzunehmen; was bedeutet, dass zumindest eine Partei irrational agiert, sofern der Dissens weiter bestehen bleibt. Gemäß dem *Equal Weight View* sind alle Formen von Ebenbürtigkeitsdissensen stark rational auflösbar. Demnach wäre es ein schwerwiegendes Problem für den *Equal Weight View*, wenn tiefe Meinungsverschiedenheiten grundsätzlich keine Auflösung zulassen würden. Die Auflösung, die Feldman (2005) und Matheson (2018) demnach vorschlagen, besteht darin, dass wir uns im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten des Urteils enthalten sollten.

Ich habe allerdings in Kapitel 8 mit Kappel (2018b) und Kappel und Andersen (2019) dafür argumentiert, dass mir Dissens, unabhängig, ob mein Gegenüber mir ebenbürtig, unterlegen oder überlegen ist, in jedem Fall Evidenz höherer Ordnung für das mögliche Vorliegen eines Fehlers liefert. Demnach müssen wir uns fragen, ob uns das Vorliegen einer tiefen Meinungsverschiedenheit Grund für die Annahme liefert, dass wir einen Fehler darin begangen haben, relevante Evidenz zu berücksichtigen oder die vorhandene Evidenz auszuwerten. In einem lokal begrenzten moralischen Dissens liefert mir die meiner eigenen widersprechende Überzeugung meines Gegenübers *prima facie* Evidenz dafür, dass ich einen solchen Fehler begangen haben könnte. Sofern ich also auf keine Widerlegung für diese *prima facie* Evidenz verweisen kann, gibt mir diese einen guten Grund, die Zuversicht, die ich in meine eigene Überzeugung investiere, zu reduzieren. In einer tiefen moralischen Meinungsverschiedenheit treten nun aber lokale moralische Dispute zusammen mit Dissens über fundamentale epistemische Prinzipien auf. Die Meinungsverschiedenheit beschränkt sich also nicht darauf, dass ich beispielsweise die ethische Intuition habe, dass *p*, und mein Gegenüber die, dass nicht-*p*, sondern wir ha-

ben darüber hinaus auch einen Dissens darüber, was relevante Evidenz in moralischen Fragen ist, wie wir diese erlangen können, und welche Methoden wir nutzen sollten, um diese auszuwerten.

Betrachten wir ein Beispiel einer tiefen moralischen Meinungsverschiedenheit.²¹⁹ Nehmen wir an, dass sich Lisa auf ihre wohlüberlegten moralischen Urteile verlässt, wenn sie ihre Überzeugung dazu bildet, ob gleichgeschlechtliche Beziehungen moralisch zulässig sind, während sich Christian auf die Interpretation der Bibel durch kirchliche Autoritäten verlässt. Christian hat auch eigene Intuitionen in dieser Frage, aber in jedem Fall, in dem diese in Konflikt mit der Interpretation der kirchlichen Autorität geraten, verlässt sich Christian auf letztere. Worüber beide also einen Dissens haben, ist nicht nur die Frage, ob gleichgeschlechtliche Beziehungen moralisch zulässig sind, sondern auch darüber, was als relevante Evidenz für diese moralische Frage gelten kann und wie diese zu interpretieren und auszuwerten ist. Lisa und Christian teilen sich naheliegenderweise auch gewisse Überzeugungen über fundamentale epistemische Prinzipien. Allerdings nur über formale und nicht über substanzielle. Beispielsweise sind sie beide davon überzeugt, dass Kohärenz und Konsistenz ein wesentliches Merkmal gut gebildeter Überzeugungen sind. Demnach könnte es sein, dass beide Ansichten zu dieser moralischen Frage bezüglich formaler Eigenschaften ebenbürtig sind. In diesem Fall könnten sich Lisa und Christian jeweils darauf berufen, dass die fundamentalen epistemischen Prinzipien, auf die sich das jeweilige Gegenüber verlässt, natürlicherweise dazu führen müssen, dass sie falsche Überzeugungen zu dieser Frage bilden. Sofern sich Lisa und Christian auf kein geteiltes fundamentaleres epistemisches Prinzip berufen können, welches noch grundlegender ist als jene Prinzipien, über die sie sich uneinig sind (vgl. Lynch 2010, 264), und sie ihre vorhandenen fundamentalen epistemischen Prinzipien nur zirkulär begründen können, haben sie eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit. In diesem Fall haben aber sowohl Lisa als auch Christian Widerlegung für die prima facie Evidenz höherer Ordnung, die ihnen ihre tiefe moralische Meinungsverschiedenheit liefert. Der vorhandene Dissens liefert also weder Lisa noch Christian einen guten Grund dafür, anzunehmen, dass sie einen Fehler darin begangen haben könnten, Evidenz zu berücksichtigen oder die vorhandene Evidenz auszuwerten. Demnach sollten beide nicht ihre Zuversicht reduzieren, sondern bei ihren jeweiligen Überzeugungen bleiben.

[I]n cases of deep disagreement, the higher-order evidence is undercut by evidence stemming from knowledge about the nature of the disagreement. In so far as deep

219 Kappel und Anderson (2019, 1114) diskutieren ein ähnliches Beispiel.

disagreements are symmetrical, neither party should conciliate. (Kappel und Andersen 2019, 115)

Wenn also Dissens Evidenz höherer Ordnung dafür darstellt, dass wir einen Fehler gemacht haben könnten, und grundsätzlich einen Grund liefert, die Zuversicht zu reduzieren, die man in die eigenen Überzeugungen investiert, diese Evidenz höherer Ordnung aber auch widerlegt werden kann, dann liegt genau eine solche Widerlegung im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten vor.²²⁰ Gerade weil Lisa und Christian wissen, dass es sich um eine tiefe Meinungsverschiedenheit handelt, haben sie guten Grund zur Annahme, dass sie keinen Fehler begangen haben. Lisa und Christian sollten sich also, entgegen den Vorschlägen von Feldman (2005) und Matheson (2018), im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten nicht des Urteils enthalten. Tiefe Meinungsverschiedenheiten lassen sich also nicht epistemisch auflösen.²²¹

Am vielversprechendsten scheint daher eine Argumentation zu sein, die versucht, zu zeigen, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten praktisch auflösbar sind. Lynch (2010, 2016) versucht, eine solche zu liefern. Er argumentiert, dass wir nicht fragen sollten, welche fundamentalen epistemischen Prinzipien wahr sind, sondern welche wir aus der Perspektive der praktischen Vernunft heraus als vernünftig akzeptieren sollten. Dafür nutzt er Rawls' Methode des Schleiers des Nichtwissens und schlägt einen „epistemic contractarianism“ (Lynch 2016, 185) vor, welcher besagt, dass die fundamentalen epistemischen Prinzipien praktisch vernünftig sind, die „persons concerned to advance their interests would endorse in a position of epistemic and social equality“ (Lynch 2016, 185). Allerdings weist Kappel (2012) darauf hin, dass diese von Rawls übernommene Methode sich nicht so direkt auf die Frage nach fundamentalen epistemischen Prinzipien anwenden lässt. Rawls' Schleier des Nichtwissens funktioniert bezüglich moralischer Prinzipien, wenn wir uns darauf

220 Die Argumentation dazu, warum diese Sichtweise auf Dissens plausibler ist als alternative Ansätze in der erkenntnistheoretischen Debatte, findet sich in Kapitel 8.

221 Man könnte einwenden, dass auch in diesem Ansatz die Beteiligten die epistemische Position einnehmen können, die von ihnen gefordert ist. Man könnte also der Ansicht sein, dass ein Dissens als epistemisch aufgelöst gelten kann, wenn alle Beteiligten die von ihnen geforderte epistemische Position einnehmen. Dies ist allerdings bei einem konzilianten Zugang deutlich plausibler als bei der hier vertretenen Sichtweise auf Dissens. In dem Verständnis von Dissens, welches ich hier vorschlage, bleiben Lisa und Christian bei ihrer jeweiligen Überzeugung, weil sie beide eine Widerlegung für die prima facie Evidenz haben, dass sie einen Fehler gemacht haben könnten. Es scheint also etwas weit hergeholt zu sein, hier von einem aufgelösten Dissens zu sprechen, wenn dieser in gleicher (oder vielleicht sogar stärkerer) Form bestehen bleibt, bloß weil alle Beteiligten die von ihnen vernünftigerweise geforderte epistemische Position einnehmen und vernünftig auf die ihnen vorliegende Evidenz reagiert haben.

einlassen, dass Unparteilichkeit ein Ideal in moralischen Fragen darstellt.²²² Wenn wir im Sinn dieser Argumentation davon ausgehen, dass unsere parteiischen Interessen und unser Wissen über eine bestimmte Situation unsere moralischen Urteile negativ beeinflussen und verfälschen, ist es verständlich, dass das Absehen von unseren Interessen und unserem Wissen bessere moralische Prinzipien hervorbringen kann. Genau dies scheint aber in der Frage nach fundamentalen epistemischen Prinzipien nur sehr schwer argumentierbar zu sein. „Our choice of epistemic principles does not improve when we remove specific information about the world; rather it tends to deteriorate.“ (Kappel 2012, 23) Den Grund dafür sieht Kappel darin, dass die meisten unserer epistemischen Prinzipien von unserem Wissen über die Welt abhängen (vgl. Kappel 2012, 22). Durch die Methode, die Lynch vorschlägt, gelangen wir also entweder zu unterbestimmten epistemischen Prinzipien, deren Ausgestaltung erst wieder davon abhängt, welchen Zugang zur Welt wir haben (mit anderen Worten zu rein formalen epistemischen Prinzipien), oder es ist überhaupt nicht ersichtlich, warum wir diese Methode anwenden sollten (vgl. Kappel 2012, 22–23). Wir könnten zugestehen, dass wir hinter dem Schleier des Nichtwissens ganz andere epistemische Prinzipien angenommen hätten, dies scheint aber nur daran zu liegen, dass wir bewusst Wissen ausgeklammert haben, das wir eigentlich besitzen und welches relevant für die Entscheidung ist, gewissen fundamentalen substanziellen epistemischen Prinzipien zu vertrauen. Der Methode von Lynch fehlt also laut der Kritik von Kappel eine Begründung dafür, warum es im Fall von epistemischen Prinzipien ebenfalls etwas Positives sein kann, auf vorhandenes Wissen zu verzichten.

Der Versuch, tiefe Meinungsverschiedenheiten praktisch aufzulösen, den Lynch vorschlägt, geht also mit schwerwiegenden Problemen einher. Eine mögliche Erklärung dafür, warum die praktische Auflösung tiefer Meinungsverschiedenheiten so schwierig erscheint, ist der Fokus darauf, diese tatsächlich auflösen zu wollen. Ich werde im folgenden Kapitel 10. für einen alternativen praktischen Ansatz argumentieren, der nicht davon ausgeht, dass jeder moralische Dissens auflösbar sein

222 Diese Annahme ist allerdings nicht unumstritten. Williams (1981a, 18) berühmte Formulierung des „one thought too many“ zielt genau darauf ab, dass die Forderung nach Unparteilichkeit selbst unmoralisch sein kann. Dies ist in Williams Beispiel der Fall, wenn jemand, der in die Situation kommt, nur eine von zwei Personen vor dem Ertrinken retten zu können, seine Frau rettet und auf die Frage, warum er sich dafür entschieden hat, nicht einfach seine Liebe zu seiner Frau anführt, sondern eine unparteiliche moralische Rechtfertigung, die besagt, dass es in solchen Situationen moralisch erlaubt ist, die eigene Frau zu retten. Herman (2018) schließt sich diesem Gedanken aus Kantischer Perspektive an und argumentiert dafür, dass emotionale Beziehungen (sie diskutiert vor allem Liebe) essenziell für die Entwicklung moralischer Handlungsfähigkeit sind, weshalb sich in moralischen Fragen kein strikt unparteilicher Standpunkt einnehmen lässt.

muss, der aber dennoch einen praktischen Umgang mit Meinungsverschiedenheiten befürwortet, der es uns ermöglicht, mit diesen in einer bereichernden Weise umzugehen. Ich denke, dass dieser Ansatz insbesondere angesichts dessen, dass sich (zumindest) tiefe Meinungsverschiedenheiten weder argumentativ noch epistemisch auflösen lassen, vielversprechender ist, als sich auf die praktische Auflösbarkeit zu fokussieren.²²³

9.3 Die Dimension der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten

Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sind also solche, in denen ein lokaler Disput über eine moralische Frage mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft ist.²²⁴ Diese entziehen sich verschiedenster Ansätze, sie aufzulösen, und liefern auch keine Evidenz höherer Ordnung dafür, dass die Beteiligten an diesem Dissens einen Fehler begangen haben könnten. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten stellen also eine weitere zu unterscheidende Variante von fehlerfreien Dissensen dar. Ich habe fehlerfreie moralische Dissense so definiert, und diese Definition aus dem ethischen Intuitionismus heraus begründet, dass sie dann vorliegen, wenn die Beteiligten gegensätzliche Überzeugungen haben, die sich jeweils innerhalb eines zulässigen Spektrums an moralischen Überzeugungen befinden, welches sich aus dem Zusammenspiel inkommensurabler Werte ergibt. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten erfüllen diese Definition von fehlerfreiem Dissens nicht notwendigerweise, da es sein kann, dass die in ihnen eingenommenen moralischen Überzeugungen sich nicht innerhalb des Spektrums an gerechtfertigten Überzeugungen befinden. Es könnte also sein, dass in einer tiefen moralischen Meinungsverschiedenheit eine beteiligte Person eine falsche moralische Überzeugung hat. Der problematische Aspekt an ihnen ist, dass sich die Mei-

223 Das heißt allerdings natürlich nicht, dass es nicht ebenfalls lohnenswert sein kann, nach alternativen Möglichkeiten praktischer Auflösbarkeit zu suchen. Unter Umständen kann auch die in Kapitel 9. vorgeschlagene Strategie helfen, um in weiterer Folge für eine praktische Auflösbarkeit zu argumentieren.

224 Ranalli (2021, 993) wendet gegen das hierbei zugrundeliegende Verständnis tiefer Meinungsverschiedenheiten ein, dass dieses tiefe Meinungsverschiedenheiten auf epistemische Prinzipien beschränkt. Sofern wir einen Dissens über fundamentale moralische Prinzipien haben, und dieser nicht mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft ist, wäre es gemäß diesem Verständnis keine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit. Dies hält Ranalli (2021, 995) für kontraintuitiv und schlägt daher vor, dass man jeglichen Dissens über fundamentale normative Prinzipien als tief bezeichnen sollte. Ich denke, dass diese Ausweitung problematisch wäre, da die Argumentation für fundamentale moralische Prinzipien, im Gegensatz zu der für fundamentale epistemische Prinzipien, nicht zirkulär sein muss und sollte. Zumindest müsste man zunächst zeigen, dass dies der Fall ist.

nungsverschiedenheit über eine moralische Frage mit einer Meinungsverschiedenheit über fundamentale epistemische Prinzipien verbindet. Die Beteiligten haben also keine geteilte Ausgangsposition darüber, was als relevante Evidenz gelten kann, welche Methoden und Quellen verwendet werden sollten, um diese Frage zu entscheiden, und worauf man sich ganz allgemein in seinem Erkenntnisstreben stützen kann.²²⁵ In solch einer Meinungsverschiedenheit können alle Betroffenen allerdings die Wahl ihrer fundamentalen epistemischen Prinzipien nur zirkulär begründen.²²⁶ Daher liegt insofern Fehlerfreiheit vor, als nicht ersichtlich ist, wie eine solche Meinungsverschiedenheit aufgelöst werden könnte. Zwar sind nicht alle moralischen Überzeugungen aller Beteiligten wahr, aber wir können keinen Weg angeben, der die Beteiligten überzeugen könnte (oder sollte), dies einzusehen. Streng genommen müssten wir demnach sagen, dass tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten epistemisch insofern auflösbar wären, als wir sagen könnten, dass die Beteiligten die wahren Überzeugungen (sowohl bezüglich der moralischen Frage als auch bezüglich der fundamentalen epistemischen Prinzipien) bilden sollten. Wir können aber weder sagen, dass der Dissens den Beteiligten Grund dafür gibt, anzunehmen, dass eher sie einen Fehler begangen hätten als ihr Gegenüber, noch dass sie vernünftigerweise einsehen sollten, dass die andere Überzeugung gerechtfertigt ist.²²⁷ Insofern handelt es sich hierbei um eine theoretische Auflösbarkeit,

225 Melchior (2021) argumentiert dafür, dass der entscheidende Faktor bei tiefen Meinungsverschiedenheiten gerade der ist, dass die Beteiligten keine hinreichende gemeinsame Basis finden, die einen Argumentationsaustausch zulässt.

226 Hier stellt sich natürlich die Frage, ob wir an einem epistemischen Prinzip festhalten sollten, obwohl wir es nur zirkulär begründen können, oder ob wir nicht der Skeptikerin zugestehen müssten, dass unsere Überzeugungen über fundamentale epistemische Prinzipien nicht gerechtfertigt sind. Aus der Perspektive eines Externalismus zu Rechtfertigung scheint es unproblematisch zu sein, dass wir gerechtfertigt sein können, auch wenn wir nur zirkuläre Begründungen geben können (vgl. Kappel 2018). Demnach ist es immer dann vernünftig, ein epistemisches Prinzip zu glauben, wenn dieses wahr ist. Eine tiefe Meinungsverschiedenheit kann symmetrisch sein, weil alle Beteiligten nur zirkuläre Argumente vorbringen können, aber dennoch asymmetrisch, weil sich eine Person gerechtfertigterweise auf ihre fundamentalen epistemischen Prinzipien verlässt, während die andere Person nicht gerechtfertigt ist. Matheson (2018) argumentiert, dass auch ein Internalismus sich darauf berufen könnte, dass fundamentale epistemische Prinzipien sich selbst rechtfertigen können, wenn sie wahr sind. Demnach könnten auch Internalist*innen erklären, warum es epistemisch vernünftig sein kann, sich auf Prinzipien zu verlassen, die wir nur zirkulär begründen können. Alternative Ansätze argumentieren, dass wir berechtigt sind, uns auf gewisse grundlegende epistemische Prinzipien blind zu verlassen, weil wir alle irgendwo beginnen müssen (vgl. Hazlett 2014, Wright 2004), oder dass fundamentale epistemische Prinzipien sich jeglicher rationalen Begründung entziehen (vgl. Fogelin 1985, Pritchard 2011). Es ist also keineswegs zwingend der Fall, dass man Gefahr läuft, in einen Skeptizismus zu geraten, wenn man zugesteht, dass wir unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien nur zirkulär begründen können.

227 Melchior (2021) zeigt, dass es sogar vernünftig sein kann, sich in einer tiefen Meinungsverschiedenheit nicht von den Argumenten der anderen Beteiligten überzeugen zu lassen.

die nur aus der Außenperspektive gegeben ist und den Beteiligten in einer tiefen Meinungsverschiedenheit prinzipiell nicht offensteht.

Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten erfüllen also eher das Verständnis von Fehlerfreiheit, das Hills (2013) vorschwebt. Sie sind deshalb fehlerfrei, weil alle Beteiligten ihre moralischen Überzeugungen im Einklang mit den fundamentalen epistemischen Prinzipien bilden, die aus ihrer Perspektive heraus vernünftig sind. Genau genommen würde Hills argumentieren, dass man den fundamentalen epistemischen Prinzipien folgen sollte, die in diesem Gebiet angebracht sind (siehe Kapitel 9.1.2). Insofern unterscheidet sich das Verständnis von „Fehlerfreiheit“, welches Hills verwendet, von dem, das bei tiefen Meinungsverschiedenheiten relevant ist. Die Grundidee ist aber eine sehr ähnliche. Es ist sowohl bei Hills als auch bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht relevant, dass die fragliche moralische Überzeugung wahr ist. Relevant ist, ob die beteiligten Personen besser agieren hätten können, bzw. ob ihre moralische Überzeugung epistemisch vernünftig ist, und ob sie einen Fehler in der Bildung ihrer moralischen Überzeugung begangen haben.

Im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten können wir also berechtigterweise bei unseren jeweiligen Überzeugungen bleiben, weil uns der vorliegende Dissens selbst zwar *prima facie* Evidenz dafür liefert, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, wir aber, sofern wir wissen, dass es sich um eine tiefe Meinungsverschiedenheit handelt, eine Widerlegung für diese *prima facie* Evidenz haben. Es handelt sich ebenfalls um fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten, sie sind aber nicht fehlerfrei in dem Sinn, wie es für den moralischen Realismus besonders problematisch erscheinen kann. Demnach sollten wir diese zwei grundlegend verschiedenen Arten von fehlerfreiem moralischem Dissens unterscheiden. Ich schlage vor, dass wir die fehlerfreien Meinungsverschiedenheiten, die darauf zurückzuführen sind, dass alle Beteiligten wahre moralische Überzeugungen haben, die aber dennoch unterschiedlich sind, sich aber innerhalb des Spektrums befinden, welches unterschiedliche gerechtfertigte Überzeugungen beinhaltet, beständige moralische Meinungsverschiedenheiten nennen. Diese teilen sich mit tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten ihre Unauflösbarkeit, die Ursache ist aber eine wesentlich andere. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sind unauflösbar, weil es keine Möglichkeit gibt, Übereinstimmung über die fundamentalen epistemischen Prinzipien herzustellen. Beständige moralische Dissense sind unauflösbar, weil alle Beteiligten eine wahre moralische Überzeugung haben. Es wäre also im Fall von beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten unvernünftig, wenn die Beteiligten eine Übereinstimmung herstellen würden. Davon zu unterscheiden sind auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten. Diese liegen vor, wenn eine beteiligte

Person einen Fehler in ihrer Überzeugungsbildung begangen hat. Auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten sind in der gleichen Weise auflösbar wie andere Arten von Dissens, nämlich indem wir aufzeigen, dass relevante Evidenz nicht berücksichtigt oder falsch ausgewertet wurde, dass also eine beteiligte Partei einen Fehler begangen hat. Die Dimension der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten teilt sich also in drei Arten von Dissens. Auf der einen Seite finden wir auflösbare, auf der anderen fehlerfreie Dissense, wobei die fehlerfreien sich wiederum in beständige und tiefe differenzieren.

9.3.1 Auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten

Auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten liefern Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen Fehler begangen haben könnten. Sie erinnern uns an unsere grundsätzliche Fallibilität und liefern uns Evidenz dafür, dass die fragliche Überzeugung eine sein könnte, bezüglich der wir uns geirrt haben. Die Irrtumsquellen sind dabei vielfältig. Denken wir beispielsweise an eine unzureichende Evidenzgrundlage, übereilte Urteile, intellektuelle Laster, falsche Schlussfolgerungen, ungerechtfertigte Konklusionen, fehlende Aufmerksamkeit und viele andere. Wir sollten die Zuversicht, die wir in die fragliche Überzeugung investieren, reduzieren. Wie stark wir das tun sollten, hängt von einer Reihe von Kontextfaktoren ab. Unter anderem davon, wie stark unsere ursprüngliche Rechtfertigung bezüglich der fraglichen Überzeugung ist (siehe Kapitel 8.1), und wie andere die fragliche Überzeugung und die Zuverlässigkeit von uns als epistemisch Handelnde einschätzen (siehe Kapitel 7). Eine allgemeingültige Aussage über die erforderliche Modifikation der Zuversicht lässt sich nicht geben. Angesichts dessen, dass wir aber sowohl über unsere grundsätzliche Fallibilität Bescheid wissen als auch darüber, dass wir uns durchaus häufig irren, und dass epistemische Demut eine sehr plausible epistemische Tugend darstellt (siehe Kapitel 5), können wir festhalten, dass in vielen Fällen naheliegenderweise durchaus eine substanzielle Modifikation unserer Zuversicht erforderlich sein wird, und wir uns in einigen Fragen vernünftigerweise tatsächlich des Urteils enthalten sollten.

Dies entspricht der Kernidee konzilianter Zugänge zu Meinungsverschiedenheiten, die betonen, dass wir den Überzeugungen derer, die uns widersprechen, deutliches Gewicht zuschreiben sollten. Im Fall von auflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten teilt auch mein intuitionistischer Ansatz diesen Kerngedanken. Sie sind auflösbar, weil wir, indem wir die begangenen Fehler korrigieren, zu übereinstimmenden Überzeugungen gelangen werden. Entweder weil wir dann anerkennen können, dass eine Überzeugung doch besser gerechtfertigt war, oder weil wir

den Fehler nicht finden und uns deshalb in der Mitte treffen und des Urteils enthalten. Begangene Fehler zu korrigieren, kann sehr viel Arbeit bedeuten – insbesondere, weil wir Menschen nicht gerade berühmt dafür sind, schnell zu akzeptieren, dass wir einem Irrtum erlegen sind –, aber es ist prinzipiell möglich. Dadurch unterscheiden sich auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten von beständigen und tiefen.

9.3.2 Beständige moralische Meinungsverschiedenheiten

Beständige moralische Meinungsverschiedenheiten liegen vor, wenn es sich um einen fehlerfreien Dissens im klassischen Verständnis handelt (siehe Kapitel 9.1). Die Überzeugungen aller Beteiligten befinden sich innerhalb des Spektrums an Überzeugungen, die berechtigterweise in dieser Frage eingenommen werden können. Dieses Spektrum eröffnet sich, weil es eine Vielzahl moralischer Werte gibt, die sich nicht auf einen übergreifenden Wert reduzieren oder in eine allgemeine hierarchische Ordnung bringen lassen (siehe Kapitel 2.5). Die Überzeugungen aller Beteiligten sind gerechtfertigt, und es wäre nicht vernünftig, zu fordern, dass sie eine Übereinstimmung herstellen sollten. Diese Art von Dissens lässt sich nicht auflösen, indem wir auf Fehler verweisen, die wir begangen haben. Da es sich um eine Meinungsverschiedenheit handelt, liefert auch diese *prima facie* Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen Fehler begangen haben könnten. Sofern wir aber wissen oder lernen, dass es sich um einen beständigen moralischen Dissens handelt, liefert uns dieses Wissen um die Art der Meinungsverschiedenheit selbst eine Widerlegung dieser *prima facie* Evidenz. Wir können in diesen Meinungsverschiedenheiten also berechtigterweise bei unserer Überzeugung bleiben. Interessanterweise trifft allerdings auch bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten die Kernidee konzilianter Zugänge zu Dissens zu. Wir sollten auch hier den Überzeugungen unserer Gegenüber deutliches Gewicht zuschreiben. Dies sollte nur nicht dazu führen, dass wir unsere eigene Überzeugung aufgeben. Wir sollten uns nicht des Urteils enthalten und auch nicht in der Mitte treffen, aber dennoch den Überzeugungen, die unseren widersprechen, deutliches Gewicht zuschreiben.

Dies mag zwar zunächst paradox klingen, nimmt aber nur den Kerngedanken des ethischen Intuitionismus im Sinne eines Pluralismus moralischer Werte ernst. Wenn es zwischen moralischen Werten genuine Konflikte geben kann, die sich nicht dadurch auflösen lassen, dass wir einem Wert den grundsätzlichen Vorzug vor dem anderen geben, dann wird es zu Situationen kommen, in denen nicht eindeutig bestimmbar ist, was moralisch gesehen richtig ist oder getan werden sollte. Ich habe bereits den Fall der Wiedergutmachungspflichten besprochen (siehe Ka-

pitel 2.5.1). Diese entstehen genau deshalb, weil, selbst wenn wir – *all things considered* – berechtigterweise einem moralischen Wert in einer konkreten Situation den Vorzug geben, dies den anderen beteiligten Wert, der dann überstimmt wird, nicht aufhebt (vgl. Williams 1981b). Wir kennen Situationen, in denen Wiedergutmachungspflichten entstehen, obwohl es verhältnismäßig einfach ist, zu bestimmen, was wir, *all things considered*, tun sollten (denken wir hier an das im ersten Kapitel besprochene Beispiel, dass ich mein Versprechen, meine Freundin vom Flughafen abzuholen, nur halten kann, indem ich mein Leben und das anderer Verkehrsteilnehmer aufs Spiel setze). Wenn selbst in diesen Fällen Wiedergutmachungspflichten entstehen (beispielsweise indem ich anbieten sollte, die Kosten für die Übernachtung im Flughafenhotel zu übernehmen), dann zeigt dies, dass in Situationen, in denen mehr auf dem Spiel steht, umso schwieriger zu entscheiden ist, was die Handlung ist, die wir moralisch gesehen setzen sollten, wenn wir alle relevanten Faktoren berücksichtigen. Es kann also der Fall eintreten, in dem die alle Faktoren berücksichtigende Handlung uneindeutig ist. Wenn sich zwei (oder mehr) Personen in so einer Situation uneinig darüber sind, welche konkrete Handlung gesetzt werden sollte, dann handelt es sich um einen beständigen moralischen Dissens, weil dieser in dem Sinne fehlerfrei ist, dass die Überzeugungen aller Beteiligten sich innerhalb des Spektrums berechtigter Positionen befinden. Dies wäre ein Beispiel für einen beständigen moralischen Dissens über eine konkrete moralische Frage.

Beständige moralische Meinungsverschiedenheiten können aber auch auf der Ebene der mittleren Axiome auftreten. Dies ist dann der Fall, wenn der Dissens keine konkreten moralischen Handlungen und auch keine rein abstrakten ethischen Prinzipien, sondern moralische Prinzipien mittlerer Abstraktheit betrifft. Die *prima facie* Pflichten, die Ross (1930, 21) vorschlägt, scheinen sich gut als mittlere Axiome zu eignen. Betrachten wir dazu ein Beispiel einer moralischen Meinungsverschiedenheit, das in der Literatur als paradigmatischer Fall dafür betrachtet wird, dass moralischer Dissens unauflösbar erscheint. Ann und Beth haben einen Dissens darüber, ob Schwangerschaftsabbruch moralisch zulässig ist. Dies könnte ein auflösbarer Dissens sein, wenn Ann oder Beth (oder beide) einen Fehler darin begangen haben, ihre moralische Überzeugung zu bilden. In dem Fall müssten sie die Zuversicht reduzieren, die sie in ihre jeweilige Überzeugung investieren, und versuchen, den (oder die) Fehler zu identifizieren und aufzulösen. Es könnte auch ein Beispiel einer tiefen Meinungsverschiedenheit sein, nämlich dann, wenn Elga (2007, 493) recht hat, und Ann und Beth keine gemeinsame Grundlage identifizieren können, auf der sie sich in Augenhöhe gegenüberstehen und Argumente austauschen können. In diesem Fall ist der Dissens unauflösbar, weil beide für die

zugrundeliegenden epistemischen Prinzipien nur epistemisch zirkulär argumentieren können. Es könnte aber auch sein, und ich denke, dass uns diese Fälle zumindest ebenso vertraut erscheinen, dass Ann und Beth eine Reihe von Übereinstimmungen in vielen verwandten Wertfragen teilen.²²⁸ Es ist gut vorstellbar, dass Ann der Ansicht ist, dass Abtreibung moralisch zulässig ist, weil ihr Fokus auf der Autonomie der schwangeren Frau und ihrem grundlegenden Recht liegt, selbst zu entscheiden, ob ein Kind zu gebären etwas ist, das sie tun kann und will. Beth auf der anderen Seite betont das Recht des ungeborenen Kindes, unversehrt zu bleiben und leben zu dürfen, und begründet damit ihre Ablehnung der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen.²²⁹ Ann und Beth können darüber unterschiedlicher Ansicht sein, welcher dieser Werte im Fall von Schwangerschaftsabbrüchen gewichtiger ist, und sich dennoch darüber einig sein, welche Evidenz erforderlich ist, um diese Situation zu bewerten, und mit welchen Methoden sie vorgehen sollten, um die Evidenz auszuwerten. Gemäß dem ethischen Intuitionismus kann es sein, dass diese Frage der Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs genau eine solche ist, die keine eindeutige Antwort erlaubt, weil beide Werte (und vermutlich noch weitere) eine Rolle in dieser Frage spielen.

Wenn dies richtig ist, dann haben weder Ann noch Beth einen Fehler begangen, sondern beide haben relevante Werte identifiziert, die tatsächlich in der Frage nach der moralischen Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen eine Rolle spielen.²³⁰ Sie gewichten diese Werte unterschiedlich, worin zum Ausdruck kommt, dass dies keine Frage ist, die wir ein für alle Mal klären können. Es wird konkrete Situationen geben, in denen, *all things considered*, eine Gewichtung die andere überwiegt. Denken wir hier beispielsweise an Fälle, in denen schwerwiegende Verletzungen und Missachtungen der Rechte der Frau überhaupt erst zur Schwangerschaft geführt haben, oder, auf der anderen Seite, an scheinbar willkürliche Entscheidungen für Schwangerschaftsabbruch in sehr fortgeschrittenen Stadien der

228 McGrath (2008) verweist ebenfalls darauf, dass dies häufig die plausible Erklärung für Dissens über die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen sei.

229 In diesem Disput geht es also nicht um die Zulässigkeit eines konkreten Schwangerschaftsabbruchs, sondern darum, ob diese allgemein zulässig sind. Ann und Beth beziehen sich auf unterschiedliche mittlere Axiome (Autonomie vs. Unversehrtheit des ungeborenen Lebens) in der Begründung ihrer jeweiligen Position.

230 Rinofner-Kreidl (2016a) verweist darauf, wie komplex es ist, die moralischen Anforderungen an uns in konkreten Situationen zu identifizieren, sowie dass moralische Wahrnehmung (*moral perception*) eine wesentliche Rolle dabei spielt. Auch Herman (1996, Kapitel 4) verweist auf die Schwierigkeit, die moralisch relevanten Aspekte zu identifizieren, und dass dies einiges von den moralisch Handelnden verlangt.

Entwicklung des Fötus.²³¹ Auch in diesen besonderen Fällen lässt sich die beständige moralische Meinungsverschiedenheit zwischen Ann und Beth nicht grundsätzlich lösen, aber es ist dennoch vorstellbar, dass sie Übereinstimmung über diese konkrete Situation herstellen könnten.²³² Selbst wenn Ann und Beth also in konkreten Fällen über die konkrete Gewichtung übereinstimmen können, so löst dies ihren Dissens über mittlere Axiome nicht auf. Ann wird weiterhin daran festhalten, dass Schwangerschaftsabbrüche im Allgemeinen moralisch zulässig sind, auch wenn sie in einer konkreten Situation zustimmen kann, dass sie keine brauchbare Option darstellen, während Beth daran festhalten wird, dass sie im Allgemeinen moralisch unzulässig sind, auch wenn sie zustimmen kann, dass in gewissen Situationen die Alternative so schlecht ist, dass es nicht moralisch gefordert sein kann, diese Alternative zu akzeptieren.

Weder Ann noch Beth haben aber einen Fehler gemacht. Sie haben wichtige moralische Werte identifiziert, die eine zentrale Rolle in dieser Frage spielen, und gewichten diese anders. Sofern sich ihre Gewichtung innerhalb des gerechtfertigten Spektrums aufhält, das durch die Interaktion dieser Werte eröffnet wird, und es sich um eine moralisch uneindeutige Frage handelt, haben beide wahre Überzeugungen. Die Frage des Schwangerschaftsabbruchs scheint deshalb ein gutes Beispiel zu sein, weil die moralischen Implikationen komplex sind und das Wohlergehen verschiedenster menschlicher Lebewesen betreffen. Daher erlaubt diese Frage naheliegenderweise verschiedene Zugänge und unterschiedliche Gewichtungen durch verschiedene Personen.

231 Ich denke, dass sich die sogenannte „Fristenregelung“ (Mittelstaedt, Gaigg und Schmid 2019) als plausibles Beispiel dafür ansehen lässt, wie wir mit solchen fehlerfreien moralischen Meinungsverschiedenheiten umgehen können, ohne sie auflösen zu müssen. Diese Gesetzgebung in Österreich (ähnliche Regelungen gelten auch in Deutschland und der Schweiz) sieht vor, dass Schwangerschaftsabbruch nicht strafbar ist, wenn er auf Wunsch der schwangeren Frau nach vorhergehender Beratung durch eine/n Arzt/Ärztin während der ersten drei Monate der Schwangerschaft durchgeführt wird. Schwangerschaftsabbrüche nach den ersten 12 Wochen sind nur möglich, wenn es eine medizinische Indikation für sie gibt. Diese Gesetzgebung lässt sich so interpretieren, dass sie die Frage, ob Schwangerschaftsabbrüche im Allgemeinen moralisch zulässig sind, nicht entscheidet, aber dennoch anerkennt, dass es Situationen gibt, in denen, *all things considered*, der Schwangerschaftsabbruch eine zulässige Option sein muss, während es andere Situationen gibt, in denen er keine darstellt.

232 Theoretisch könnte es sein, dass es keinerlei Situationen gibt, in denen Ann und Beth übereinstimmen. Dies ist allerdings schwer vorstellbar, solange wir annehmen, dass Ann und Beth grundsätzlich vernünftig sind und nicht prinzipiell an ihren Überzeugungen festhalten, selbst wenn dies ungegerechtfertigt ist. Während es also, sofern dieser intuitionistische Zugang zutrifft, viele Situationen gibt, in denen es vernünftig ist, an den eigenen Überzeugungen festzuhalten und diese weiterhin zu vertreten, wird es zumindest manche (extreme) Situationen geben, in denen die Beteiligten in einer konkreten Gewichtung übereinstimmen, sofern sie vernünftig sind.

Es ist allerdings nicht der Fall, dass jegliche Überzeugung in dieser Frage gerechtfertigt wäre. Wenn Chad die Diskussion zwischen Ann und Beth mitbekommt, sich einbringt und die Überzeugung vertritt, dass die moralische Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen allein davon abhängt, ob der biologische Vater entscheidet, dass sie zulässig sind, dann wäre dies keine vertretbare Position. Wir können Chad zugestehen, dass die Perspektive des biologischen Vaters bisher in der Debatte zwischen Ann und Beth zu wenig Aufmerksamkeit erhalten hat, aber zu argumentieren, dass dies der entscheidende Faktor sei, scheint sehr weit hergeholt zu sein. Insbesondere weil es die Perspektiven derer, die am direktesten durch die Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch betroffen sind, nämlich die der schwangeren Frau und des ungeborenen Kindes, vollständig außer Acht lässt. Ein ähnlicher, aber noch klarerer Fall wäre, wenn Dan die Überzeugung vertritt, dass der entscheidende Faktor in der Frage der moralischen Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen die Nasenform des ungeborenen Kindes sei. In diesem Fall würden wir nicht annehmen, dass Dan die Diskussion ernst nimmt. Bestenfalls könnten wir ihm zuschreiben, dass er die Frage vollkommen missverstanden hat. Naheliegender wäre aber wohl die Erklärung, dass er sich über Ann, Beth und Chad lustig macht oder andere Interessen durch seine Positionierung in dieser moralischen Frage verfolgt.

Obwohl also Ann und Beth in diesem Fall berechtigterweise bei ihrer jeweiligen Überzeugung bleiben können, sollten sie den Überzeugungen der jeweils anderen Bedeutung zuschreiben. Dies liegt daran, dass beide nur dann gerechtfertigt sind, bei ihren Überzeugungen zu bleiben, wenn sie die *prima facie* Evidenz, die ihnen ihr Dissens liefert, widerlegen können. Dazu müssen sie aber wissen, dass es sich um eine beständige moralische Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen handelt. Wenn ihnen aber dies bewusst ist, dann ist ihnen auch bewusst, dass es unvernünftig wäre, der jeweils anderen Person zu unterstellen, dass ihre Überzeugung nicht gerechtfertigt wäre. Ann kann also nur dann gerechtfertigterweise bei ihrer Überzeugung bleiben, wenn sie anerkennt, dass die Überzeugung von Beth ebenfalls gerechtfertigt ist, auch wenn sie sich von ihrer Perspektive und Gewichtung unterscheidet. Das klingt so, als wären beständige moralische Meinungsverschiedenheiten doch auflösbar, und in gewisser Hinsicht ist dies auch der Fall. Wenn wir Auflösbarkeit aber, wie dies üblich ist, so verstehen, dass die Beteiligten, die ursprünglich verschiedene doxastische Einstellungen bezüglich *p* haben, letztlich die glei-

che doxastische Einstellung zu p einnehmen müssen, dann sind beständige moralische Meinungsverschiedenheiten nicht auflösbar.²³³ Ann und Beth bleiben bei unterschiedlichen doxastischen Einstellungen bezüglich p , sie erkennen nur an, dass auch andere doxastische Einstellungen möglich sind.

Um gerechtfertigt darin zu sein, an ihrer jeweiligen Überzeugung festzuhalten, müssen sie also erkennen, dass sie eine Reihe von moralischen Überzeugungen teilen, dass sie einen gemeinsamen Hintergrund an geteilten Werten und Verpflichtungen haben, dass sie sich, ganz allgemein gesprochen, einen Ausgangspunkt teilen, vor dessen Hintergrund sich die beständige moralische Meinungsverschiedenheit eröffnet. Wenn Ann und Beth dies aber feststellen, dann wird dies ihre Sichtweise auf ihre Meinungsverschiedenheit ändern. Sie können weiterhin unterschiedlicher Ansicht sein, aber sie werden in der Lage dazu sein, die Überlegungen hinter den Überzeugungen der jeweils anderen anzuerkennen und zu respektieren.

9.3.3 Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten

In der gegenseitigen Anerkennung und dem Respekt der jeweiligen Überzeugung äußert sich der zentrale Unterschied zwischen beständigen und tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten. Häufig wird angenommen, dass ein langwieriger und beständiger Dissens, wie der zwischen Ann und Beth, eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit sein muss, weil vorausgesetzt wird, dass eine entscheidende Eigenschaft tiefer moralischer Meinungsverschiedenheiten ihre Beständigkeit ist. Ich habe dafür argumentiert, dass diese Annahme nicht zutrifft. Einerseits weil es problematisch ist, die Unauflösbarkeit in die Definition tiefer Meinungsverschiedenheiten aufzunehmen und nicht für diese zu argumentieren (vgl. Ranalli 2021), und andererseits, weil es auch eine andere Art moralischer Meinungsverschiedenheit gibt, die beständig, aber nicht tief ist. Es ist also richtig, dass tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind, aber nicht jeder unauflösbare Dissens ist eine tiefe Meinungsverschiedenheit.

Der Grund, warum tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind, liegt im Gegensatz zu beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht in der konkreten moralischen Frage, über die der Dissens besteht, sondern in dem Disput über fundamentale epistemische Prinzipien, die hierbei involviert sind. Der einzig mögliche Ansatz einer Auflösbarkeit müsste sich in diesem Fall auf die fundamentalen epistemischen Prinzipien beziehen. Allerdings ist hier das Problem,

233 Siehe beispielsweise Feldman (2005) und Melchior (2021) für dieses gängige Verständnis von Auflösbarkeit.

dass sich die Beteiligten auf keine fundamentalen epistemischen Prinzipien einigen und die vorliegenden jeweils nur zirkulär rechtfertigen können. Es scheint also, dass eine Auflösbarkeit bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten tatsächlich in keiner Weise in Frage kommt, weil den Beteiligten jegliche gemeinsame Basis fehlt.

Wir können demnach in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten bei unseren Überzeugungen bleiben. Im Gegensatz zu beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten müssen wir der Überzeugung unserer Gegenüber auch kein großes Gewicht zuschreiben. Dies bedeutet aber nicht, dass wir uns mit den Ursachen für unsere tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht auseinandersetzen sollten, oder dass wir diese grundsätzlich ignorieren könnten. Um gerechtfertigt bei unserer Überzeugung zu bleiben, müssen wir auch hier wissen, dass eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit vorliegt. Insofern müssen wir uns in jedem Fall zu einem gewissen Grad mit den Ursachen dieser Dispute beschäftigen. Die fundamentalen Gründe für unsere konkreten Meinungsverschiedenheiten zu analysieren und beschreiben zu können, kann auch, ganz praktisch gesehen, ein wertvolles Unterfangen sein, selbst wenn wir der Überzeugung anderer in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten kein besonderes Gewicht zuschreiben müssen, und sie nicht auflösbar sind. Dies liegt daran, dass ein besseres Verständnis der Ursachen dazu beitragen kann, uns Wege und Möglichkeiten aufzuzeigen, um mit tiefen Meinungsverschiedenheiten umzugehen, sodass wir anderen beteiligten Parteien durch unsere Handlungen keinen unbeabsichtigten Schaden zufügen.

Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sind dennoch hochgradig problematisch für unser gesellschaftliches Zusammenleben, weil sie sich nicht nur jeglicher Auflösbarkeit entziehen, sondern weil in ihnen keine gemeinsame Argumentations- und Verständnisbasis mehr vorhanden ist. Ich werde im folgenden Kapitel 10 eine Strategie, bestehend aus drei Elementen, skizzieren, die sich aus dieser Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten ergibt. Diese ist im Einklang damit, dass uns Dissens in vielen Fällen Gründe gibt, unsere Zuversicht in unsere Überzeugungen zu reduzieren, und trägt dem Hintergrund konzilianter Zugänge zu Dissens Rechnung, welcher in der Betonung einer allgemein epistemisch demütigen sowie aufgeschlossenen Haltung bezüglich unserer Überzeugungen besteht. Diese Strategie besteht darin, dass wir (a) eine grundsätzlich tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer einnehmen sollten, (b) eher die Offenheit für neue Erkenntnisse betonen sollten als die Verteidigung bestehender Überzeugungen, und (c) auch im Fall von Dissens uns weiterhin um einen rationalen Diskurs bemühen sollten. Diese Strategie gilt auch für tiefe Meinungsverschiedenheiten.

Allerdings stellt sich die Situation in ihnen komplizierter dar, weil gerade die gemeinsame Argumentationsgrundlage zu fehlen scheint.

Dies spricht für einen gewissen Pessimismus bezüglich der Frage, ob wir in allen unseren gesellschaftlichen Entscheidungen und Aktivitäten immer auf alle Überzeugungen Rücksicht nehmen können. In vielen Fragen müssen wir beispielsweise Entscheidungen treffen, die unser gesellschaftliches Zusammenleben regulieren. Wenn in diesen Entscheidungen tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten beteiligt sind, dann scheint es keine Möglichkeit eines Kompromisses zu geben. Dieser ist sicher bereits bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten schwierig zu erlangen, aber in diesen sollten die Beteiligten ein grundlegendes Interesse an einem Kompromiss haben, da sie erkennen, dass alle vertretenen Positionen gerechtfertigt und wahr sind. In tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten ist das nicht der Fall. Im Gegenteil, die Beteiligten werden berechtigterweise annehmen, dass die jeweils anderen Personen falsche moralische Überzeugungen vertreten, angesichts der fundamentalen epistemischen Prinzipien, die sie vertreten. Dennoch habe ich argumentiert, dass jede Person in einer tiefen moralischen Meinungsverschiedenheit auch anerkennen muss, dass die eigenen fundamentalen epistemischen Prinzipien auch nur epistemisch zirkulär zu rechtfertigen sind. Das könnte Gründe dafür liefern, dass man, obwohl ein allgemeiner Kompromiss nicht möglich ist, dennoch versucht, Raum für die andere Position zu schaffen, zumindest soweit dies das gesellschaftliche Zusammenleben nicht gefährdet.

Betrachten wir dazu ein Beispiel einer tiefen Meinungsverschiedenheit. Nehmen wir an, dass Abby der Ansicht ist, dass jegliches Medikament, wenn es als wirksam gelten soll, randomisierte und kontrollierte Doppelblindstudien durchlaufen muss, in denen die Wirksamkeit signifikant nachweisbar ist. Edward dagegen ist der Ansicht, dass dies zwar für traditionelle Medizin gelten mag, dass alternative Medizin aber diesen Prozess nicht durchlaufen muss. Hier soll eine Gruppe von Menschen das Präparat über einen gewissen Zeitraum einnehmen und jegliche Symptome, die sie dabei erleben aufschreiben. Diese Liste von Symptomen ist dann zugleich die Liste an Krankheiten, gegen die dieses Mittel als wirksam gelten kann. Abby und Edward haben also vollkommen unterschiedliche Vorstellungen darüber, was relevante Evidenz für die Wirksamkeit von Medizin ist und wie diese evaluiert werden sollte. Daraus ergibt sich ihre Meinungsverschiedenheit darüber, ob es sich bei homöopathischen Mitteln um Medizin handelt oder nicht. Sowohl Abby als auch Edward können in diesem Fall bei ihren jeweiligen Überzeugungen bleiben, weil ihnen der Dissens selbst keinen Grund dafür gibt, anzunehmen, dass eher sie einen Fehler begangen haben. Wenn es also um die Frage geht, ob gewisse Mittel als Me-

dizin anerkannt werden sollten, dann wird sich Abby dagegen aussprechen, homöopathischen Mitteln Wirksamkeit zuzusprechen. Diesbezüglich wird Abby vermutlich nicht kompromissbereit sein. Allerdings könnte Abby dennoch insofern Raum für Edwards Überzeugung schaffen, als sie akzeptieren könnte, dass man homöopathische Mittel weiterhin in Drogeriemärkten erwerben kann, und diese auf einer Ebene mit Nahrungsergänzungsmitteln vertrieben werden. Dies würde aus Abbys Perspektive, so weit möglich, Raum für Edwards Zugang schaffen.

Dennoch sind tiefe Meinungsverschiedenheiten in jedem Fall problematisch für unser gesellschaftliches Zusammenleben, weil in ihnen die Argumentationsgrundlage selbst in Frage steht und nicht klar ist, wie ein vernünftiger Disput der Beteiligten aussehen kann. Allerdings gibt die hier vorgeschlagene Analyse auch Grund zur Hoffnung, dass tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten tatsächlich deutlich weniger weit verbreitet sind als gemeinhin angenommen, weil wir nicht annehmen müssen, dass jede nicht auflösbare moralische Meinungsverschiedenheit auch tief ist. Zudem sind tiefe Meinungsverschiedenheiten, wie auch die Beispiele in diesem Abschnitt zeigen, keineswegs ein spezifisch moralisches Problem. Vielmehr sind es die fundamentalen epistemischen Prinzipien, die in tiefen Meinungsverschiedenheiten deren Unauflösbarkeit hervorrufen. Dies spricht gegen eine verbreitete Annahme, die darin besteht, dass insbesondere moralischer Dissens problematisch wäre (siehe Kapitel 3 und Kapitel 4). Tatsächlich führt der Konflikt zwischen fundamentalen epistemischen Prinzipien zu wirklich problematischen Meinungsverschiedenheiten, und dieser ist nicht auf moralische Fragen limitiert.

9.3.4 Das Zusammenspiel der drei Dimensionen moralischer Meinungsverschiedenheiten

Ich habe dafür argumentiert, dass moralische Meinungsverschiedenheiten kein einheitliches Phänomen sind, sondern ein komplexer Aspekt des menschlichen Zusammenlebens, bei dem verschiedenste Faktoren relevant sind. Wir können (zumindest) drei Dimensionen differenzieren, anhand derer sich Meinungsverschiedenheiten analysieren lassen: (1) Dimension der Moralität, (2) Dimension der Konkretheit, (3) Dimension der Auflösbarkeit. Wenn wir konkrete moralische Dissense verstehen wollen, dann sollten wir diese anhand dieser drei Dimensionen analysieren. Wir können uns also fragen, ob ein vermeintlich moralischer Dissens tatsächlich genuin moralisch ist, oder ob er sich auf einen Disput über Begrifflichkeiten oder nicht moralische Fakten reduzieren lässt. Wir können in weiterer Folge fragen, ob sich der Dissens auf der Ebene konkreter moralischer Handlungen und Überzeugungen abspielt, ob es sich um einen Dissens über mittlere Axiome oder über abstrakte moralische Grundprinzipien handelt. Zudem können wir fragen, ob

sich der Dissens prinzipiell auflösen lässt, oder ob er unauflösbar ist, und wenn letzteres, ob die Unauflösbarkeit daran liegt, dass es sich um eine beständige oder eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit handelt.

Das Zusammenspiel der verschiedenen Dimensionen ermöglicht es, verschiedenste Arten von Meinungsverschiedenheiten zu erklären, die in der Debatte eingebracht wurden. So reklamiert beispielsweise Rowland (2017), dass fundamentalen moralischen Meinungsverschiedenheiten zentrale Signifikanz zukommt. In fundamentalen moralischen Meinungsverschiedenheiten treffen zwei moralische Grundprinzipien aufeinander, wie zwischen Utilitaristen und Kantianern, oder ein moralisches Grundprinzip wird von einer Person befürwortet und von der anderen abgelehnt. Wir können die drei Dimensionen nun nutzen, um fundamentale moralische Meinungsverschiedenheiten genauer zu definieren. Zunächst können wir uns fragen, ob es sich bei fundamentalen moralischen Meinungsverschiedenheiten um genuin moralische handelt (Dimension der Moralität). Dies ist zumindest nicht in jedem Fall klar und eindeutig. Angesichts dessen, dass hier sehr abstrakte Prinzipien und Begrifflichkeiten im Spiel sind, und diese mit einer beträchtlichen Komplexität einhergehen, kann es durchaus sein, dass sich einige fundamentale moralische Meinungsverschiedenheiten als bloß verbale Dispute herausstellen, die sich durch Begriffsklärungen und -präzisierungen auflösen lassen. Weiters könnten sich einige fundamentale moralische Meinungsverschiedenheiten als solche über nicht-moralische Fakten herausstellen, nämlich dann, wenn der Dissens vor allem daran liegt, dass die Beteiligten sich beispielsweise aufgrund vorhandener epistemischer oder metaphysischer Überzeugungen und dem Vertrauen in den theoretischen Wert der Kohärenz verpflichtet fühlen, ein gewisses fundamentales moralisches Prinzip anzunehmen oder abzulehnen. Sofern diese beiden Aspekte ausgeschlossen werden können, handelt es sich um einen genuin moralischen Dissens.

In diesem Fall können wir uns fragen, wie konkret der Dissens ist (Dimension der Konkretheit). Dies scheint in diesem Beispiel am direktesten beantwortbar zu sein, denn die Definition fundamentaler moralischer Meinungsverschiedenheiten bezieht sich offenbar nicht auf konkrete moralische Überzeugungen und auch nicht auf Axiome mittlerer Ebene, sondern auf abstrakte moralische Prinzipien. Wir haben es also mit einem genuin moralischen Dissens über abstrakte moralische Prinzipien zu tun. Anhand der dritten Dimension (Dimension der Auflösbarkeit) können wir fragen, ob sich dieser auflösen lässt, oder ob er beständig ist. Laut Rowland (2017, 1) scheint es zumindest so, dass sich fundamentale, genuin moralische Dispute nicht auflösen lassen. Dies ist allerdings gemäß meinen Erläuterungen nur dann richtig, wenn wir bereits voraussetzen, dass keine beteiligte Person einen

Fehler gemacht hat, oder dass dieser Dissens mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft ist. Zunächst sollte man also fragen, was die Ursache dafür ist, dass wir eine fundamentale moralische Meinungsverschiedenheit haben, und ob wir eine Widerlegung für die *prima facie* Evidenz anführen können, dass die Beteiligten einen Fehler begangen haben könnten.

Während es zwar der Fall ist, dass in fundamentalen moralischen Meinungsverschiedenheiten keine der beteiligten Personen auf ein grundlegendes moralisches Prinzip verweisen kann, dass die jeweils andere Seite überzeugen könnte (vgl. Kappel und Anderson 2019, 116), muss es dennoch nicht der Fall sein, dass es sich um eine tiefe Meinungsverschiedenheit handelt. Dies wäre nur dann der Fall, wenn der Dissens über das fundamentale moralische Prinzip mit einem Dissens über fundamentale epistemische Prinzipien einhergeht. Dies ist natürlich grundsätzlich möglich, und es kann auch sein, dass dies der Grund mancher fundamentaler moralischer Meinungsverschiedenheiten ist. Angesichts dessen, dass viele fundamentale moralische Meinungsverschiedenheiten aber zwischen Philosoph*innen vorkommen, die durchaus geteilte Überzeugungen dazu haben, was als gute Evidenz gelten kann und wie diese auszuwerten ist, wäre es unplausibel, anzunehmen, dass fundamentale moralische Meinungsverschiedenheiten tief sein müssen. Wenn sie es sind, dann gibt uns dies einen Grund, bei unserer Überzeugung zu bleiben, weil die *prima facie* Evidenz dafür, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, durch unser Wissen darüber, dass es sich um eine tiefe Meinungsverschiedenheit handelt, widerlegt wäre. Wenn sich herausstellt, dass wir über die erforderliche Evidenz und deren Auswertung übereinstimmen, dann handelt es sich um keine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit.

In diesem Fall müsste man sich gemäß dem hier vorgestellten Ansatz fragen, ob es sich um eine beständige moralische Meinungsverschiedenheit handelt. Ist der Grund dafür, dass wir einen Dissens über dieses moralische Prinzip haben, der, dass verschiedene inkommensurable moralische Werte miteinander in Konflikt geraten, die sich nicht auf ein Prinzip reduzieren und nicht in eine allgemeine hierarchische Ordnung bringen lassen, und eröffnen diese ein Spektrum an möglichen Positionen und Sichtweisen, innerhalb derer wir uns positionieren können, ohne einen Fehler zu begehen, dann handelt es sich um einen beständigen moralischen Dissens. In diesem Fall sind die Positionen letztlich vereinbar und machen uns auf vorhandene Konflikte zwischen moralischen Werten aufmerksam. Der Dissens bleibt zwar unauflösbar, aber dies liegt nicht daran, dass eine beteiligte Person einen Fehler begangen hat, sondern daran, dass Moral, gemäß diesem Ansatz, komplex ist und zulassen kann, dass mehr als nur ein fundamentales Prinzip relevant ist, auch wenn sich diese auf den ersten Blick auszuschließen scheinen.

Wenn es sich weder um einen tiefen noch um einen beständigen Dissens handelt, dann geben uns fundamentale moralische Dissense, so wie andere Dissense auch, Evidenz höherer Ordnung, die dafür spricht, dass wir die Zuversicht in unsere eigenen Überzeugungen reduzieren und den Überzeugungen unserer Gegenüber auch ein gewisses Gewicht zuschreiben sollten.

Es handelt sich hierbei also keineswegs um eine Theorie, die einen einfachen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten hervorbringt. Tatsächlich stellt sich dieser als äußerst vielschichtig und kompliziert heraus, und er erfordert von uns, dass wir Bemühungen und Anstrengungen auf verschiedenen Ebenen unternehmen, um herauszufinden, was die genaue Ursache unseres Dissens ist. Dies spricht gegen *one-size-fits-all* Lösungen im Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten. Diese scheinen die Komplexität moralischer Fragen unangemessen zu simplifizieren.

9.4 Erneute Betrachtung der Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens

Ich habe in Kapitel 3 eine Reihe verschiedener Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens betrachtet, die versuchen, zu zeigen, dass entweder tatsächliche oder bloß mögliche moralische Meinungsverschiedenheiten dafür sprechen, dass ein moralischer Realismus falsch wäre, und wir nicht davon ausgehen sollten, dass es Objektivität in moralischen Fragen gäbe. Ich habe an dieser Stelle bereits besprochen, dass all diese Argumentationen mit schwerwiegenden Problemen einhergehen. Angesichts der Erläuterungen zu fehlerfreiem, beständigem und tiefem moralischem Dissens in diesem Kapitel möchte ich auf eine weitere zentrale Problematik hinweisen, die in vielen dieser Argumentationen vorkommt. Diese Problematik besteht darin, dass in den meisten Fällen angenommen wird, dass ein moralischer Realismus darauf verpflichtet wäre, anzunehmen, dass jeder moralische Dissens grundsätzlich auflösbar sein muss. Wright (1995, 221–222) bedient sich dafür einer Analogie zu Fotokameras oder Wachsabdrücken. Wenn wir mit zwei Kameras Fotos der gleichen Szenerie machen, oder zwei Wachsabdrücke von einem Schlüssel anfertigen, dann müssen die Ergebnisse übereinstimmen. Andernfalls muss irgendwo ein Fehler vorliegen, der erklärt, warum wir bei gleichem Input zwei unverträgliche Ergebnisse erhalten haben. Genau das gleiche gilt laut Wright auch in moralischen Fragen.

[O]ne obligation of the moral realist will be to hold, and therefore to justify holding, that moral disagreements, since they involve a clash of what purport to be substantial

representations, have to involve defects of process or materials: at least one of the protagonists has to be guilty of a deficiency in the way he arrives at his view, or to be somehow constitutionally unfit. (Wright 1995, 222)

Demnach wären moralische Realist*innen darauf verpflichtet, ausnahmslos über auflösbaren moralischen Dissens zu sprechen. Nur dieser beruht auf Fehlern der Beteiligten und hält daher der Analogie mit den Kameras oder dem Wachsabdruck stand, den Wright vorschlägt. Ich habe aber argumentiert, dass für ethische Intuitionist*innen und genauer genommen für alle realistischen Positionen, die einen fundamentalen ethischen Pluralismus akzeptieren, keinerlei Grund dazu besteht, die Analogie von Wright zu akzeptieren. Ein so verstandener moralischer Realismus muss die Möglichkeit von beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten einräumen, die sich, wie ich argumentiert habe, gerade durch strenge Fehlerfreiheit auszeichnen.

Auch Tolhursts Argument setzt als erste Prämisse voraus, dass es nicht der Fall sein kann, dass zwei Personen in epistemischer Hinsicht relevant ähnlich sind, und dennoch eine davon gerechtfertigt sein kann, *j* zu glauben, während die andere gerechtfertigt ist, nicht-*j* zu glauben.

Necessarily, if person P is justified in believing that j, then it is not possible for there to be another person Q who is similar to P in every epistemic respect relevant to being justified in believing that j (or not-j) and who is justified in believing not-j. (Tolhurst 1987, 612)

Sofern die oben angeführte Argumentation zu beständigem moralischem Dissens aber plausibel ist, liefert diese gute Gründe, anzunehmen, dass es zumindest einen Bereich gibt, in dem dieses epistemische Prinzip, welches Tolhurst voraussetzt, keine universelle Geltung hat.²³⁴ Tolhurst könnte dies umgehen, wenn er von epistemischen Klonen sprechen würde, allerdings verweist er auf *peers*, wenn er davon spricht, dass die Beteiligten sich in allen epistemisch relevanten Aspekten ähnlich sein müssen.

Auch Tersman (2006, 80) führt an, dass der große Vorzug seines Zugangs darin besteht, dass er erklären kann, dass moralischer Dissens möglich ist, obwohl keine beteiligte Partei einen Fehler begangen hat. Eine zentrale Überlegung seiner eigenen Argumentation für einen moralischen Antirealismus gründet auf der Annahme, dass anhaltender moralischer Dissens ein Dilemma für den moralischen Realismus erzeugt.

²³⁴ Es scheint auf den ersten Blick plausibel, dass dies für alle Bereiche gilt, in denen fehlerfreier Dissens möglich ist.

[R]ealists, in response to radical moral disagreement, must either assume that moral truths are epistemically inaccessible or that such disagreements are merely apparent. If both of these assumptions are implausible, realists are in trouble. (Tersman 2006. 85)

Nachdem Tersman zum Schluss kommt, dass Realist*innen üblicherweise letztere Strategie wählen (siehe auch Kapitel 3.1.5), argumentiert er ausführlich, dass seine bevorzugte Erklärung der Zuschreibung moralischer Überzeugungen an andere dazu führt, dass Realist*innen nicht jeglichen moralischen Dissens als bloß scheinbaren wegerklären können (vgl. Tersman 2006, Kapitel 5 und 6). Das Problem dabei ist allerdings, dass ein moralischer Realismus keineswegs nur diese beiden Hörner des Dilemmas offenstehen. Angesichts meiner Argumentation für fehlerfreien moralischen Dissens kann eine Spielart des moralischen Realismus argumentieren, dass es genuine und anhaltende moralische Meinungsverschiedenheiten gibt, und dies nicht, weil moralische Wahrheiten epistemisch unzugänglich wären, sondern genau, weil uns moralische Werte zugänglich sind.

9.5. Konklusion

Ich habe in diesem Kapitel dafür argumentiert, dass zwei verbreitete Annahmen bezüglich des Zusammenspiels zwischen moralischen Meinungsverschiedenheiten und dem moralischen Realismus falsch sind. Erstens, dass jede moralische Meinungsverschiedenheit auflösbar sein müsste, sofern ein moralischer Realismus wahr wäre, und zweitens, dass die beste Erklärung für fehlerfreie moralische Dissense ein moralischer Relativismus ist. Wenn wir den ethischen Intuitionismus als Ausgangspunkt nehmen, der einen robusten moralischen Realismus darstellt (siehe Kapitel 2), und diesen mit einem Zugang zu Dissens kombinieren, der diesen so versteht, dass er uns Evidenz höherer Ordnung für das mögliche Vorliegen eines Fehlers bei der Betrachtung oder Evaluierung von Evidenz erster Ordnung liefert (siehe Kapitel 8), dann erhalten wir eine differenziertere Sicht auf moralische Meinungsverschiedenheiten aus der Perspektive des moralischen Realismus. Demnach gibt es zumindest ein Verständnis dieses Zugangs, welches fehlerfreien moralischen Dissens (zumindest) ebenso gut erklären kann wie ein moralischer Relativismus. Fehlerfreie moralische Dissense liegen demnach dann vor, wenn alle Beteiligten eine wahre und gerechtfertigte moralische Überzeugung haben, die auf Grundlage der richtigen Gründe gebildet wurde. In diesem Fall handelt es sich um eine beständige moralische Meinungsverschiedenheit. Es kann die Situation eintreten, dass widerstreitende moralische Überzeugungen jeweils wahr und gerechtfertigt sind, wenn wir die Pluralität grundlegender moralischer Prinzipien ernst nehmen. Dies trifft immer dann zu, wenn eine moralische Frage uneindeutig ist, wenn

es also nicht nur eine richtige Antwort auf sie gibt, sondern ein gewisses Spektrum an gerechtfertigten und wahren Überzeugungen, die wir bezüglich dieser Frage einnehmen können. Uneindeutigkeit liegt vor, wenn mehr als eine Antwort innerhalb eines Spektrums wahr ist (beispielsweise der genaue Prozentsatz des Einkommens, den wir spenden sollten), oder wenn zwei (oder mehr) moralische Werte miteinander in einen genuinen Konflikt geraten, und es uneindeutig ist, welcher Wert in welchen Situationen den Vorzug bekommen sollte (beispielsweise in einem möglichen Dissens über die moralische Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen).

Während diese beständigen und fehlerfreien moralischen Dissense zwar nicht in einem klassischen Verständnis auflösbar sind, so hilft die Erkenntnis darüber, dass ein solcher vorliegt, weil diese ermöglicht, dass die Beteiligten einerseits bei ihren Überzeugungen bleiben und andererseits der Überzeugung des jeweiligen Gegenübers dennoch das erforderliche Gewicht zuschreiben. Wir können demnach erkennen, dass wir zwar im Recht sind, die Gegenseite aber ebenfalls, und wir daher einen praktischen Umgang anstreben sollten, mit dem beide Seiten zumindest weitestgehend leben können.

Eine andere Art von Disputen ist ebenfalls nicht auflösbar, stellt sich aber als deutlich problematischer dar, weil in ihnen nicht ersichtlich ist, wie ein vernünftiger praktischer Umgang aussehen könnte. Dabei handelt es sich um tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten. In ihnen ist ein lokaler Dissens über eine moralische Frage mit einem Dissens über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft. In tiefen Meinungsverschiedenheiten besteht also auch keine Übereinstimmung darüber, was relevante Evidenz ist, welche Methoden und Quellen in dieser Frage herangezogen werden sollten, und wie relevante Evidenz auszuwerten wäre. Mit anderen Worten fehlt in dieser Art von Meinungsverschiedenheiten eine grundlegende geteilte Basis, aufgrund derer eine weitere Argumentation und ein Austausch möglich wären.

Obwohl dies kein optimistisches Bild für tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten darstellt, gibt die vorgeschlagene Analyse dennoch Hoffnung, da wir nicht jeden unauflösbaren und anhaltenden moralischen Dissens als tiefe Meinungsverschiedenheit verstehen müssen. Es ist natürlich eine empirische Frage, wie viele unserer moralischen Meinungsverschiedenheiten auflösbar, beständig oder tief sind, aber die Tatsache, dass ein gelingendes Zusammenleben grundsätzlich möglich zu sein und in vielen Fragen auch eine grundsätzliche Kompromissbereitschaft vorzuliegen scheint, gibt Grund zur Hoffnung, dass nicht alle unsere unauflösbaren moralischen Dissense tiefe Meinungsverschiedenheiten sind.

Die vorgeschlagenen drei Dimensionen moralischer Meinungsverschiedenheiten geben ein Instrumentarium, um diese zu analysieren und für einen praktischen Umgang auszuwerten. Wenn diese Analyse zutrifft, dann müssen wir uns im Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten sowohl eine Offenheit für diese diversen Aspekte, die dabei eine Rolle spielen, als auch eine Aufgeschlossenheit bezüglich unserer eigenen Überzeugungen sowie der anderer erhalten. Im folgenden Kapitel möchte ich eine Strategie für den praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten skizzieren, die genau dieser Aufgeschlossenheit Rechnung trägt. Dies entspricht dem Kerngedanken konzilianter Zugänge in der epistemischen Debatte um Meinungsverschiedenheiten, ohne sich aber deren Schwierigkeiten einzuhandeln.

10. Der praktische Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten

In moralischen Fragen haben wir es nicht mit einer universellen Art von Meinungsverschiedenheiten, sondern mit verschiedenen, voneinander zu differenzierenden zu tun. Diese unterscheiden sich einerseits danach, ob sie sich auf konkrete moralische Fragen, mittlere Axiome oder abstrakte Prinzipien beziehen (Dimension der Konkretheit), und andererseits danach, ob sie auflösbare, beständige oder tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sind (Dimension der Auflösbarkeit). Auflösbare Meinungsverschiedenheiten machen uns auf unsere grundsätzliche Fallibilität und die Möglichkeit, dass wir einen Fehler darin begangen haben könnten, relevante Evidenz zu berücksichtigen oder diese auszuwerten, aufmerksam. Bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten liegt kein Fehler vor, sondern wir haben gegensätzliche Überzeugungen innerhalb eines Spektrums an gerechtfertigten und wahren Überzeugungen, welches sich dadurch eröffnet, dass inkommensurable moralische Werte interagieren und in Konflikte geraten. Sie sind nicht auflösbar, weil keine beteiligte Partei einen Fehler gemacht hat, niemand seine epistemische Position verbessern würde, wenn man die eigene Überzeugung aufgibt, und alle Beteiligten eine wahre Überzeugung aus den richtigen Gründen heraus glauben. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten kombinieren einen Dissens über eine moralische Frage auf Ebene konkreter Fragen, mittlerer Axiome oder abstrakter moralischer Prinzipien mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien. Ihre Unauflösbarkeit liegt aber nicht in der moralischen Frage begründet, sondern darin, dass die Beteiligten sich auf keine fundamentalen epistemischen Prinzipien einigen und die jeweils verwendeten nur epistemisch zirkulär begründen können. In diesen moralischen Meinungsverschiedenheiten gründet sich die Unmöglichkeit, sie aufzulösen, darin, dass die Beteiligten keine gemeinsame Ausgangsposition teilen, weder bezüglich der Frage, was als relevante Evidenz gelten kann, noch wie diese auszuwerten und zu evaluieren ist. Zwei verschiedene Arten von Fehlerfreiheit sind hier im Spiel. Beständige moralische Meinungsverschiedenheiten sind fehlerfrei, weil alle Beteiligten eine wahre und gerechtfertigte moralische Überzeugung haben. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sind insofern fehlerfrei, als niemand epistemisch unvernünftig agiert.²³⁵

235 Eine weitere spannende Frage ist, ob es tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten geben kann, die zugleich beständig sind. Ich denke, dass dies möglich ist. Das wäre der Fall, wenn die Beteiligten jeweils wahre moralische Überzeugungen aus den richtigen Gründen heraus glauben, und dies verbunden damit ist, dass sie einen Dissens über fundamentale epistemische Prinzipien haben. Wie in Kapitel 9.3.4 exemplarisch anhand fundamentaler moralischer Meinungsverschiedenheiten dargestellt, helfen uns die herausgearbeiteten drei Dimensionen moralischer Dissense sowohl bei deren

Das bedeutet, dass wir nicht annehmen sollten, dass sich alle moralischen Dissense auflösen lassen. Wir sollten also davon ausgehen, dass selbst unter den ernsthaftesten und umfassendsten Bemühungen nicht alle Dispute in unserer Gesellschaft ausräumbar sind. Dies ist, sofern meine Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten zutrifft, sogar unter Idealbedingungen des Erkennens der Fall. Zumindest beständige moralische Dissense wären auch dann gegeben, weil sich diese aus der Komplexität der Moral ergeben und nicht aus Beschränkungen oder Engstirnigkeit auf der Seite von uns Menschen.²³⁶ Die in Kapitel 9 durchgeführte Analyse gibt auch Anlass zu einem gewissen Pessimismus bezüglich tiefer moralischer Meinungsverschiedenheiten, weil es in diesen tatsächlich unmöglich zu sein scheint, eine gemeinsame Ausgangsbasis zu finden, auf der eine weitere Argumentation möglich ist. Sie gibt auf der anderen Seite aber auch Grund zu Optimismus, weil wir nicht annehmen müssen, dass anhaltende moralische Meinungsverschiedenheiten, die sich vehement einer Auflösung entziehen, automatisch tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten sein müssen. In jedem Fall ist die Frage, ob unsere eigene Reaktion auf moralischen Dissens vernünftig ist oder nicht, davon abhängig, dass wir uns bemühen, den Grund und die Ursachen unserer moralischen Meinungsverschiedenheiten zu erforschen. Nur wenn wir wissen, dass uns das Vorliegen einer beständigen oder tiefen moralischen Meinungsverschiedenheit einen defeater für die prima facie Evidenz höherer Ordnung bietet, die uns ein vorliegender Dissens immer liefert, können wir berechtigterweise bei unseren eigenen Überzeugungen bleiben. Wenn wir uns im Regelfall darum bemühen, die genaue Ursache unserer Meinungsverschiedenheiten zu erforschen, dann ist es naheliegend, dass uns dies dabei helfen wird, auch die Perspektive derer besser nachvollziehen zu können, die unseren eigenen Überzeugungen widersprechen; auch wenn dies nicht immer zu Übereinstimmungen führen wird oder führen sollte. Bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten ist ein Festhalten an der eigenen Überzeugung nur dann vernünftig, wenn wir auch einsehen, dass die Überzeugung unserer Gegenüber gerechtfertigt ist. Dies scheint in jedem Fall eine gute Basis für eine gemeinsame Kompromissfindung und ein gedeihendes Zusammenleben zu sein.

Analyse als auch beim praktischen Umgang mit ihnen. Dabei müssen wir sowohl das Zusammenspiel der verschiedenen Dimensionen berücksichtigen als auch die Interaktionen, die sich innerhalb einer Dimension ergeben.

236 Ob tiefe Meinungsverschiedenheiten auch unter Idealbedingungen bestehen würden, ist eine sehr spannende Folgefrage. Diese Frage ist aber nicht spezifisch für moralische Meinungsverschiedenheiten, sondern für jeglichen tiefen Dissens, und die Antwort darauf kann auch nicht durch einen moralischen Intuitionismus vorgegeben werden, da sich dieser nicht mit fundamentalen epistemischen Prinzipien befasst. Daher übersteigt diese Frage den Umfang der vorliegenden Arbeit.

Bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten stellt sich dies schwieriger dar, weil uns die Einsicht in die Ursache des Disputs zeigt, dass wir keine gemeinsame Argumentationsbasis haben (vgl. Melchior 2021). Allerdings betont Lynch (2010, 267), dass in tiefen Meinungsverschiedenheiten dennoch die gleiche Symmetrie besteht, die wir auch in Ebenbürtigkeitsdissensen vorgefunden haben. Alle Beteiligten berufen sich auf grundlegende epistemische Prinzipien, die sich jeweils nicht rechtfertigen lassen, ohne auf zirkuläre Argumente zurückzugreifen. Damit hat die Evidenz aller Beteiligten „the same structural character“ (Lynch 2010, 267). Die Asymmetrie bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten, die darin besteht, dass ich feststelle, dass mein Gegenüber nur zirkuläre Rechtfertigungen für seine fundamentalen epistemischen Prinzipien geben kann, wird also wieder zu einer Symmetrie, weil dies in gleicher Weise auch für meine fundamentalen epistemischen Prinzipien gilt. Insofern kann auch die Einsicht darin, dass eine tiefe moralische Meinungsverschiedenheit vorliegt, dazu führen, dass wir nicht blind an unseren Überzeugungen festhalten. Wir sind in einem solchen Fall gerechtfertigt, unsere Überzeugung beizubehalten, und wir müssen den Überzeugungen derer, die uns widersprechen, auch kein besonders Gewicht geben, weil wir durch die Erkenntnis, dass eine tiefe Meinungsverschiedenheit vorliegt, einen *defeater* für die *prima facie* Evidenz höherer Ordnung haben, die uns Dissens liefert. Aber wir erkennen dadurch auch, dass die Evidenz, die wir für die fundamentalen epistemischen Prinzipien vorliegen haben, strukturell nicht besser ist als die, die den anderen Beteiligten vorliegt. Insofern gibt uns auch diese Einsicht einen Grund dazu, etwas vorsichtiger bezüglich dessen zu werden, wie vehement wir auf die Richtigkeit unserer Überzeugungen pochen, auch wenn wir vernünftigerweise bei diesen bleiben können. Auch wenn wir bei unseren Überzeugungen bleiben können, lernen wir durch tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten etwas über die Rechtfertigung unserer eigenen moralischen Überzeugungen.

Die Einsicht in die Ursachen unserer Meinungsverschiedenheiten hilft also in jedem Fall, die Perspektiven der jeweils anderen nachzuvollziehen und vorsichtiger bezüglich der eigenen Überzeugungen zu sein, entweder weil wir erkennen, dass uns ein konkreter Dissens Grund zur Annahme gibt, dass wir einen Fehler begangen haben könnten, da wir lernen, dass zwar unsere Überzeugung gerechtfertigt ist, die der anderen Beteiligten aber ebenfalls, oder weil wir feststellen, dass sowohl wir als auch jene, die uns widersprechen, letztlich auf zirkuläre Begründungen zurückgreifen müssen. Der vorgeschlagene intuitionistische Zugang zu moralischen Meinungsverschiedenheiten teilt sich also mit konzilianten Zugängen den Kerngedanken, dass Dissens häufig gute Gründe liefert, um die Zuversicht, die wir in un-

sere eigenen Überzeugungen investieren, zu reduzieren. Er nimmt aber im Gegensatz zu strikt konzilianter Zugängen nicht an, dass es eine allgemein gültige Lösung für jegliche Form von Meinungsverschiedenheiten gibt. Zudem vermeidet dieser Zugang einerseits, dem hochgradig idealisierten Konzept der epistemischen Ebenbürtigkeit eine zu zentrale Rolle zuzuschreiben, und andererseits die potenziell in einen globalen Skeptizismus führende Ansicht, dass wir uns bezüglich nahezu allem, was kontrovers diskutiert wird, des Urteils enthalten müssten. Es handelt sich also insofern um einen moderat standfesten Zugang, als er zulässt, dass es im Fall von Dissens epistemisch vernünftig sein kann, bei der eigenen Überzeugung zu bleiben, auch wenn dies nicht für jeden Fall von moralischen Meinungsverschiedenheiten gilt, sondern nur, wenn wir einen defeater für die Evidenz haben, die uns Dissens immer liefert.

Ich habe also dafür argumentiert, dass wir bei konkreten Dissensen immer die Kontextfaktoren berücksichtigen und uns um ein Verständnis der genauen Gründe und Ursachen der Meinungsverschiedenheit bemühen sollten. Naheliegenderweise wird dies in praktischen Fällen nicht immer einfach sein. Erfahrung mit Meinungsverschiedenheiten deuten vielmehr darauf hin, dass dies in praktischen Situationen auch unter großen Bemühungen sehr schwierig ist. Es stellt sich also die Frage, welchen praktischen Umgang der hier vorgeschlagene Zugang zu Meinungsverschiedenheiten empfehlen würde. Ich möchte in diesem Kapitel einen praktischen Umgang skizzieren, der dem Kerngedanken dieses intuitionistischen Zugangs zu moralischen Meinungsverschiedenheiten Rechnung trägt.²³⁷ Es muss demnach ein Vorschlag für einen Umgang mit moralischem Dissens sein, der sowohl die Tugenden der epistemischen Demut und Aufgeschlossenheit betont, der aber zugleich auch zugestehen kann, dass wir Überzeugungen vertreten können und nicht in das Problem der Rückgratlosigkeit geraten.

Ich schlage vor, dass sich ein solcher praktischer Umgang auf drei Aspekte stützt, die wir mit Bezug auf unsere eigenen Überzeugungen und jene derer, die uns widersprechen, anwenden sollten. Diese drei Aspekte sind: (a) eine grundlegend tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer, (b) eine Einstellung, die Offenheit für neue Erkenntnisse anstatt der Verteidigung bestehender Überzeugungen betont, (c) ein fortgesetzter rationaler Diskurs auch im Fall von anhaltenden moralischen Meinungsverschiedenheiten. Ich möchte in diesem Kapitel jeden

237 Es handelt sich hierbei um eine Skizze eines praktischen Umgangs, da die genaue Ausgestaltung eines solchen eine eigenständige Arbeit darstellen würde. Ich hoffe, dass ich im Folgenden anhand der drei wesentlichen Aspekte dennoch den Grundgedanken erläutern kann, dem ein praktischer Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten verpflichtet ist, wenn er die hier ausgeführte intuitionistische Theorie als Grundlage annimmt.

dieser drei Aspekte vorstellen und erläutern, warum wir angesichts der vorliegenden Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten gute Gründe haben, diese Aspekte anzunehmen. Beginnen werde ich mit der toleranten Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer (10.1). Ich werde argumentieren, dass vor allem zwei Gründe für eine solche tolerante Einstellung sprechen. Einerseits, dass wir, insbesondere unter dem vorgestellten Verständnis von Dissens, ein offenes und breites Verständnis gegenüber jenen haben sollten, die wir als uns ebenbürtig betrachten. Andererseits, dass eine tolerante Einstellung insbesondere im Fall von beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten unabdingbar erscheint. Eine offene und aufgeschlossene Einstellung gegenüber neuen Erkenntnissen (10.2) ergibt sich aus der Notwendigkeit, die Gründe und Ursachen moralischer Meinungsverschiedenheiten analysieren zu müssen, was wir nur können, wenn wir nicht primär damit beschäftigt sind, unsere bestehenden Überzeugungen zu verteidigen. Ein fortgesetzter rationaler Diskurs auch im Fall von anhaltenden moralischen Meinungsverschiedenheiten (10.3) trägt dem in meiner Analyse aufgezeigten Umstand Rechnung, dass sich nicht jeder moralische Dissens auflösen lässt, dass man aber dennoch Raum für die jeweils gegenteilige Position schaffen sollte.

10.1 Eine grundlegend tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer

Ich habe dafür argumentiert, dass wir nicht erwarten sollten, dass es eine allgemeingültige Lösung für jeglichen moralischen Dissens geben wird (siehe Kapitel 9). Dissens gibt uns grundsätzlich *prima facie* Evidenz höherer Ordnung, die für das Vorliegen eines Fehlers spricht (siehe Kapitel 8), allerdings können wir auch *defeater* für diese Evidenz erlangen, die sich schlicht aus der Art des vorliegenden Dissens ergeben (wenn dieser beständig oder tief ist). In manchen Fällen von moralischen Meinungsverschiedenheiten müssen wir uns also des Urteils enthalten und allen Überzeugungen das gleiche Gewicht zuschreiben, in anderen Fällen ist es aber vollkommen vernünftig, wenn die Beteiligten bei ihren jeweiligen Überzeugungen bleiben.

Toleranz bezeichnet üblicherweise die Tugend oder Einstellung²³⁸, einen Dissens zur Kenntnis, aber nicht zum Anlass zu nehmen, gegen die mit der eigenen Überzeugung unverträglichen Überzeugungen anderer zu intervenieren. Forst (2017)

238 Die Frage, ob es sich bei Toleranz um eine Tugend im strengen Sinne oder eher um eine Einstellung handelt, ist umstritten. Siehe beispielsweise Heyd (1996) und Horton (1996) für das Verständnis von Toleranz als Tugend und Heyd (2008) für eine Argumentation dagegen, Toleranz als Tugend zu bezeichnen.

benennt vier Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit wir von Toleranz sprechen können.²³⁹ Erstens müssen die tolerierten Überzeugungen als beeinspruchenswert und falsch angesehen werden, damit es sich um Toleranz und nicht bloß Indifferenz oder Anerkennung handelt. Dies nennt Forst (2017) die „objection component“. Zweitens muss zu dieser Ablehnungskomponente auch eine der Akzeptanz kommen – „acceptance component“ (Forst 2017) –, die die negative Bewertung der Ablehnungskomponente nicht aufhebt, aber Gründe anführt, die dafür sprechen, dass das Abgelehnte dennoch akzeptiert werden sollte. Drittens gibt es in jeder Form der Toleranz Grenzen, die dort liegen, wo die Gründe für Ablehnung jene für Akzeptanz überwiegen. Forst (2017) bezeichnet dies als „rejection component“. Viertens muss Toleranz freiwillig ausgeübt werden, da es sich andernfalls um bloßes Erleiden oder Erdulden handeln würde. Heyd (2008, 186) verweist in ähnlicher Weise darauf, dass es sich bei Toleranz um eine aktive Einstellung handelt, die von passiven Einstellungen, wie Indifferenz, Resignation oder Erduldung, unterschieden werden muss.

In der Debatte um Toleranz stehen sich zwei gegensätzliche Ansätze gegenüber. Einerseits Vertreter*innen, die in Toleranz eine moralische Tugend, Einstellung oder Haltung sehen, die sich auf die ethischen Überzeugungen anderer bezieht, und andererseits die, die unter Toleranz eine wesentlich politische Praxis oder Einstellung sehen, welche sich auf „die Bedingungen und Möglichkeiten konfliktfreier sozialer Koexistenz“ (Forst 2000a, 10) bezieht.²⁴⁰ Doch selbst wenn man Toleranz vorrangig als moralisches Konzept versteht, kann man dennoch deren politische Implikationen betonen. Heyd (2008, 189–191) kann beispielsweise als Vorreiter der moralischen Konzeption von Toleranz angesehen werden, betont aber auch die politische Dimension friedlicher sozialer Koexistenz, die sich aus der moralischen Konzeption von Toleranz ergibt.²⁴¹

Hinter dem Streit darum, ob Toleranz als politische oder moralische Konzeption verstanden werden sollte, stehen zumeist einander widersprechende Vorstellungen dessen, worin politische Toleranz genau besteht. Forst (2000b, 124–130) fasst

239 Bei Forst (2000a und 2000b) finden sich insgesamt sechs Charakteristika. Zu den vier, die sich auch bei Forst (2017) finden, werden noch zusätzlich angeführt, dass Toleranzbeziehungen vielschichtig sein und sowohl zwischen Individuen, Gruppen und Institutionen vorkommen als auch sich auf Überzeugungen, Handlungen, Praktiken, Werte oder Lehren beziehen können, und dass Toleranz eine rechtlich-politische Praxis oder individuelle Haltung und Tugend bezeichnen kann.

240 Für die Interpretation von Toleranz als moralischer Tugend oder Einstellung siehe Brown (2006) sowie Heyd (1996 und 2008). Die Interpretation von Toleranz als politisches Konzept findet sich beispielsweise bei Nagel (2016, Kapitel 14), Rawls (1993) und Williams (2000). In Brown und Forst (2014) findet sich ein Austausch der Gedanken, die jeweils für die moralische und politische Konzeption von Toleranz sprechen.

241 Ähnliches gesteht auch Brown in ihrer Auseinandersetzung mit Forst zu (vgl. Brown und Forst 2014).

diese in vier Gruppen zusammen, die sich in historischen und gegenwärtigen Debatten um Toleranz wiederfinden lassen. Die „Erlaubnis-Konzeption“ (Forst 2000b, 124) besagt, dass Toleranz vorliegt, wenn eine Autorität oder Mehrheit einer Minderheit die Erlaubnis gibt, nach ihren Überzeugungen zu leben, sofern die Minderheit „die Vorherrschaft der Autorität oder Mehrheit nicht in Frage stellt“ (Forst 2000b, 124). Toleranz besteht unter diesem Verständnis eher im Dulden gewisser Überzeugungen, solange die Minderheiten, die diese Überzeugungen vertreten, sich an die Bedingung halten, dass sie die Vormachtstellung derer, die erdulden, nicht in Frage stellen. Gemäß der „Koexistenz-Konzeption“ (Forst 2000b, 125) macht Toleranz das pragmatische Interesse an einem friedlichen Zusammenleben aus. Solange sich annähernd gleich starke Gruppen gegenüberstehen, sollten sich diese, um den sozialen Frieden zu bewahren, tolerant gegenüberstehen. Forst selbst vertritt dagegen eine Variante der „Respekt-Konzeption“ (Forst 2000b, 127), die besagt, dass sich die Beteiligten als autonome Personen und gleichberechtigte Bürger verstehen und daher zwar die Lebensentwürfe und Überzeugungen anderer nicht für ethisch gut ansehen, sie aber dennoch als autonom gewählt und daher nicht als ungerechtfertigt betrachten sollten.²⁴² Die „Wertschätzungs-Konzeption“ (Forst 2000b, 129) dagegen geht noch einen Schritt weiter und fordert, dass wir nicht nur die uns widersprechenden Personen als gleichberechtigt betrachten, sondern auch ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll schätzen sollten.

Vertreter*innen von Toleranz als moralisches Konzept beziehen sich in ihrer Kritik von Toleranz als politisches Konzept häufig auf die ersten beiden Verständnisse und betonen berechtigterweise, dass diese Form der Toleranz zu Unterdrückung und Diskriminierung der Geduldeten führt (vgl. Brown 2006; Brown und Forst 2014) und daher in pluralistischen und demokratischen Gesellschaften eher durch Akzeptanz ersetzt werden sollte (vgl. Heyd 2008). Vertreter*innen der politischen Konzeption fokussieren eher auf die letzten beiden Konzeptionen und betonen entweder den Respekt gegenüber anderen Personen (vgl. Forst 2000a; 2000b; 2017) oder die Wertschätzung anderer Überzeugungen und Praktiken (vgl. Raz 2000), die in Toleranz zum Ausdruck kommen. Sowohl die Erlaubnis- als auch die Koexistenz-Konzeption sind nicht mit der von mir vorgeschlagenen Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten vereinbar. Allerdings scheinen diese allgemein problematisch zu sein. Daher sind für mich insbesondere die Respekt- und Wertschätzungs-Konzeption relevant. Um eine Positionierung in der Frage vorzunehmen, ob

²⁴² Dies gilt aber natürlich nur, solange die Gründe für die Ablehnung jene für die Akzeptanz nicht überwiegen. Forst selbst beruft sich hier auf die Forderung, dass alle einschränkenden Normen des Rechtsstaats durch Gründe gerechtfertigt werden müssen, die „ein jeder Bürger akzeptieren können muß – bzw., um es negativ zu formulieren, die kein Bürger vernünftigerweise, d.h. mit reziprok-allgemeinen Gründen, zurückweisen kann“ (Forst 2000b, 132).

Toleranz als politisches oder moralisches Konzept vertreten werden sollte, wäre eine umfassendere Auseinandersetzung nötig, die über den Umfang dieser Arbeit hinausgeht. Für meine Zwecke ist es allerdings ausreichend, festzuhalten, dass weitestgehend unstrittig ist, dass Toleranz, unabhängig davon, ob sie im ersten Schritt als politische oder moralische Konzeption verstanden wird, immer (zumindest auch) eine politische Dimension hat, indem sie sich auf das soziale Zusammenleben von Gemeinschaften auswirkt. Zudem kann man den Vertreter*innen der moralischen Konzeption von Toleranz zugestehen, dass Toleranz, sofern wir sie auf die Erlaubnis- oder Koexistenz-Konzeption beschränken, in modernen pluralistisch-liberalen Demokratien durch Akzeptanz beziehungsweise eine Respekt- oder Wertschätzungs-Konzeption ersetzt werden sollte.

Drei Gründe sprechen gemäß dem hier vertretenen Zugang zu moralischem Dissens besonders dafür, dass wir eine tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer kultivieren sollten. Erstens habe ich argumentiert, dass wir kein allzu idealisiertes Konzept der Ebenbürtigkeit anwenden (Kapitel 5.1), sondern ein möglichst offenes Verständnis dessen entwickeln sollten, wen wir zu unserer *peer-group* zählen.²⁴³ Ein zu eingeschränktes Verständnis derer, die wir als ebenbürtig betrachten, führt dazu, dass die Debatte über Meinungsverschiedenheiten ihre Relevanz einbüßt, weil wir letztlich über epistemische Klone und nicht über *peers* sprechen würden, und dass gar nicht mehr nachvollziehbar ist, ob es überhaupt so etwas wie Ebenbürtigkeit geben kann.²⁴⁴ Wir sollten also tolerant gegenüber jenen sein, bei denen wir keine Gründe haben, die dafür sprechen würden, dass sie nicht geeignet wären, die relevante Evidenz einzuschätzen. Dies entspricht einem Kerngedanken dessen, was Heyd (1996, 11) als „perceptual shift“ bezeichnet. Toleranz zeichnet sich demnach durch eine Wahrnehmungsverlagerung von den Überzeugungen selbst auf das Subjekt aus, das diese Überzeugungen hat. In einer toleranten Einstellung ändern wir unsere Aufmerksamkeit hin auf die/den andere/n in Absehung von den konkreten Überzeugungen, die er oder sie vertritt. Sie lässt uns die andere Person als mehr als nur das Subjekt gewisser Überzeugungen erkennen und ist stark mit dem Verständnis unserer Gegenüber verbunden (vgl. Heyd 1996, 12). Auch Scanlon (2003, 188) verweist darauf, dass Toleranz bedeutet, anhaltenden Dissens mit vollem Respekt denen gegenüber, mit denen dieser Dissens besteht, zu

243 Das bedeutet nicht, dass wir in gar keinen Situationen mehr gerechtfertigterweise annehmen können, dass unsere Überzeugungen besser gerechtfertigt sind als die anderer, oder dass wir besser geeignet sind, gewisse Fragestellungen einzuschätzen. Wir sollten allerdings Gründe dafür haben, dies anzunehmen, und anderen durchaus Ebenbürtigkeit zuschreiben, wenn uns diese Gründe fehlen.

244 Den letzten Punkt betont Audi (2008) in seiner Diskussion von Dissens.

kombinieren. Verständnis derer, die gegenteilige Überzeugungen zu unseren eigenen vertreten, ist, wie in Kapitel 9 dargestellt, wesentlich, um die Ursachen moralischer Meinungsverschiedenheiten zu erkennen und zu analysieren. Dieses Verständnis der Quellen und Ursachen von moralischem Dissens ist wiederum erforderlich, um gerechtfertigterweise unsere Überzeugungen beizubehalten. Die Grundbedingung, um den Ursachen moralischer Dissense nachzugehen und damit herauszufinden, ob wir gerechtfertigterweise unsere Überzeugungen beibehalten können, oder ob wir die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, reduzieren sollten, ist eine tolerante Einstellung unseren Mitmenschen gegenüber.

Zweitens habe ich gezeigt, dass es nicht nur auflösbare und tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten gibt, sondern auch beständige. Die Ursache beständiger moralischer Meinungsverschiedenheiten liegt darin, dass verschiedene inkommensurable moralische Werte miteinander interagieren und dadurch ein Spektrum an wahren Positionen eröffnen, die man bezüglich einer moralischen Frage einnehmen kann. Wenn verschiedene Personen relevante moralische Werte unterschiedlich gewichten und ausbalancieren, dann kann es vorkommen, dass sie zu gegensätzlichen Überzeugungen gelangen, die aber dennoch fehlerfrei sind, weil sie wahr und gerechtfertigt sind. Sofern es sich um eine beständige moralische Meinungsverschiedenheit handelt, lerne ich aber, indem ich die Ursachen der Meinungsverschiedenheit erkenne, dass die Überzeugungen derer, die mir widersprechen, ebenso gerechtfertigt sind. Ich habe dies als das erstaunliche Ergebnis bezeichnet, dass wir im Falle beständiger moralischer Meinungsverschiedenheiten bei unseren Überzeugungen bleiben können, aber dennoch den Kerngedanken konzilianter Zugänge aufgreifen sollten, indem wir den Überzeugungen unserer Gegenüber gleiches Gewicht wie unseren eigenen zuschreiben. Obwohl wir unseren Überzeugungen und den Überzeugungen anderer gleiches Gewicht zuschreiben, müssen wir uns nicht des Urteils enthalten, sondern können bei unseren jeweiligen Überzeugungen bleiben. Da aber in diesen Fällen verschiedene moralische Werte durch ihre Interaktion ein Spektrum an möglichen Positionen eröffnen, die alle wahr und gerechtfertigt sind, kann naheliegenderweise der Fall eintreten, dass sich diese Überzeugungen widersprechen.

Denken wir an Ann und Beth zurück, die einen beständigen moralischen Dissens darüber haben, ob Schwangerschaftsabbrüche moralisch zulässig sind. Anns Überzeugung, dass sie moralisch zulässig sind, führt zu ihrer Ablehnung der Überzeugung von Beth, dass sie es nicht seien. Damit Ann (und umgekehrt Beth) aber gerechtfertigterweise bei ihrer Überzeugung bleiben kann, muss sie sich mit den Ursachen ihrer Meinungsverschiedenheit mit Beth auseinandersetzen. Wenn sie feststellt, dass in dieser Frage verschiedene nicht reduzierbare moralische Werte im

Spiel sind, und sie diese unterschiedlich gewichtet und abwägt als Beth, dann kann Ann berechtigterweise bei ihrer Überzeugung bleiben.²⁴⁵ Sie muss aber auch Beth zugestehen, dass sie berechtigterweise bei ihrer Überzeugung bleiben kann. Dies führt direkt zur Wertschätzungs-Konzeption von Toleranz. Es ist zwar der Fall, dass Ann die Überzeugungen von Beth ablehnen kann (Ablehnungskomponente), sie muss aber, um weiterhin vernünftigerweise bei ihren eigenen Überzeugungen bleiben zu können, anerkennen, dass die Überzeugungen von Beth Ausdruck alternativer Abwägungen oder moralischer Werte sind, die nicht weniger gerechtfertigt sind als ihre eigenen (Akzeptanzkomponente). Im Fall von beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten sollten wir die Überzeugungen unserer Mitmenschen also tolerieren, weil wir anerkennen müssen, dass es sich bei ihnen um ebenso gerechtfertigte und schätzenswerte Überzeugungen handelt wie bei unseren eigenen.

Drittens lässt sich auch im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten argumentieren, dass wir unseren Mitmenschen mit Toleranz gegenüberzutreten sollten. In diesen ist ein lokaler moralischer Dissens mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien verknüpft (siehe Kapitel 9.2). Wir können in diesen Meinungsverschiedenheiten bei unseren Überzeugungen bleiben, sofern wir erkennen, dass die Ursache der Unauflösbarkeit dieses Dissenses nicht an der moralischen Frage selbst hängt, sondern an der Schwierigkeit, dass wir unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien nur epistemisch zirkulär begründen können. Da dies für beide Seiten des Disputs gilt, ist nicht ersichtlich, auf welche Weise wir im Fall solcher Meinungsverschiedenheiten Gründe anführen könnten, die für die jeweils andere Seite akzeptabel sind und dazu führen, dass wir Übereinstimmung herstellen könnten. Gerade in diesem Recht auf Rechtfertigung sieht Forst (2017) die zentrale Motivation für die Respekt-Konzeption der Toleranz. In tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten scheint es nicht möglich zu sein, dieses Recht auf Rechtfertigung einzulösen, indem wir der anderen Seite plausibel machen, warum es nicht willkürlich ist, wenn unseren Überzeugungen mehr Bedeutung und Gewicht zukommt. Dies scheint insbesondere dann relevant zu sein, wenn es um die Umsetzung von Normen und Regelungen geht, die alle Mitglieder unserer Gesellschaft betreffen. Daher liefern auch tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten gute Gründe, um unseren Mitmenschen gegenüber tolerant aufzutreten, da wir gemäß

245 Ich möchte allerdings betonen, dass nicht jeglicher Dissens über die moralische Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbruch ein beständiger sein muss. In diesem Beispiel ist dies vorausgesetzt. Es kann aber Dissens über ein Thema sowohl auflösbar, beständig oder tief sein. Dies hängt von den Kontextfaktoren und den konkret Beteiligten ab.

dieser Konzeption tolerant sein sollten, wenn wir der Gegenseite keine für sie nachvollziehbare Rechtfertigung dafür liefern können, unsere Position zu bevorzugen.

Während es bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten nicht vorkommen kann, dass die Zurückweisungskomponente erfüllt ist, dass also die Gründe für Ablehnung jene für Akzeptanz überwiegen, kann dies bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten durchaus der Fall sein. Sollten wir bei Meinungsverschiedenheiten, die wir als beständig einschätzen, Grund zur Annahme haben, dass die Zurückweisungskomponente erfüllt ist, dann gibt uns dies eher einen Hinweis darauf, dass wir eventuell einen Fehler in der Einschätzung dieser Meinungsverschiedenheiten gemacht haben, da die jeweiligen Überzeugungen, sofern sie Teil eines beständigen Dissens sind, jeweils moralisch gerechtfertigt sind. Bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten kann es allerdings sein, dass die Gründe der Ablehnung jene der Akzeptanz der moralischen Überzeugung überwiegen. In diesen Fällen ist die Grundlage für Toleranz nicht mehr gegeben. Toleranz geht also auch unter diesem Verständnis mit Grenzen einher, sodass wir nicht Gefahr laufen, das moralisch Falsche tolerieren zu müssen (vgl. Forst 2017). Dies betrifft allerdings nur die tolerierten Überzeugungen. Mit Bezug auf die oben erwähnte Wahrnehmungsverlagerung hin zu der diese Überzeugungen vertretenden Person, sollten wir auch in diesen Fällen respektvoll bleiben, auch wenn wir Gründe haben, die konkreten Überzeugungen zurückzuweisen und nicht zu tolerieren.

Man könnte einwenden, dass ich mich hier dreier verschiedener Konzepte von Toleranz bedient habe. Während ich die Toleranz, die sich aus der Offenheit ergibt, wen wir als ebenbürtig ansehen sollten, durch die moralische Konzeption der Toleranz von Heyd begründet habe, die eine Wahrnehmungsverlagerung von den Überzeugungen auf die Personen fordert, habe ich die Forderung nach Toleranz bei beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten durch die Wertschätzungs-Konzeption erläutert und bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten durch die Respekt-Konzeption. Ich denke nicht, dass dies zwingend ein Problem sein muss. Angesichts der bisher in dieser Arbeit herausgearbeiteten Komplexität in moralischen Fragen wäre es durchaus plausibel, dass auch die Frage nach Toleranz eine solche Mehrdeutigkeit zulässt. Falls man aber besonderen Wert auf theoretische Einheitlichkeit legt, lässt sich das oben Ausgeführte grundsätzlich auch ausschließlich anhand der Respekt-Konzeption darstellen, da sich diese sowohl der Wahrnehmungsverlagerung bedient (auch hier fokussiert die Toleranz eher auf die respektierte Person als auf ihre Überzeugungen) als auch weniger an-

spruchsvoll als die Wertschätzungs-Konzeption ist. Sofern also beständiger moralischer Dissens Toleranz im Sinne der Wertschätzungs-Konzeption fordert, gilt dies auch, wenn wir die schwächere Respekt-Konzeption zugrunde legen.

Die Analyse der Dimension der Auflösbarkeit moralischer Meinungsverschiedenheiten liefert also gute Gründe, eine tolerante Einstellung gegenüber unseren Mitmenschen und deren Überzeugungen zu kultivieren. Ein praktischer Umgang mit Dissens scheint eine solche Grundeinstellung vorauszusetzen und – nicht nur aus pragmatischen, sondern aus systematischen Gründen – zu erfordern. Wir sollten also nicht nur deshalb eine tolerante Einstellung kultivieren, weil dies für ein gedeihliches Zusammenleben positive Auswirkungen hat, sondern, weil diese ganz wesentlich dafür ist, dass wir in moralischen Meinungsverschiedenheiten gerechtfertigterweise unsere Überzeugungen beibehalten können. Toleranz ist demnach auch epistemisch wertvoll.

10.2 Offenheit für neue Erkenntnisse

Ich habe bereits in Kapitel 5 argumentiert, dass uns Dissens an unsere grundsätzliche Fallibilität erinnert, was uns wiederum zu intellektueller Aufgeschlossenheit motivieren sollte. Zudem habe ich mich Adler (2004) und Riggs (2010) angeschlossen und argumentiert, dass sich intellektuelle Aufgeschlossenheit damit verbinden lässt, starke Überzeugungen zu vertreten, sofern wir Aufgeschlossenheit als Einstellung betrachten, die wir uns gegenüber als epistemisch Handelnde einnehmen und nicht unbedingt gegenüber konkreten Überzeugungen. Dabei stellt sich aber natürlich die Frage, was das bedeutet. Wie sollten wir uns verhalten, wenn wir versuchen, diese Aufgeschlossenheit tatsächlich zu leben? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Neben einer allgemein toleranten Einstellung gegenüber unseren Mitmenschen und deren Überzeugungen kann es aber hilfreich sein, eine Einstellung einzunehmen, die Galef (2021) in ihrer jüngsten Monographie als „scout mindset“ (im Gegensatz zum *soldier mindset*) bezeichnet.

Galef (2021, 5) nimmt ihren Ausgang bei der Feststellung, dass wir zu *motivated reasoning* neigen. Dies bedeutet, dass wir gewisse Motive haben, die zumeist unbemerkt die Schlussfolgerungen beeinflussen, die wir ziehen. Negativ formuliert, neigen wir innerhalb gewisser Grenzen dazu, das zu glauben, was wir glauben wollen (vgl. Gilovich 1991, 76).²⁴⁶ Die Grenzen beziehen sich darauf, dass wir nicht vollkommen uneingeschränkt das glauben können, was wir gerne glauben wollen. Übli-

²⁴⁶ Gilovich (1991, 77–78) führt eine Reihe an empirischer Evidenz an, die dafür spricht, dass unsere Schlussfolgerungen häufig dadurch beeinflusst sind, was wir als wahr ansehen wollen.

cherweise halten wir uns für einigermaßen objektiv, weshalb wir Evidenz benötigen, die es uns ermöglicht, unsere bevorzugten Schlussfolgerungen zu rechtfertigen. Kunda (1990, 482–483) fasst dies folgendermaßen zusammen:

People do not seem to be at liberty to conclude whatever they want to conclude merely because they want to. Rather, I propose that people motivated to arrive at a particular conclusion attempt to be rational and to construct a justification of their desired conclusion that would persuade a dispassionate observer. (Kunda 1990, 482–483)

Unsere Präferenzen scheinen demnach einen Einfluss darauf zu nehmen, wie wir uns Evidenz nähern und was wir als hinreichende und gute Rechtfertigung betrachten. Dies führt dazu, dass wir unterschiedliche Standards anwenden, wenn wir etwas glauben wollen, oder wenn wir etwas nicht glauben wollen. In vielen Fällen verlangen wir mehr von der uns vorliegenden Evidenz, wenn diese gegen unsere Präferenzen spricht, als wenn sie unsere Präferenzen stützt. Wenn wir etwas glauben wollen, dann neigen wir dazu, uns eher zu fragen, ob die uns vorliegende Evidenz zwingend dagegen spricht, dies zu glauben, während wir im umgekehrten Fall eher fragen, ob uns die vorliegende Evidenz diese eine Schlussfolgerung aufzwingt (vgl. Gilovich 1991, 84).

Kunda (1990) unterscheidet zwischen zwei Arten von Zielen, die wir in *motivated reasoning* verfolgen: *accuracy* und *directional goals*. Die Frage ist also nicht so sehr, ob unser Nachdenken und unsere Schlussfolgerungen beeinflusst sind – das sind sie nach Kunda immer –, sondern wodurch. Liegen *accuracy goals* vor, dann führt dies dazu, dass wir nach Überzeugungen und Strategien streben, die uns angemessen erscheinen, um die vorliegende Evidenz akkurat zu evaluieren.²⁴⁷ Liegen dagegen *directional goals* vor, dann führt dies dazu, dass wir nach Überzeugungen und Strategien streben, die uns möglichst angemessen erscheinen, um die erwünschte Konklusion zu erreichen. Eines der verbreitetsten Ziele in *directionally motivated reasoning* besteht darin, bereits vorhandene Überzeugungen zu bestätigen. Dies bezeichnet man auch als *confirmation bias* (vgl. Nickerson 1998).²⁴⁸ An diesem Punkt wird die Unterscheidung zwischen dem *soldier* und dem *scout mindset* relevant.

If directionally motivated reasoning is like being a soldier fighting off threatening evidence, accuracy motivated reasoning is like being a scout forming a map of the strategic landscape. (Galef 2021, 12)

247 David (2014) argumentiert beispielsweise, dass Wahrheit das primäre epistemische Ziel darstellt, das wir anstreben.

248 Hallsson (2018, 15) gibt eine Übersicht über andere mögliche Ziele, die stattdessen im Mittelpunkt stehen können und praktische Ziele genauso umfassen wie die Verteidigung unserer Identität oder die Anerkennung der Gruppen, denen wir uns zugehörig fühlen.

Ein *soldier mindset* besteht also vorrangig darin, dass wir versuchen, unsere vorhandenen Überzeugungen zu verteidigen, dass wir insbesondere nach Evidenz suchen, die unsere Überzeugungen bestätigt und Gegenevidenz widerlegt, und dass wir es als Niederlage ansehen, wenn sich herausstellen sollte, dass unsere Überzeugungen falsch sind. Ein *scout mindset* dagegen besteht vorrangig darin, dass wir versuchen, eine genauere Landkarte der möglichen Positionen und Überzeugungen zu erlangen, dass wir insbesondere nach Evidenz suchen, die unsere Kenntnisse erweitert, und dass wir unsere Überzeugungen offen für Adaption halten.²⁴⁹

Es ist keineswegs der Fall, dass ein *soldier mindset* nicht auch Vorteile hätte.²⁵⁰ Galef (2021, Kapitel 2) führt zwei verschiedene Arten an, in denen wir diese Einstellung nutzen können. Erstens, indem wir uns selbst täuschen. Wenn wir unsere vorhandenen Überzeugungen verteidigen und Gegenevidenz abwehren, kann das tröstlich sein, beispielsweise, wenn wir einen Job nicht bekommen und uns einreden, dass es so sicher insgesamt besser ist; es kann helfen, unser Ego zu schützen, beispielsweise wenn wir uns gewisse negative Eigenschaften dadurch schönreden, dass sie uns besonders machen; es kann uns dazu motivieren, schwierige Entscheidungen zu treffen, beispielsweise, wenn wir uns selbstständig machen und in eine Form von irrationalen Optimismus verfallen. Zweitens, indem wir andere täuschen. Dies liegt beispielsweise vor, wenn wir eigentlich andere von etwas überzeugen wollen und uns zunächst selbst davon überzeugen, weil wir wissen, dass wir diese Position dadurch besser vertreten können; wenn wir überlegen, was es für unser Image bedeutet, dass wir gewisse Überzeugungen haben; oder wenn wir Überzeugungen verteidigen, weil dies in sozialen Gruppen erwartet wird, denen wir uns zugehörig fühlen. Das Problem dabei ist, dass wir ein solches *soldier mindset* nicht deshalb annehmen, weil uns Wissen fehlt. In diesem Fall könnten wir dem verhältnismäßig einfach gegenwirken, indem das Bildungssystem stärker darauf ausgerichtet wird, Überzeugungen offen für Widerlegungen zu halten und Strategien dazu zu vermitteln. Stattdessen nutzen wir das *soldier mindset*, um Dinge zu schützen, die uns wichtig sind, wie beispielsweise, dass wir uns gut fühlen können, dass wir die Motivation aufbringen, schwierige Projekte anzugehen und diese auch in harten Zeiten weiterzuverfolgen oder andere von unseren Zielen zu überzeugen (vgl. Galef 2021, Kapitel 2).

Während ein *soldier mindset* also durchaus Vorteile verspricht, neigen wir zugleich dazu, dass wir die Vorzüge des *scout mindset* unterschätzen (vgl. Galef 2021, Kapitel 3). Dies liegt unter anderem daran, dass die Auswirkungen des *scout mindset* eher

249 Eine gute Übersicht über die Gegensätze der beiden Zugänge findet sich bei Galef (2021, 14).

250 Siehe Galef (2021, Kapitel 2) für eine umfassende Auseinandersetzung mit den Vorteilen des *soldier mindset*.

langfristig sind, und wir dazu neigen, den kurzfristigen Konsequenzen eine größere Bedeutung zuzuschreiben, dass wir manchmal die Gewohnheiten und Fähigkeiten zu wenig wertschätzen, die mit einer solchen Einstellung einhergehen, dass wir die Folgekosten von Selbst- und Fremdtäuschung eher unterschätzen, und dass wir die Bedeutsamkeit sozialer Kosten eher überschätzen.

Hierzu liefern die Ergebnisse meiner Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten gute Gründe, eine offene Einstellung für neue Erkenntnisse wertzuschätzen. In allen auflösbaren Dissensen sollten wir beispielsweise die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugungen investieren, deutlich reduzieren und, dem konzilianten Kerngedanken folgend, den Überzeugungen anderer großes Gewicht einräumen. Letzteres gilt allerdings nicht nur in auflösbaren Dissensen, sondern auch in beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten. In diesen können wir zwar bei unserer Überzeugung bleiben, sollten aber den Überzeugungen derer, die uns widersprechen, dennoch die gleiche Berechtigung zuschreiben wie unseren eigenen. Dies ist gleichbedeutend damit, dass wir offen dafür bleiben, zu erkennen, dass nicht nur unsere Überzeugung gerechtfertigt ist, was wiederum starke Auswirkungen darauf haben sollte, wie wir ganz praktisch mit beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten umgehen. Wenn wir feststellen, dass gegensätzliche Überzeugungen jeweils gerechtfertigt sind, dann kann uns das beispielsweise einen guten Grund dafür geben, vorsichtig darin zu sein, soziale Normen und Regelungen einzuführen, die einer Seite stärkeres Gewicht verleihen als der anderen. Eher scheint hier einiges für eine gewisse Kompromissbereitschaft zu sprechen, welche aber voraussetzt, dass wir auch die Perspektive derer nachvollziehen können, die uns widersprechen.

Obwohl wir in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten den moralischen Überzeugungen derer, die uns widersprechen, tatsächlich nicht das gleiche Gewicht wie unseren eigenen zuschreiben müssen, sind wir auch in diesen nur dann gerechtfertigt, bei unserer Überzeugung zu bleiben, wenn wir erkennen, dass bezüglich der fundamentalen epistemischen Prinzipien eine gewisse Symmetrie vorliegt. Dies bedeutet aber, dass wir letztlich zugestehen müssen, dass der vorliegende Dissens weder uns noch der Gegenseite einen Grund dafür gibt, anzunehmen, dass eine beteiligte Person einen Fehler begangen hat, da man nicht einmal Einigung darüber herstellen kann, was als relevante Evidenz beziehungsweise adäquate Evaluierung dieser gelten kann. Dies spricht dafür, dass wir auch in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten eine tolerante Einstellung gegenüber unseren Mitmenschen einnehmen sollten (siehe Kapitel 10.1). Diese setzt aber wiederum eine gewisse Offenheit dafür voraus, dass wir uns auf die Überzeugungen derer einlassen, die uns widersprechen.

Es gibt also gute Gründe dafür, zu versuchen, ein solches *scout mindset* zu habitualisieren. Galef (2021) arbeitet überzeugend heraus, dass eine solche Einstellung etwas ist, das wir nicht allein dadurch erlangen, dass wir uns vornehmen, offen für neue Erkenntnisse zu sein, sondern dass wir dies aktiv trainieren müssen. Das können wir, indem wir beispielsweise anderen regelmäßig explizit sagen, wenn wir merken, dass sie richtig lagen und wir uns geirrt haben; indem wir nicht nur behaupten, dass wir offen für Kritik seien, sondern uns darin üben, diese tatsächlich zu akzeptieren, indem wir beispielsweise beobachten, in welchen Fällen geäußerte Kritik tatsächlich Auswirkungen auf unser zukünftiges Verhalten hatte; indem wir selbst versuchen, unsere Überzeugungen zu widerlegen, und aktiv nach starker Gegenevidenz suchen; oder indem wir uns bewusst darum bemühen, uns auch mit Menschen zu umgeben, die unsere Überzeugungen kritisch betrachten (vgl. Galef 2021, Kapitel 4 und 5).

Neben diesen Punkten führt Galef noch eine Reihe weiterer an, die uns dabei helfen können, ein solches *scout mindset* zu habitualisieren. Jede dieser Strategien erfordert sicherlich eine genauere Ausformulierung und lässt sich auch kritisch betrachten. Für mich sind an dieser Stelle allerdings weniger die einzelnen Strategien bedeutsam als vielmehr die allgemeine Einsicht, dass intellektuelle Aufgeschlossenheit etwas ist, das wir nicht einfach erlangen, wenn wir viel Wissen ansammeln, sondern dass dies etwas ist, um das wir uns aktiv bemühen und das wir üben müssen.

10.3 Fortgesetzter rationaler Diskurs im Fall von moralischen Meinungsverschiedenheiten

Die ersten beiden Aspekte der hier vorgeschlagenen Strategie zum praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten beziehen sich eher auf unsere eigene Grundeinstellung. Hier habe ich argumentiert, dass meine Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten dafür spricht, dass wir eine tolerante und aufgeschlossene Grundhaltung einnehmen sollten. Der dritte Aspekt betrifft die Frage, was wir ganz konkret in der sozialen Interaktion tun sollten, wenn ein moralischer Dissens vorliegt. Hier möchte ich einen Vorschlag von Kekes (1993) aufgreifen, der darin besteht, dass uns Dissens keinen Grund dafür gibt, einen rationalen Diskurs abubrechen. Wenn ein moralischer Dissens vorliegt, dann können wir diesen zunächst anhand der drei vorgeschlagenen Dimensionen analysieren. Zwei Arten moralischer Meinungsverschiedenheiten werden sich dabei als unauflösbar herausstellen: beständige und tiefe. In diesen beiden Fällen stellt sich die Frage, wie wir

weiter vorgehen sollten. Ich habe bereits gesagt, dass wir tolerant und aufgeschlossen sein sollten, aber das lässt die Frage offen, was dies konkret für die Interaktion mit denen bedeutet, die unterschiedliche Überzeugungen haben.²⁵¹

Wenn nicht jede moralische Meinungsverschiedenheit auflösbar ist, dann sollten wir im Falle unauflösbarer moralischer Meinungsverschiedenheiten dennoch darum bemüht sein, den rationalen Austausch fortzusetzen. Kekes (1993, 24–25) schlägt vor, dass wir in diesen Situationen versuchen sollten, einen Schritt hinter den konkreten Konflikt zu treten. Wenn demnach zwei Überzeugungen nicht vereinbar sind, und wir feststellen, dass eine Diskussion der jeweiligen Positionen keine Übereinstimmung hervorbringt, dann sollte dies nicht bedeuten, dass auch der rationale Diskurs abbricht. Wir sollten vielmehr darüber reflektieren, was auf lange Sicht gesehen für alle Beteiligten das Beste wäre. Dies betrifft insbesondere Fälle, in denen entweder ein Dissens über verschiedene Handlungsoptionen vorliegt, oder ein Dissens über Überzeugungen Auswirkungen auf mögliche Handlungen hat. Angesichts dessen, dass es nicht ganz unwahrscheinlich ist, dass menschliche Wesen gewisse Grundwerte teilen, die sie als bedeutsam für ein gutes Leben betrachten, kann ein gewisser Optimismus diesbezüglich angebracht sein, dass wir in manchen Fällen Übereinstimmungen finden werden, wenn wir in konkreten Dissensen einen Schritt zurücktreten. Dies gilt insbesondere für beständige moralische Meinungsverschiedenheiten, in denen wir feststellen, dass die moralischen Überzeugungen unserer Gegenüber ebenso gerechtfertigt sind wie unsere eigenen. Schwieriger wird dies bei tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten, denn in diesen besteht die Ursache für die Unauflösbarkeit gar nicht in der moralischen Frage selbst, sondern in den fundamentalen epistemischen Grundprinzipien, über die sich keine Übereinstimmung herstellen lässt. Dennoch kann auch in diesen Fällen ein fortgesetzter rationaler Diskurs fruchtbar sein, beispielsweise indem man versucht, Übereinstimmung in den formalen epistemischen Prinzipien herzustellen, oder auszuloten, inwieweit auch gegensätzliche fundamentale epistemische Prinzipien Überschneidungen in den Implikationen für ein gutes gemeinschaftliches Zusammenleben aufweisen.²⁵²

251 Natürlich ist dies nicht die einzige offene Frage. Der praktische Umgang wirft eine ganze Reihe offener Punkte auf, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann. Ein ganz wesentlicher, hier ausgesparter, Punkt betrifft dabei den politischen und rechtlichen Umgang mit solchen unauflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten. Die Auswirkungen der vorliegenden Analyse auf den Umgang mit moralischem Dissens innerhalb der politischen Philosophie ist in jedem Fall ein lohnendes Unterfangen, das an dieser Stelle aber nur angesprochen werden kann.

252 Zudem kann man auch die Hoffnung haben, dass sich die meisten unserer moralischen Dispute letztlich gar nicht als tief herausstellen werden. Dies ist aber natürlich eine empirische Frage, und gemäß der hier vorgeschlagenen Analyse bleibt es immer eine mögliche Option, dass Meinungsverschiedenheiten tief sein können.

Wie genau das Zurücktreten von der konkreten Meinungsverschiedenheit aussieht, wird auch davon abhängen, auf welcher Ebene der Dissens bezüglich der Dimension der Konkretheit ist. Handelt es sich um einen moralischen Dissens über eine konkrete moralische Handlung, kann es sich lohnen, auf die Ebene der mittleren Axiome zurückzutreten. Tritt der Dissens hier auf, können wir auf die Ebene der abstrakten moralischen Prinzipien wechseln. In vielen Fällen kann aber auch der umgekehrte Weg lohnenswert sein. Beispielsweise ist es bemerkenswert, dass trotz grundlegender Differenzen auf der Ebene der abstrakten moralischen Prinzipien oft starke Übereinstimmung auf der Ebene der konkreten moralischen Handlungen vorzuherrschen scheint. Es kann aber natürlich auch hilfreich sein, den Fokus von den moralischen Fragen weg zu lenken und sich beispielsweise auf epistemische Hintergrundüberlegungen zu konzentrieren. Gerade im Fall tiefer moralischer Meinungsverschiedenheiten wäre es sicher bereichernd für die Debatte, wenn der Diskurs eher auf die fundamentalen epistemischen Prinzipien fokussiert, da genau dort die Ursache der Unauflösbarkeit liegt.

Unabhängig davon, ob es sich bei den unauflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten um beständige oder tiefe handelt, wird der fortgesetzte rationale Diskurs nicht einfach sein. Mit hoher Wahrscheinlichkeit werden in diesem Prozess neue Konflikte auftreten. Aber auch hier können wir nur weiter versuchen, den Diskurs fortzuführen. Gerade wenn es um praktische Regeln und Normen geht, kann dies auch darin bestehen, dass wir versuchen, wo immer möglich, die Perspektiven und Wünsche der Gegenseite zu berücksichtigen. Das wird selbstverständlich nicht in jedem Fall möglich sein, die grundsätzliche Verpflichtung darauf kann aber dennoch vorliegen und bereichernd sein. All das ist letztlich ein langwieriger und komplizierter Prozess, der uns häufig auch keine klaren Ergebnisse bringen wird. Vor allem, wenn es darum geht, welche konkreten Handlungen wir setzen sollen. Dessen ist sich auch Kekes bewusst, wenn er schreibt:

But this, although sad and frustrating, is a fact about practical limitations and not a theoretical objection to this pluralistic approach to conflict-resolution. (Kekes 1993, 26)

Zudem kann es der Fall sein, dass der fortgesetzte rationale Diskurs zu einem Ende kommt. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn eine der beteiligten Parteien irrational ist. In diesen Fällen können wir den Diskurs zwar nicht fortsetzen, wir können aber dennoch die tolerante und offene Grundeinstellung beibehalten und die irrationale Seite weiterhin einladen, dem Diskurs wieder beizutreten. Sofern wir tatsächlich als menschliche Wesen gewisse Werte und Vorstellungen über eine gut funktionierende Gemeinschaft teilen, besteht zumindest die Hoffnung, dass eine

Rückkehr zu einem vernünftigen Diskurs im Interesse aller Mitglieder ist, auch wenn dies nicht immer alle einsehen.²⁵³

Den Hintergrund bei Kekes bildet dabei eine eher optimistische Sicht auf die Rolle, die Konflikte in der Moral spielen. Manche ethischen Pluralisten gehen davon aus, dass die Erfahrung von Konflikten der zentrale Bestandteil der Moral ist. Laut Hampshire (1983) führt die Pluralität inkommensurabler moralischer Werte zwangsweise dazu, dass wir in unserem Leben zwischen diesen Werten wählen müssen, was notwendigerweise mit der konstanten und tief empfundenen Erfahrung des inneren Konflikts einhergeht.

Our everyday and raw experience is of a conflict between contrary moral requirements at every stage of almost anyone's life: why then should moral theorists [...] look for an underlying harmony and unity behind the facts of moral experience? (Hampshire 1983, 151)

Der Konflikt, den Hampshire hier beschreibt, bezieht sich in erster Linie gar nicht auf interpersonelle Konflikte, wie wir sie in Meinungsverschiedenheiten antreffen, sondern intrapersonelle, die sich innerhalb einer konkreten Person abspielen (vgl. Kekes 1992, 40). Zudem ergibt er sich aus den inkommensurablen moralischen Werten selbst und nicht etwa daraus, dass moralische Forderungen mit Neigungen, Wünschen oder anderen nicht genuin moralischen Faktoren in Konflikt geraten (vgl. Kekes 1992, 40). Hampshires These ist allerdings sehr stark und hat auch Auswirkungen auf interpersonelle Konflikte, weil er laut Lassman die folgende Ansicht vertritt: „morality has its sources in conflict and [...] there is no rational path that can lead us away from such conflicts to a supposedly normal and natural harmony of ends“ (Lassman 2009, 318).

Es kann so scheinen, dass ein fundamentaler ethischer Pluralismus zu solch einer pessimistischen Sichtweise von Moral einlädt, denn ich habe ja bereits argumentiert (siehe Kapitel 2.5), dass wir es mit einer Vielzahl von nicht reduzierbaren moralischen Werten zu tun haben, die sich in keine allgemeine hierarchische Ordnung bringen lassen. Kekes zeigt allerdings, dass ein fundamentaler ethischer Pluralismus keineswegs notwendigerweise mit einer solch pessimistischen Sichtweise einhergeht, die Konflikt als das bestimmende Element in der Moral ansieht. Was wir aus pluralistischer Perspektive zugestehen müssen und sollten, ist, dass genuine Konflikte in moralischen Fragen vorkommen können, und dass wir auf diese nicht mit unangemessenen Versuchen der Simplifizierung reagieren sollten. Zu behaupten, dass Moral aber deshalb vorrangig auf Konflikterfahrungen basiert, scheint

253 Dies schließt natürlich nicht aus, dass nicht auch der Fall eintreffen kann, in dem sich Menschen endgültig aus einem fortgesetzten rationalen Diskurs zurückziehen.

eine nicht besonders realistische Einschätzung dessen zu sein, was unser moralisches Leben ausmacht. Vielmehr sollte man laut Kekes (1992, 41) aus pluralistischer Perspektive betonen, dass Moral einen universellen Aspekt hat, der sich aus unserer geteilten menschlichen Natur ergibt, der aber auch mit einem konventionellen Aspekt und individuellen Abwägungen und Gewichtungen dessen, was ein gutes Leben ausmacht, verknüpft ist. Konflikte in moralischen Fragen, sowohl intra- als auch interpersonelle, können vorkommen, und ich habe in den bisherigen Kapiteln eine detaillierte Analyse letzterer vorgeschlagen. Es scheint allerdings eine zu starke These zu sein, wenn man behauptet, dass unsere moralische Erfahrung vorrangig aus Konflikterfahrungen besteht.

Many conflicts occur, because the conventions forming us are inconsistent, or because we misinterpret its intimations. And conflicts are eliminable, then, by being judicious in our receptivity to conventional influences or by correcting our misinterpretations. [...] What is wrong, then, with the view of human nature from which the centrality of conflicts follows is that it lacks appropriate recognition of the formative influence of conventions and it mislocates the source of many conflicts. As a result, this view becomes unbalanced by attributing greater importance to conflicts than they actually have in our moral experience.²⁵⁴ (Kekes 1992, 44)

Was Kekes also insbesondere betont, ist, dass genuine moralische Konflikterfahrung, die sich aus inkommensurablen moralischen Werten ergibt, zwar vorkommt, aber keineswegs unser Leben dominiert. Diese Sichtweise würde die Rolle von Konventionen und Fehlinterpretationen zu stark herunterspielen, welchen in moralischen Fragen durchaus auch eine bedeutsame Rolle zukommt. Diese sind aber nicht nur verbunden mit Konflikterfahrungen, sondern auch mit denen der Auflösung solcher Konflikte. Übertragen auf meine Diskussion der Dimension der Auflösbarkeit wäre die Sichtweise, die Moral als wesentlich konfliktzentriert in diesem Verständnis auffasst, gleichbedeutend damit, sowohl auflösbaren als auch tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten zu wenig Gewicht zuzuschreiben und alle unsere moralischen Dissense auf beständige zurückzuführen. Auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten lassen sich aber sehr wohl beheben, und in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten ist die Ursache der Unauflösbarkeit gar nicht der genuin moralische Konflikt.

254 Kekes argumentiert an dieser Stelle gegen die These, dass intrapersonelle Konflikte den Kern der Moral ausmachen. Ich denke aber, dass sich diese Überlegungen auch auf interpersonelle Konflikte übertragen lassen.

Dies gibt Anlass zur optimistischeren Sichtweise, dass ein fortgeführter rationaler Diskurs grundsätzlich ein Interesse darstellt, dass wir als moralisch Handelnde teilen. Zudem sollten wir vorsichtig mit der These umgehen, dass Konflikt in moralischen Fragen allgegenwärtig ist. Dieser Eindruck kann entstehen, er ist aber gemäß meiner Argumentation insbesondere auch dadurch begünstigt, dass wir in moralischen Fragen verschiedenste Arten von Konflikten antreffen. Neben auflösbaren Konflikten, die auf Fehlern in unseren Schlussfolgerungen und Argumentationen beruhen, welche durch gängige Fehlerquellen beeinflusst sind, finden wir auch genuine Wertkonflikte, die auf inkommensurablen moralischen Werten fußen, und solche, die sich aus sich gegenseitig widersprechenden fundamentalen epistemischen Prinzipien ergeben. Das bedeutet einerseits, dass einige moralische Konflikte durchaus auflösbar sind, dass dies andererseits für andere aber nicht gilt. Dies wiederum liefert uns gute Gründe dafür, die Ursachen für nicht auflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten genauer zu hinterfragen und die Rolle von nicht auflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten in unserem praktischen Umgang mit diesen anzuerkennen, indem wir eine tolerante und aufgeschlossene Grundeinstellung einnehmen und versuchen, den rationalen Diskurs auch im Fall von fortgesetztem Dissens nicht aufzugeben.

10.4 Konklusion

Ich habe in diesem Kapitel eine Strategie für den praktischen Umgang mit moralischem Dissens skizziert. Demnach führt die vorgeschlagene Analyse moralischer Meinungsverschiedenheiten dazu, dass wir versuchen sollten, eine tolerante und aufgeschlossene Haltung zu habitualisieren und uns auch im Fall von unauflösbaren moralischen Meinungsverschiedenheiten weiterhin um einen rationalen Diskurs zu bemühen. Das ist zunächst nur eine Skizze einer Strategie, die natürlich noch einer genaueren Ausarbeitung bedarf. Ich möchte auch nicht beanspruchen, dass diese drei Aspekte die Liste dessen erschöpfen, was wir für einen bereichernden praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten benötigen. Toleranz, eine aufgeschlossene Einstellung und ein fortgesetzter rationaler Diskurs sind allerdings drei naheliegende Komponenten für den praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten, die sich, wie ich argumentiert habe, direkt aus der Argumentation der vorherigen Kapitel ergeben.

Knoll (2020) fordert in ganz ähnlicher Weise, jedoch von der Perspektive eines moralischen Relativismus kommend, die Entwicklung einer „ethics of disagreement“ (Knoll 2020, 316). Er betont, dass eine solche Ethik drei Komponenten umfassen sollte (vgl. Knoll 2020, 316–317): (1) die Beteiligten sollten anerkennen, dass unauf-

lösbarer Meinungsverschiedenheiten bestehen,²⁵⁵ und daher den Dissens nicht unnötig simplifizieren, (2) sie sollten daher ihnen widersprechende Positionen respektieren, auch wenn sie der Ansicht sind, dass diese Überzeugungen falsch sind, und (3) dieser Respekt sollte sich in dem Bemühen äußern, die Argumente und Gründe anzuhören, die die Gegenseite für ihre jeweiligen Überzeugungen vorbringt.

An ethics of disagreement does not hope for consensus. Rather, it stresses bargaining and compromise [...]. (Knoll 2020, 317)

Knoll (2020, 326) betont, dass wir Menschen, die uns widersprechen, nur dann als irrational, ignorant oder vorurteilsbehaftet betrachten sollten, wenn wir gute Gründe haben, die das rechtfertigen, und dass wir anerkennen sollten, dass auch Positionen, die uns falsch erscheinen, Respekt verdienen. Die grundlegende Bedeutung von Toleranz für einen solchen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten betont Knoll (2020, 332–334) ebenfalls.²⁵⁶ Auch wenn sich die konkrete Ausgestaltung in manchen Details unterscheidet, entspricht dies in den Grundzügen der Strategie, die ich vorgeschlagen habe.²⁵⁷ Dies ist insbesondere bemerkenswert, weil Knoll (2020, 317–318) explizit davon ausgeht, dass seine Ethik der Meinungsverschiedenheiten einen moderaten Relativismus oder Skeptizismus voraussetzt, der einen ethischen Realismus zurückweist. Die hier vorgeschlagene Strategie spricht aber dafür, dass dies jedenfalls nicht für die Grundüberlegungen gilt, die sich ebenso auf der Grundlage eines moralischen Realismus, wie er hier vertreten wird, entwerfen lassen. Zudem ist fraglich, ob Knolls tugendethischer Ansatz, selbst in der Detailausgestaltung, tatsächlich einen moralischen Relativismus oder Skeptizismus voraussetzen muss. Sowohl die Forderung nach Toleranz als auch die von Knoll (2020, 329) geforderten Kardinaltugenden, anhaltende Dissense in moralischen Fragen anzuerkennen und sich gegenseitigen Respekt zuzugestehen, sind

255 Knoll (2020, 317) spricht hier von tiefen Meinungsverschiedenheiten. Ich habe dafür argumentiert, dass die Unterscheidung in auflösbare und tiefe Meinungsverschiedenheiten zumindest bezüglich moralischer Dissense zu kurz greift. Knoll bezieht sich aber eher auf die Unauflösbarkeit selbst als auf die Ursache der Unauflösbarkeit. Daher denke ich, dass die Umformulierung seiner ersten Bedingung in diesem Zusammenhang unproblematisch ist.

256 Auch Wong (2000) argumentiert für eine solche tolerante Einstellung auf der Grundlage eines moralischen Relativismus.

257 Implizit finden sich auch Anleihen an der Tugendethik in der hier vorgeschlagenen Strategie, da ich dafür argumentiert habe, dass wir eine aufgeschlossene Grundeinstellung habitualisieren sollten. Knoll (2020) geht einen Schritt weiter und entwickelt seine Ethik der Meinungsverschiedenheiten explizit als Tugendethik. Ich behalte mir hier vor, keine grundsätzliche Entscheidung darüber zu treffen, ob der Umgang mit Meinungsverschiedenheiten einen tugendethischen Zugang voraussetzt. Obwohl die hier vorgeschlagene Strategie damit vereinbar ist, und zumindest in manchen Aspekten auf Einsichten der Tugendethik zurückgreift, könnte sie auch mit alternativen ethischen Ansätzen vereinbar sein, solange diese Raum für tugendethische Überlegungen lassen.

mit einem moralischen Realismus, zumindest sofern dieser mit einem fundamentalen ethischen Pluralismus einhergeht, durchaus vereinbar.

Im Gegensatz zum häufig gewählten Zugang, der den praktischen Umgang mit moralischem Dissens pragmatisch motiviert, hat die hier vorgeschlagene Strategie den Vorteil, dass sie sich aus der theoretischen Auseinandersetzung mit moralischen Meinungsverschiedenheiten ergibt. Sie beruht also stärker darauf, was als rationaler Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten ausgewiesen wurde, und weniger auf pragmatischen Überlegungen zum menschlichen Zusammenleben, obwohl diesen, insbesondere bezüglich des fortgesetzten rationalen Diskurses, dennoch Bedeutung zukommt. Der Vorzug dieses Zuganges liegt darin, dass die pragmatischen Überlegungen nicht die gesamte Begründungslast tragen. Dies ist deshalb ein Vorzug, da dieser Zugang dadurch weniger anfällig für Einwände sein könnte, die sich darauf berufen, den pragmatischen Zugang zu Konfliktlösungsstrategien nicht zu teilen, weil man beispielsweise andere konkrete Interessen verfolgt als ein gedeihliches Zusammenleben.

11. Konklusion

Ich habe im ersten Teil dieser Arbeit argumentiert, dass ein ethischer Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie nicht nur ein erkenntnistheoretisches Prinzip darüber beinhaltet, wie wir (gewisse) moralische Tatsachen erfassen, sondern auch eine normativ-ethische Theorie darüber darstellt, dass es eine Vielzahl an ethischen Werten gibt, die miteinander in Konflikt geraten können, sich nicht auf einen grundlegenden Wert reduzieren lassen und nicht in eine allgemeine hierarchische Ordnung gebracht werden können. Ich habe dargestellt, dass es sich beim ethischen Intuitionismus um einen robusten Realismus handelt, der daher auch mit klassischen Einwänden auf der Grundlage von moralischem Dissens gegen den moralischen Realismus konfrontiert ist, dass er aber auch in der Lage ist, mit diesen Einwänden umzugehen. Drei wesentliche erkenntnistheoretische Charakteristika prägen dabei jegliche moderate Variante eines solchen ethischen Zugangs, die letztlich darauf hinauslaufen, dass wir unsere intuitiven Einsichten offen für Revision halten und diese nicht dogmatisch als unwiderlegbar und unfehlbar betrachten. Diese drei erkenntnistheoretischen Charakteristika sind folgende:

1. Die Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, ist eine nicht-inferentielle Rechtfertigung. Hierbei handelt es sich um die zentrale erkenntnistheoretische These des Intuitionismus, die besagt, dass uns gewisse moralische Einsichten intuitiv und damit nicht-inferentiell gegeben sind.
2. Es handelt sich dabei prinzipiell um prima-facie Rechtfertigung. Dies ist die erste zentrale Einschränkung, die Vertreter*innen dieses Zugangs in die Lage versetzt, dem Dogmatismuseinwand zu entgehen. Moderate ethische Intuitionist*innen behaupten nicht, dass unsere intuitiven Einsichten uns mit unwiderlegbarer Rechtfertigung ausstatten. Sie behaupten nur, dass uns diese prima facie Rechtfertigung liefern, die durch weitere Einsichten, die wiederum selbst Intuitionen oder auch inferentiell gerechtfertigte Schlussfolgerungen sein können, widerlegt werden kann.
3. Wir sind grundsätzlich fallibel in Bezug auf Intuitionen. Dieser Aspekt ergibt sich im Grunde bereits aus der prima-facie Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, betont aber noch stärker, dass wir keinen Grund haben, anzunehmen, dass unsere intuitiven Einsichten unfehlbar wären, da wir als Menschen immer grundsätzlich fallibel sind, was auch im Fall von Intuitionen gilt. Intuitionen liefern also selbst nur prima-facie Rechtfertigung, und wir als diejenigen, die Intuitionen haben, wissen, dass wir grundsätzlich fallibel sind. Beides zusammen genommen macht es hochgradig unplausibel, dass einen die Annahme von intuitiven Einsichten

in die Lage versetzen würde, einen dogmatischen Abbruch der Bemühungen um Rechtfertigung zu vertreten.

Ich habe in weiterer Folge argumentiert, dass sich in gegenwärtig gängigen Ansätzen zum ethischen Intuitionismus diese drei erkenntnistheoretischen Grundcharakteristika ausmachen lassen. Dies gilt naheliegenderweise für den Zugang, der ethische Intuitionen als Sonderform dessen betrachtet, was man als *seemings* bezeichnet. Dabei handelt es sich um die Erfahrungen, die wir machen, wenn uns etwas der Fall zu sein scheint, das einen moralischen Inhalt hat. Es gilt aber ebenso für den Zugang, der in adäquatem Verständnis selbstevidenter Propositionen ein Paradebeispiel für ethische Intuitionen ausmacht. Beide dieser heute sehr gängigen Zugänge zu ethischen Intuitionen argumentieren für einen solchen moderaten ethischen Intuitionismus.

Während die erkenntnistheoretische These, wie wir gewisse moralische Tatsachen erfassen, in gegenwärtigen Debatten über den ethischen Intuitionismus sehr prominent besprochen wird, habe ich darauf hingewiesen, dass der Aspekt, den Williams (1995, 182) als methodologische Lehre dieses Zugangs bezeichnet, heutzutage weniger Beachtung erhält. Dabei handelt es sich um die These des Wertepluralismus, die eng mit dem ethischen Intuitionismus verknüpft ist. Ich habe argumentiert, dass es gute Gründe gibt, einen solchen Pluralismus anzunehmen. Dieser nimmt unsere moralische Praxis in ihrer Komplexität angemessen ernst und versucht nicht, diesen vielfältigen Bereich menschlicher Handlungen, Beziehungen und Interaktionen zugunsten einer möglichst einfachen Theorie zu simplifizieren. Er ist zudem in der Lage, zu erklären, warum wir häufig den Eindruck haben, dass Wiedergutmachungspflichten entstehen, wenn wir nicht in der Lage sind, unseren moralischen Verpflichtungen nachzukommen, und warum dies auch dann der Fall sein kann, wenn wir in einer Situation moralisch bestmöglich handeln. Darüber hinaus kann ein ethischer Pluralismus erklären, warum es in Extremsituationen, in denen wir mit moralischen Dilemmata konfrontiert sind, vernünftig sein kann, moralisches Bedauern zu empfinden, selbst wenn man sich für eine Handlungsoption entschieden hat, die in der gegenwärtigen Situation die – moralisch betrachtet – bestmögliche war.

Ein moderater ethischer Intuitionismus als vollumfängliche ethische Theorie beinhaltet also sowohl erkenntnistheoretische Charakteristika als auch eine normativ-ethische These über die Pluralität grundlegender moralischer Werte. Verstehen wir diese ethische Theorie in diesem Sinn, ist sie sehr gut in der Lage, mit Standardeinwänden umzugehen, die auf der Grundlage von moralischem Dissens gegen sie formuliert wurden. Ich habe gezeigt, dass sich ein moderater ethischer Intuitionismus

sowohl mit Argumenten auf der Grundlage von moralischem Dissens konfrontiert sieht, die behaupten, dass dieses Phänomen jegliche Objektivität in ethischen Fragen untergräbt, als auch mit solchen, die behaupten, dass dadurch die prima-facie Rechtfertigung, mit der uns Intuitionen ausstatten, in ethischen Fragen grundsätzlich widerlegt wird. Ich habe argumentiert, dass sich Argumente auf der Grundlage von moralischem Dissens, die jegliche Objektivität in moralischen Fragen unterminieren möchten, als metaphysische, erkenntnistheoretische oder semantische Argumentationen finden lassen. All diese Argumente weisen aber interne Schwierigkeiten auf. Die schwerwiegendsten sind dabei, dass sie Gefahr laufen, ungerechtfertigte Schlüsse auf die beste Erklärung darzustellen, zu stark zu verallgemeinern und jeglichem Bereich, in dem Meinungsverschiedenheiten vorkommen, Objektivität abzusprechen, oder aber sich selbst zu widerlegen. Zudem gehen diese Argumente mit Annahmen einher, die moralische Realist*innen nicht teilen müssen. Einerseits die Annahme, dass ein moralischer Realismus darauf verpflichtet wäre, dass jeglicher moralische Dissens auflösbar sein müsste. Dabei handelt es sich um eine These, der zumindest der ethische Intuitionismus, wie ich ihn in dieser Arbeit definiert habe, nicht zustimmen würde. Andererseits die Annahme, dass Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen weiter verbreitet wären als in anderen Gebieten. Diesbezüglich habe ich gezeigt, dass wir differenzierter vorgehen müssen. Wenn wir Dissense betrachten, dann müssen wir die Dimension der Moralität berücksichtigen und somit diese dahingehend analysieren, ob die Meinungsverschiedenheiten überhaupt genuin moralische sind. Obwohl sich nicht jegliche Meinungsverschiedenheit in moralischen Fragen auf bloß verbale Dispute oder solche über nicht moralische Fakten reduzieren lässt, ist es dennoch wichtig, zu hinterfragen, ob ein konkreter Dissens überhaupt genuin moralischer Natur ist.

Zudem spielt auch die Frage eine Rolle, auf welcher Ebene die Meinungsverschiedenheit auftritt. Hier habe ich argumentiert, dass man zwischen moralischen Urteilen über konkrete Handlungen und Situationen, solchen über mittlere Axiome und solchen über allgemeine und abstrakte ethische Prinzipien unterscheiden muss. Ich habe dies als die „Dimension der Konkretheit“ bezeichnet. Die beiden genannten Dimensionen liefern ein differenzierteres Bild darüber, wie weit verbreitet moralischer Dissens tatsächlich ist. Diese Analyse bietet gute Gründe, daran zu zweifeln, ob sich tatsächlich so einfach behaupten lässt, dass moralischer Dissens so viel weiter verbreitet ist als Dissens in anderen Bereichen. Auf Grundlage dieser differenzierteren Betrachtung moralischer Meinungsverschiedenheiten ist der moderate ethische Intuitionismus auch in der Lage, mit Einwänden umzugehen, die behaupten, dass uns weit verbreiteter Dissens in einem bestimmten Gebiet

einen grundsätzlichen defeater für die prima-facie Rechtfertigung liefert, mit der uns Intuitionen ausstatten.

Im zweiten Teil habe ich die erkenntnistheoretische Debatte um Meinungsverschiedenheiten aufgegriffen und mich insbesondere mit dem in jüngerer Vergangenheit intensiv diskutierten Konzept des Ebenbürtigkeitsdissens beschäftigt. Ich habe dargestellt, warum ich der Ansicht bin, dass diese Debatte, auch wenn sie stellenweise zu idealisiert verläuft, wichtige Auswirkungen auf die Praxis hat, und insbesondere unser alltäglicher Umgang mit Meinungsverschiedenheiten durchaus davon abhängt, welche Position sich in der Frage vertreten lässt, was der erkenntnistheoretisch vernünftige Umgang mit Dissens ist. Ich habe dazu grundlegende Begrifflichkeiten der erkenntnistheoretischen Diskussion erläutert, wie etwa den Begriff der „Ebenbürtigkeit“ und der „doxastic revision“. Zudem habe ich das Konzept der Evidenz höherer Ordnung dargestellt und argumentiert, dass gute Gründe dafür sprechen, dass wir Meinungsverschiedenheiten als Evidenz höherer Ordnung betrachten sollten. Ich habe auch dafür argumentiert, dass die Frage über die epistemische Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten mit der Debatte über die Bedeutsamkeit von zwei zentralen intellektuellen Tugenden, nämlich Aufgeschlossenheit und Demut, verknüpft ist.

Bezüglich des Spektrums an möglichen Sichtweisen zur epistemischen Signifikanz von Meinungsverschiedenheiten hat sich herausgestellt, dass die beiden Enden jeweils problematisch sind. Während strikt standfeste Zugänge Gefahr laufen, die Bedeutung von Dissens grundsätzlich zu ignorieren, und daran scheitern, die Asymmetrie, die vorausgesetzt ist, wenn wir in Meinungsverschiedenheiten grundsätzlich an unseren Überzeugungen festhalten, zu rechtfertigen, krankt strikt konziliante Zugänge daran, dass sie Dissens zu viel Bedeutung zuschreiben, wodurch jegliche weitere Evidenz irrelevant wird. Zudem laufen strikt konziliante Sichtweisen Gefahr, uns direkt in Rückgratlosigkeit und einen tadelswerten Mangel an Vertrauen in unsere eigenen Fähigkeiten zu manövrieren, einen radikalen Skeptizismus darzustellen oder sogar letztlich selbstwiderlegend zu sein.

Dies zeigt sich auch, wenn man Meinungsverschiedenheiten betrachtet, die zwischen mehr als zwei Personen stattfinden. In diesen Fällen gewinnt die Frage an Bedeutung, welche Rolle Überzeugungen spielen, die voneinander abhängig sind. Ich habe argumentiert, dass wir abhängige Überzeugungen grundsätzlich ernst nehmen müssen und nicht sagen können, dass diese in Ebenbürtigkeitsdissensen keine Rolle spielen würden, weil sie von anderen Überzeugungen abhängig sind. Solange jemand nicht vollkommen irrational die Behauptungen anderer einfach wiederholt, sind dessen Überzeugungen relevant für die Frage, was wir im Fall von

Ebenbürtigkeitsdissens tun sollen, entweder weil sie eigenständige Instanzen von Meinungsverschiedenheiten darstellen, oder weil sie die Überzeugungen, von denen sie abhängen, mit zusätzlichem Gewicht ausstatten. Ersteres ist der Fall, wenn die Person, die eine abhängige Überzeugung vertritt, nicht vollständig abhängig ist. In dem Fall hat sie die fragliche Überzeugung anhand des eigenen Hintergrundwissens überprüft oder mögliche *defeater* berücksichtigt. Letzteres ist der Fall, wenn es sich um eine vollständig abhängige Überzeugung handelt. In diesem Fall hat die Person weder eigenes Hintergrundwissen herangezogen noch mögliche Widerlegungen betrachtet. Sie hat aber dennoch, sofern sie nicht einfach blind die Aussage von jemand anderem wiederholt, die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Person evaluiert, von der sie die Überzeugung übernommen hat. Dies ist ausreichend, um solchen vollständig abhängigen Überzeugungen dennoch eine gewisse Relevanz zuzuschreiben.

Diese Bedeutung von abhängigen Überzeugungen können aber weder strikt standfeste noch strikt konziliante Zugänge anerkennen. Dies liefert weitere Gründe, an diesen beiden Sichtweisen zu zweifeln. Ich habe mich dagegen für eine Zwischenposition ausgesprochen, die keine allgemeine Lösung für die Frage anbietet, was der epistemisch vernünftige Umgang mit Meinungsverschiedenheiten ist. Gemäß dem *Higher-Order Evidence View*, der eine spezifische Ausgestaltung des *Total Evidence View* darstellt, liefert uns jeglicher Dissens immer Gründe für die Annahme, dass wir einen von drei möglichen Fehlern begangen haben könnten.

1. Einen Fehler, der darin besteht, dass wir eine Überzeugung auf der Grundlage von epistemischen Prinzipien oder doxastischen Praktiken bilden, die nicht hinreichend zuverlässig sind (Prinzipienfehler).
2. Einen Fehler, der darin besteht, dass wir die relevanten epistemischen Prinzipien und doxastischen Praktiken falsch anwenden, was zu einer inkorrekten Überzeugung führt (Durchführungsfehler).
3. Oder einen Fehler, der darin besteht, dass wir relevante Evidenz, die uns auch zugänglich wäre, schlicht nicht berücksichtigen (Evidenzfehler).

Jegliche Meinungsverschiedenheit liefert uns also Evidenz höherer Ordnung dafür, dass wir einen dieser drei Fehler begangen haben könnten. Dissens ist aber nicht die einzige Evidenz höherer Ordnung, auf die wir uns berufen können. In vielen Fällen wird die Evidenz, die uns Dissens liefert, dazu führen, dass es vernünftig wäre, die Zuversicht zu reduzieren, die wir in die fragliche Überzeugung investieren. Dies ist aber nicht grundsätzlich immer der Fall. Wenn wir starke Evidenz höherer Ordnung haben, die dafür spricht, dass wir an der Überzeugung mit dem gleichen Grad an Zuversicht festhalten sollten, oder wenn wir eine Widerlegung für die

Evidenz höherer Ordnung vorliegen haben, die uns Dissens liefert, dann kann es auch sein, dass wir in konkreten Meinungsverschiedenheiten standfest bleiben sollten. Dieser Zugang hat daher den großen Vorteil, dass er auch Kontextfaktoren berücksichtigen kann und keine allgemeine Lösung für jeglichen Dissens fordert.

Im abschließenden dritten Teil habe ich die Erkenntnisse aus den ersten beiden Teilen zusammengeführt und im Sinne einer intuitionistischen Theorie moralischer Meinungsverschiedenheiten argumentiert. Ich habe gezeigt, dass wir (zumindest) noch eine weitere Dimension berücksichtigen müssen, wenn wir moralische Meinungsverschiedenheiten analysieren möchten. Dabei handelt es sich um die Dimension der Auflösbarkeit. Gemäß des intuitionistischen Zugangs lässt sich nicht jeder moralische Dissens auflösen. Dies liegt allerdings nicht an kontingenten Faktoren oder an der Sturheit von Menschen, sondern am Wesen gewisser Meinungsverschiedenheiten. Wir müssen demnach zwischen auflösbaren, beständigen und tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten differenzieren. Auflösbare Meinungsverschiedenheiten sind solche, in denen eine beteiligte Partei (oder alle Parteien) einen Fehler begangen haben. In diesen gibt uns der Dissens einen Grund, die Zuversicht, die wir in unsere Überzeugung investieren, zu reduzieren. Wie stark die *doxastic revision* sein sollte, hängt von der Gesamtevidenz ab und davon, wie stark die Gründe für unsere Überzeugung sind.

Beständige Meinungsverschiedenheiten beziehen sich darauf, was in der Literatur als fehlerfreier Dissens diskutiert wird. In diesen können alle Beteiligten bei Ihren Überzeugungen bleiben, weil der konkrete Dissens ihnen Grund zur Annahme gibt, dass sie keinen Fehler begangen haben. Dies ist dann der Fall, wenn die Meinungsverschiedenheit darauf beruht, dass verschiedene Personen verschiedene relevante moralische Werte identifizieren. Entweder unterscheiden sich die identifizierten Werte, oder die Personen gewichten diese unterschiedlich. Laut dem pluralistischen Zugang, für den ich argumentiert habe, ist es plausibel, dass in gewissen moralischen Situationen verschiedenste Werte relevant sind, die ein gewisses objektives Spektrum an Positionen eröffnen. Solange die Beteiligten Überzeugungen bilden, die sich innerhalb dieses objektiven Spektrums befinden und auch jeweils gerechtfertigt sind, handelt es sich um fehlerfreie Meinungsverschiedenheiten. Keine Person sollte die Zuversicht reduzieren, die sie in ihre Überzeugung investiert. Dies ist aber nur deshalb der Fall, weil die Beteiligten einsehen, dass die jeweils andere Überzeugung ebenfalls gerechtfertigt ist. Dies liefert gute Gründe für eine tolerante und offene Grundhaltung gegenüber den Überzeugungen anderer, obwohl man in solch beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten standfest bei den eigenen Überzeugungen bleiben kann.

Zudem gibt es aber auch tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten. Dies sind solche, in denen ein Dissens über moralische Fragen mit einem über fundamentale epistemische Prinzipien und doxastische Praktiken verknüpft ist. Auch in diesen Meinungsverschiedenheiten können die Beteiligten standfest bei ihren Überzeugungen bleiben, wenn sie erkennen, dass sie es mit tiefen Meinungsverschiedenheiten zu tun haben. Dies liegt daran, dass sie auch in diesen Disputen Gründe haben, anzunehmen, dass niemand einen Fehler in der Bewertung und Betrachtung der relevanten Evidenz begangen hat. Tiefe Meinungsverschiedenheiten zeichnen sich gerade dadurch aus, dass die Beteiligten ihre fundamentalen epistemischen Prinzipien letztlich nur zirkulär begründen können. Das bedeutet, dass es für die jeweils andere Seite nicht vernünftig wäre, die Argumentation der Gegenseite zu akzeptieren. Es handelt sich bei diesen Meinungsverschiedenheiten aber nicht um fehlerfreien Dissens im klassischen Sinn. Dieser liegt vor, wenn die Beteiligten jeweils wahre, aber dennoch gegensätzliche Überzeugungen gebildet haben. Dies ist in beständigen moralischen Meinungsverschiedenheiten der Fall. In tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten kann es sein, dass die Beteiligten nicht jeweils wahre moralische Überzeugungen haben. Es ist auch möglich, dass die fundamentalen epistemischen Prinzipien, auf die sie sich jeweils berufen, nicht wahr sind. Das Problem ist allerdings, dass sie einander gegenseitig nicht von der Gültigkeit der jeweils angenommenen epistemischen Prinzipien überzeugen können. Auch in tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten können wir also standfest bei unseren Überzeugungen bleiben, müssen aber anerkennen, dass unsere fundamentalen epistemischen Prinzipien letztlich nicht besser gerechtfertigt sind als die der Gegenseite. Sie sind also problematischer als beständige moralische Meinungsverschiedenheiten, geben uns aber auch Grund, eine aufgeschlossene, offene und tolerante Grundeinstellung beizubehalten.

Eine zentrale Einsicht dieser Betrachtungen ist, dass man in der Analyse von moralischem Dissens immer alle drei angesprochenen Dimensionen berücksichtigen muss. Meinungsverschiedenheiten sind kein Phänomen, das einfache Lösungen nahelegt, sondern ein komplexes Feld, in dem wir uns um ein möglichst differenziertes und umfassendes Verständnis bemühen sollten. Insbesondere auch deshalb, weil alle Beteiligten nur dann gerechtfertigt an ihren moralischen Überzeugungen im Fall von Meinungsverschiedenheiten festhalten können, wenn sie entweder gute Gründe für die Annahme haben, dass die andere Person einen Fehler begangen hat, oder erkennen, dass alle Beteiligten wahre und gerechtfertigte Überzeugungen vertreten, oder der moralische Dissens letztlich auf einem unauflösbaren epistemischen Dissens beruht. Das lässt sich aber nur einschätzen, wenn wir

uns um ein möglichst umfangreiches Verständnis der jeweiligen Meinungsverschiedenheit bemühen.

All das spricht dafür, dass im praktischen Umgang mit moralischen Meinungsverschiedenheiten ein wesentliches Interesse vorhanden sein sollte, die Überzeugungen derer, die einem widersprechen, ernst zu nehmen. Ich habe daher einen Umgang skizziert, der sich auf drei zentrale Aspekte stützt, die dem Rechnung tragen sollen. Dabei handelt es sich um (a) eine grundlegend tolerante Einstellung gegenüber den Überzeugungen anderer, (b) eine Einstellung, die Offenheit für neue Erkenntnisse der Verteidigung bestehender Überzeugungen vorzieht, und (c) ein Bemühen um einen fortgesetzten rationalen Diskurs auch im Fall von anhaltenden Meinungsverschiedenheiten. Pragmatische Überlegungen dazu, dass wir auch im Fall von anhaltendem Dissens in der Lage sein müssen, unser gesellschaftliches Zusammenleben zu organisieren, spielen in dieser Skizze zum praktischen Umgang mit Meinungsverschiedenheiten eine Rolle, sie werden aber durch die theoretische Analyse untermauert, die diesen Zugang nicht nur als erforderlich für gedeihliches Zusammenleben, sondern auch für einen grundsätzlich rationalen Umgang mit Dissens ausweist. Daher denke ich, dass die vorgelegte Analyse dieses alltäglichen Phänomens nicht nur einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis von moralischen Meinungsverschiedenheiten, sondern auch eine hervorragende Grundlage für weiterführende Überlegungen zum menschlichen Zusammenleben trotz andauernden Meinungsverschiedenheiten darstellt.

Literatur

- Adams, Zed. 2013. „The Fragility of Moral Disagreement.“ In *Disagreement and Skepticism*, D.E. Machuca (Hrsg.), 109–130. New York: Routledge.
- Adler, Jonathan. 2004. „Reconciling open-mindedness and belief.“ *Theory and Research in Education* 2(2): 127–142. DOI: [10.1177/1477878504043440](https://doi.org/10.1177/1477878504043440).
- Adler, Jonathan. 2006. *Belief's own ethics*. Cambridge: MIT Press.
- Alston, William P. 1986. „Epistemic Circularity.“ *Philosophy and Phenomenological Research* XLVII(1): 1–30. DOI: [10.2307/2107722](https://doi.org/10.2307/2107722).
- Alston, William P. 1993. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- Audi, Robert. 1996. „Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics.“ In *Moral Knowledge: New Readings*, W. Sinnott-Armstrong & M. Timmons (Hrsg.), 31–65. Oxford: Oxford University Press.
- Audi, Robert. 1997. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press.
- Audi, Robert. 1999. „Self-Evidence.“ *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*: 205–228.
- Audi, Robert. 2001. „A Kantian Intuitionism.“ *Mind* 110(439): 601–635. DOI: [10.1093/mind/110.439.601](https://doi.org/10.1093/mind/110.439.601).
- Audi, Robert. 2004. *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. New Jersey: Princeton University Press.
- Audi, Robert. 2008. „Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 11(5): 475–492. DOI: [10.1007/s10677-008-9123-9](https://doi.org/10.1007/s10677-008-9123-9).
- Audi, Robert. 2011. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Dritte Ausgabe, New York: Routledge.
- Audi, Robert. 2013. *Moral Perception*. Soochow University Lectures in Philosophy, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Audi, Robert (2018). „Understanding, Self-Evidence, and Justification.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 99(2), 358–381, DOI: [10.1111/phpr.12492#](https://doi.org/10.1111/phpr.12492#).
- Baehr, Jason. 2011. *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Baldwin, Thomas. 2002. „The Three Phases of Intuitionism.“ in *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, P. Stratton-Lake (Hrsg.), 92–112. Oxford: Oxford University Press.
- Balg and Constantin. 2019. „Epistemologie der Meinungsverschiedenheiten.“ In *Handbuch Erkenntnistheorie*, M. Grajner & G. Melchior (Hrsg.), 295–301. Stuttgart: J.B. Metzler. DOI: [10.1007/978-3-476-04632-1_36](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1_36).
- Ballantyne, Nathan und Thurow, Joshua C. 2013. „Moral Intuitionism Defeated?“ *American Philosophical Quarterly* 50(4): 411–421.
- Ballantyne, Nathan. 2019. *Knowing Our Limits*. Oxford: Oxford University Press.

- Barnett, Zach und Han Li. 2016. „Conciliationism and merely possible disagreement.“ *Synthese*, 193(9): 2973–2985. DOI: [10.1007/s11229-015-0898-7](https://doi.org/10.1007/s11229-015-0898-7).
- Barnett, Zach. 2019a. „Philosophy Without Belief,.“ *Mind* 128(509): 109–138. DOI: [10.1093/mind/fzw076](https://doi.org/10.1093/mind/fzw076).
- Barnett, Zach. 2019b. „Belief dependence: How do the numbers count?“ *Philosophical Studies*, 176(2): 297–319. DOI: [10.1007/s11098-017-1016-0](https://doi.org/10.1007/s11098-017-1016-0).
- Bartelborth, Thomas. 2019. „Kohärentismus.“ In *Handbuch Erkenntnistheorie*, M. Grajner und G. Melchior (Hrsg.), 238–245. Stuttgart: J.B. Metzler. DOI: [10.1007/978-3-476-04632-1_30](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1_30).
- Battaly, Heather. 2014. „Intellectual Virtues.“ In *The Handbook of Virtue Ethics*, S. Van Hoof (Hrsg.), 177–187. Durham, UK: Acumen.
- Battaly, Heather. 2016. „Epistemic Virtue and Vice: Reliabilism, Responsibilism, and Personalism.“ In: *Moral and intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn Toward Virtue*, C. Mi, M. Slote & E. Sosa (Hrsg.), 99–120. New York: Routledge.
- Bealer, George. 1996. „A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy.“ *Philosophical Studies* 81: 121–142. DOI: [10.1007/BF00372777](https://doi.org/10.1007/BF00372777).
- Bealer, George. 1998. „Intuition and the Autonomy of Philosophy.“ In *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, M.R. DePaul & W. Ramsey (Hrsg.), 201–239. Lanham und Oxford: Rowman & Littlefield.
- Beauchamp, Tom L. und Childress, James F. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. Edition, Oxford: Oxford University Press.
- Bedke, Matthew S. 2008. „Ethical Intuitions: What They Are, What They Are Not, and How They Justify.“ *American Philosophical Quarterly* 45(3): 253–269.
- Bedke, Matthew S. 2010. „Intuitional Epistemology in Ethics.“ *Philosophy Compass* 5(12): 1069–1083. DOI: [10.1111/j.1747-9991.2010.00359.x](https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00359.x).
- Bedke, Matthew S. 2018. „Moral Intuition.“ In *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, A. Zimmerman, K. Jones, und M. Timmons (Hrsg.), 360–374. New York und London: Routledge.
- Beillard, Julien. 2010. „The Appearance of Faultless Disagreement.“ *Dialogue* 49: 603–616. DOI: [10.1017/S0012217310000727](https://doi.org/10.1017/S0012217310000727).
- Ben, Sherman (2015). „Unconfirmed Peers and Spinelessness.“ *Canadian Journal of Philosophy* 45(4), 425–444. DOI: [10.1080/00455091.2015.1090896](https://doi.org/10.1080/00455091.2015.1090896)
- Bennett, John W. 1949. „Science and Human Rights: Reason and Action.“ *American Anthropologist* 51(2): 329–336.
- Ben-Ze’ev, Aaron. 1993. „The Virtue of Modesty.“ *American Philosophical Quarterly* 30(3): 235–246.
- Berghofer, Philipp. 2018a. „Husserl’s Conception of Experiential Justification: What It Is and Why It Matters.“ *Husserl Studies* 34: 145–170. DOI: [10.1007/s10743-018-9225-8](https://doi.org/10.1007/s10743-018-9225-8).
- Berghofer, Philipp. 2018b. „Why Husserl is a Moderate Foundationalist.“ *Husserl Studies* 34: 1–23. DOI: [10.1007/s10743-017-9213-4](https://doi.org/10.1007/s10743-017-9213-4).
- Bergmann, Michael. 2009. „Rational disagreement after full disclosure.“ *Episteme*, 6(3): 336–353. DOI: [10.3366/E1742360009000756](https://doi.org/10.3366/E1742360009000756).

- Birch, Jonathan; Burn, Charlotte; Schnell, Alexandra; Browning, Heather und Crump, Andrew. 2021. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. London: LSE Consulting.
- Birnbacher, Dieter. 2003. *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin und New York: de Gruyter.
- Blackburn, Simon. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Simon. 1993. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bogardus, Thomas. 2013. „Foley’s Self-Trust and Religious Disagreement.“ *Logos & Episteme* IV(2): 217–226. DOI: [10.5840/logos-episteme20134228](https://doi.org/10.5840/logos-episteme20134228).
- Bok, Sissela. 1998. „Introduction.“ In *Practical Ethics: A Collection of Addresses & Essays*, H. Sidgwick, v–xix. Oxford: Oxford University Press.
- Bommarito, Nicolas. 2018. „Modesty and Humility.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modesty-humility/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modesty-humility/). [zuletzt abgerufen am 28.01.2022]
- Bonjour, Laurence. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press.
- Booth, Anthony R. und Rowbottom, Darrell P. (Hrsg.). 2014. *Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandt, Richard B. 1944. „The Significance of Differences of Ethical Opinion For Ethical Rationalism.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 4(4): 469–495. DOI: [10.2307/2103036](https://doi.org/10.2307/2103036).
- Brink, David O. 1984. „Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness.“ *Australasian Journal of Philosophy* 62(2): 111–125. DOI: [10.1080/00048408412341311](https://doi.org/10.1080/00048408412341311).
- Brink, David O. 1989. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Brown, Wendy und Forst, Rainer. 2014. *The Power of Tolerance: A Debate*. Editiert durch L. Di Blasi und C.F.E. Holzhey, Wien – Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Brueckner, Anthony. 2007. „Hinge propositions and epistemic justification.“ *Pacific Philosophical Quarterly* 88(3): 285–287. DOI: [10.1111/j.1468-0114.2007.00292.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2007.00292.x).
- Burkard, Anne. 2012. *Intuitionen in der Ethik*. Münster: mentis.
- Cappelen, Herman. 2012. *Philosophy Without Intuitions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chagnon, Napoleon A. 2013. *Yanomamö*. Sechste Ausgabe: The Legacy Edition, erschienen In: J. E. Stockard und G. Spindler (Hrsg.), *Case Studies in Cultural Anthropology*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Chang, Ruth. 1997a. „Introduction.“ In *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, R. Chang (Hrsg.), 1–34. Cambridge und London: Harvard University Press.
- Chang, Ruth (Hrsg.). 1997b. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge und London: Harvard University Press.

- Chappell, Timothy. 2008. „Moral Perception.“ *Philosophy* 83: 421–437. DOI: [10.1017/S0031819108000818](https://doi.org/10.1017/S0031819108000818).
- Chappell, Sophie Grace (Hrsg.). 2015. *Intuition, Theory, and Anti-theory in Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Carey, Brandon und Matheson, Jonathan. 2013. „How skeptical is the equal weight view?“ In *Disagreement and skepticism*, D. Machuca (Hrsg.), 131–149. London: Routledge.
- Christensen, David. 2007. „Epistemology of Disagreement: The Good News.“ *The Philosophical Review*, 116 (2): 187–217. DOI: [10.1215/00318108-2006-035](https://doi.org/10.1215/00318108-2006-035).
- Christensen, David. 2009. „Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy.“ *Philosophical Compass* 4(5): 756–767. DOI: [10.1111/j.1747-9991.2009.00237.x](https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00237.x).
- Christensen, David. 2011. „Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism.“ *Philosophers Imprint*, 11(6): 1–22.
- Christensen, David. 2013. „Epistemic modesty defended.“ In *The epistemology of disagreement: New essays*, D. Christensen & J. Lackey (Hrsg.), 77–97. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0005](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0005).
- Christensen, David. 2014. „Conciliation, uniqueness, and rational toxicity.“ *Nous* 49(4): 1–20. DOI: [10.1111/nous.12077](https://doi.org/10.1111/nous.12077).
- Christensen, David. 2016. „Disagreement, Drugs, Etc.: From Accuracy to Akrasia.“ *Episteme* 13(4): 397–422. DOI: [10.1017/epi.2016.20](https://doi.org/10.1017/epi.2016.20).
- Christensen, David. 2021. „Akratic (epistemic) modesty.“ *Philosophical Studies* 178: 2191–2214. DOI: [10.1007/s11098-020-01536-6](https://doi.org/10.1007/s11098-020-01536-6).
- Christensen, David und Lackey, Jennifer (Hrsg.). 2013. *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Church, Ian M und Samuelson, Peter L. 2017. *Intellectual Humility: An introduction to the philosophy and science*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Coady, David. 2006. „When Experts Disagree.“ *Episteme*, 3: 68–79. DOI: [10.1353/epi.0.0002](https://doi.org/10.1353/epi.0.0002).
- Cohnitz, Daniel. 2014. „Moral Realism and Faultless Disagreement.“ *Ratio* XXIX: 202–212. DOI: [10.1111/rati.12096](https://doi.org/10.1111/rati.12096).
- Coliva, Annalisa. 2015. *Extended rationality: a hinge epistemology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Constant, Benjamin. 1797. „Von den politischen Gegenwirkungen (Fortsetzung).“ In *Frankreich im Jahr 1797. Aus den Briefen Deutscher Männer in Paris*, K. F. Cramer (Hrsg.), Mit Belegen, 1. Auflage, 2. Band, sechstes Stück, Altona.
- Cowan, Robert. 2013. „Perceptual Intuitionism.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 90(1): 164–193. DOI: [10.1111/phpr.12023](https://doi.org/10.1111/phpr.12023).
- Cowie, Christopher. 2018. „Companions in guilt arguments.“ *Philosophy Compass* 13(11). DOI: [10.1111/phc3.12528](https://doi.org/10.1111/phc3.12528).
- Crisp, Roger. 2006. *Reason and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, Roger. 2011. „Reasonable Disagreement: Sidgwick’s Principle and Audi’s Intuitionism.“ In *The New Intuitionism*, J.G. Hernandez (Hrsg.), 151–168. London & New York: Continuum International Publishing Group.

- Crisp, Roger. 2015. *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, Roger. 2020. „Living with Moral Disagreement.“ *Ethical Theory and Moral Practice*, DOI: [10.1007/s10677-020-10100-4](https://doi.org/10.1007/s10677-020-10100-4).
- Dancy, Jonathan. 2017. „Moral Particularism.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/moral-particularism/>. [zuletzt abgerufen am 13.12.2021]
- David, Marian. 2014. „Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis.“ In *Contemporary Debates in Epistemology*, M. Steup, J. Turri & E. Sosa (Hrsg.), 2. Auflage, 363–377. Malden, Oxford und West Sussex: Wiley Blackwell.
- David, Marian. 2016. „Anti-Realism.“ *Disputatio* 8(43): 173–185. DOI: [10.2478/disp-2016-0010](https://doi.org/10.2478/disp-2016-0010).
- Davidson, Donald. 2013. *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von J. Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- DePaul, Michael. 2009. „Phenomenal Conservatism and Self-Defeat.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 78(1): 205–212.
- Driver, Julia. 1989. „The Virtues of Ignorance.“ *Journal of Philosophy* 86: 373–384. DOI: [10.2307/2027146](https://doi.org/10.2307/2027146).
- Driver, Julia. 1999. „Modesty and Ignorance.“ *Ethics* 109(4): 827–834. DOI: [10.1086/233947](https://doi.org/10.1086/233947).
- Drummond, John J. und Rinofer-Kreidl, Sonja. 2020. „Morality and the Emotions.“ In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, H. Landweer und T. Szanto (Hrsg.), 288–298. London und New York: Routledge.
- Dudenredaktion. o.J. „Fundamentalismus.“ auf *Duden online*. URL = <https://www.duden.de/rechtschreibung/Fundamentalismus> [zuletzt abgerufen am 29.11.2021]
- Elga, Adam. 2007. „Reflection and Disagreement.“ *Nous* 41(3): 478–502. DOI: [10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x).
- Elga, Adam. 2010. „How to disagree about how to disagree.“ In *Disagreement*, R. Feldman & T. Warfield (Hrsg.), 175–186. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0008](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0008).
- Enoch, David. 2009. „How is Moral Disagreement a Problem for Realism?“ *The Journal of Ethics* 13 (1): 15–50. DOI: [10.1007/s10892-008-9041-z](https://doi.org/10.1007/s10892-008-9041-z).
- Enoch, David. 2010. „Not Just a Truthometer: Taking Oneself Seriously (but not Too Seriously) in Cases of Peer Disagreement.“ *Mind* 119(476): 953–997. DOI: [10.1093/mind/fzq070](https://doi.org/10.1093/mind/fzq070).
- Eriksson, John und Tiozzo, Marco. 2016. „Matters of ambiguity: faultless disagreement, relativism and realism.“ *Philosophical Studies* 173(6): 1517–1536. DOI: [10.1007/s11098-015-0561-7](https://doi.org/10.1007/s11098-015-0561-7).
- Feldman, Richard. 2005. „Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking.“ *Informal Logic* 25(1): 13–23. DOI: [10.22329/il.v25i1.1041](https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041).
- Feldman, Richard. 2006a. „Reasonable religious disagreements.“ In *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, A. Louise (Hrsg.), 194–214. Oxford: Oxford University Press.

- Feldman, Richard. 2006b. „Epistemological puzzles about disagreement.“ In: *Epistemology Futures*, S. Hetherington (Hrsg.), 216–236. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Richard und Warfield, Ted (Hrsg.). 2010. *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199226078.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.001.0001).
- Fogelin, Robert J. 1985. „The Logic of Deep Disagreements.“ *Informal Logic* 7(1): 1–8.
- Foley, Richard. 1997. „Chisholm’s Epistemic Principles.“ In *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, L.E. Hahn (Hrsg.), 241–264. The Library of Living Philosophers: Volume 25, Chicago und La Salle: Open Court.
- Foley, Richard. 2001. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, Richard. 2009. „Beliefs, Degrees of Belief, and the Lockean Thesis.“ In *Degrees of Belief. Synthese Library* 342, F. Huber und C. Schmidt-Petri (Hrsg.), 37–47. Dordrecht: Springer.
- Forrester, Charlotte. 2021. „Boiling Lobsters Alive To Become Illegal As Study Shows They Can Feel Pain.“ *Tyla* 22. November 2021, online verfügbar unter: URL = <https://www.tyla.com/animals/boiling-alive-lobsters-will-become-illegal-study-shows-feel-pain-20211122> [zuletzt abgerufen am 23.11.2021].
- Forst, Rainer. 2000a. „Einleitung.“ In *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, R. Forst (Hrsg.), 7–25, Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Forst, Rainer. 2000b. „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft.“ In *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, R. Forst (Hrsg.), 119–143. Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Forst, Rainer. 2017. „Toleration.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>. [zuletzt abgerufen am 05.07.2021]
- Frances, Bryan. 2010. „The reflective epistemic renegade.“ *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXI (2): 419–463. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2010.00372.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00372.x).
- Frances, Bryan. 2014. *Disagreement*. Cambridge and Malden: Polity Press.
- Frances, Bryan. 2018. „Disagreement and Skepticism.“ In *Skepticism: From Antiquity to the Present*, D. Machuca & B. Reed (Hrsg.), 581–591. London und New York: Bloomsbury Academic.
- Frances, Bryan und Matheson, Jonathan. 2019. „Disagreement.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/> [zuletzt abgerufen am 15.06.2021]
- Frankena, William K. 2017. *Ethik: Eine analytische Einführung*. 6. Auflage, herausgegeben und übersetzt v. N. Hoerster, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Galef, Julia. 2021. *The Scout Mindset: Why Some People See Things Clearly and Others Don’t*, London: Piatkus.
- Gardner, Peter. 1993. „Should we teach children to be open-minded? Or, is the Pope open-minded about the existence of God?“ *Journal of Philosophy of Education* 27(1): 39–43. DOI: [10.1111/j.1467-9752.1993.tb00295.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1993.tb00295.x).

- Gardner, Peter. 1996. „Four anxieties and a reassurance: Hare and McLaughlin on being open-minded.“ *Journal of Philosophy of Education* 30(2): 271–276. DOI: [10.1111/j.1467-9752.1996.tb00395.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1996.tb00395.x).
- Gilovich, Thomas. 1991. *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*. New York: The Free Press.
- Goldberg, Sanford C. 2017. „Can Asserting that p Improve the Speaker's Epistemic Position (And Is That a Good Thing)?“ *Australasian Journal of Philosophy*, 95(1): 157–170. DOI: [10.1080/00048402.2016.1162181](https://doi.org/10.1080/00048402.2016.1162181).
- Goldman, Alvin. 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goldman, Alvin. 2001. „Experts: Which Ones Should You Trust?“ *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(1): 85–110. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2001.tb00093.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2001.tb00093.x).
- Goldman, Alvin. 2007. „Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source and Their Epistemic Status.“ *Grazer Philosophische Studien* 74 (1): 1–26. DOI: [10.1163/9789401204651_002](https://doi.org/10.1163/9789401204651_002).
- Gowans, Christopher. 2000. „Introduction.“ In *Moral Disagreements Classic and contemporary readings*, C. Gowans (Hrsg.), 1–43. London und New York: Routledge.
- Greene, Joshua D. 2008. „The secret joke of Kant's soul.“ In *Moral psychology Vol. 3: The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 35–80. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Griffin, James. 1997. „Incommensurability: What's the Problem.“ In *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, R. Chang (Hrsg.), 35–51. Cambridge, MA und London: Harvard-University Press.
- Grundmann, Thomas. 2011. „Defeasibility theories.“ In *Routledge Companion to Epistemology*, S. Bernecker & D. Pritchard (Hrsg.), 156–256. London: Routledge.
- Grundmann, Thomas. 2017. *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin und Boston: De Gruyter.
- Haack, Susan. 1995. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Haidt, Jonathan. 2001. „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment.“ *Psychological Review* 108(4): 814–834. DOI: [10.1037/0033-295x.108.4.814](https://doi.org/10.1037/0033-295x.108.4.814).
- Haidt, Jonathan und Bjorklund, Frederik. 2008. „Social intuitionists answer six questions about moral psychology.“ In *Moral Psychology Vol. 2: The cognitive science of morality: Intuition and diversity*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 181–217. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hallsson, Björn Gunnar. 2018. *Disagreement and motivated reasoning*. Dissertation, Kopenhagen: Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet. Online abrufbar unter: [https://comm.ku.dk/research/philosophy/?pure=en%2Fpublications%2Fdisagreement-and-motivated-reasoning\(3c726515-4c0b-49a9-bc72-f44d0707db98\).html](https://comm.ku.dk/research/philosophy/?pure=en%2Fpublications%2Fdisagreement-and-motivated-reasoning(3c726515-4c0b-49a9-bc72-f44d0707db98).html) [zuletzt aufgerufen am 15.07.2021]
- Hallsson, Björn G. and Kappel, Klemens. 2020. „Disagreement and the division of epistemic labor.“ *Synthese* 197: 2823–2847. DOI: [10.1007/s11229-018-1788-6](https://doi.org/10.1007/s11229-018-1788-6).

- Hampshire, Stuart. 1983. *Morality and Conflict*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hardwig, John. 1985. „Epistemic Dependence.“ *The Journal of Philosophy*, 82 (7): 335–349. DOI: [10.2307/2026523](https://doi.org/10.2307/2026523).
- Hare, Richard. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, Stephen. 1996. „The Paradox of Humility.“ *American Philosophical Quarterly* 33(2): 235–241.
- Hare, William. 1987. „Open-mindedness is moral education: three contemporary approaches.“ *Journal of Moral Education* 16: 99–107. DOI: [10.1080/03057240.1987.10753557](https://doi.org/10.1080/03057240.1987.10753557).
- Hare, William und McLaughlin, T.H. 1994. „Open-mindedness, commitment, and Peter Gardner.“ *Journal of Philosophy and Education* 28(2): 239–244. DOI: [10.1111/j.1467-9752.1994.tb00330.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1994.tb00330.x).
- Hare, William und McLaughlin, T.H. 2008. „Four anxieties about open-mindedness: reassuring Peter Gardner.“ *Journal of Philosophy of Education* 32(2): 283–292. DOI: [10.1111/1467-9752.00093](https://doi.org/10.1111/1467-9752.00093).
- Hazlett, Allan. 2012. „Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility.“ *Episteme* 9(3): 205–223. DOI: [10.1017/epi.2012.11](https://doi.org/10.1017/epi.2012.11).
- Hazlett, Allan. 2014. „Entitlement and Mutually Recognized Reasonable Disagreement.“ *Episteme* 11(1): 1–25. DOI: [10.1017/epi.2013.46](https://doi.org/10.1017/epi.2013.46).
- Heinrichs, Bert. 2013. *Moralische Intuition und Ethische Rechtfertigung: Eine Untersuchung zum ethischen Intuitionismus*. Münster: mentis Verlag.
- Heinrichs, Bert. 2018. „Realism, Constructivism, and Intuitionism: Outline of an Unorthodox Hybrid Theory.“ *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 1: 263–277. DOI: [10.1007/s42048-018-0019-7](https://doi.org/10.1007/s42048-018-0019-7).
- Heinrichs, Bert. 2019. *George Edward Moore zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Henderson, David; Horgan, Terence; Potrc, Matjaz; Tierney, Hannah. 2017. „Nonconciliation in Peer Disagreement: Its Phenomenology and Its Rationality.“ *Grazer Philosophische Studien* 94: 194–225. DOI: [10.1163/18756735-000015](https://doi.org/10.1163/18756735-000015).
- Herman, Barbara. 1996. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge und London: Harvard University Press.
- Herman, Barbara. 2018. „Other to Self: Finding Love on the Path to Moral Agency.“ *The Amherst Lecture in Philosophy* 13: 1–21. Online verfügbar unter: <http://www.amherstlecture.org/herman2018/> [zuletzt abgerufen am 29.06.2021]
- Hernandez, Jill Graper (Hrsg.). 2011. *The New Intuitionism*. London und New York: Continuum.
- Heyd, David. 1996. „Introduction.“ In *Toleration: An Elusive Virtue*, D. Heyd (Hrsg.), 3–17. New Jersey: Princeton University Press.
- Heyd, David. 2008. „Is Toleration a Political Virtue?“ In *Toleration and Its Limits*, M.S. Williams, und J. Waldron (Hrsg.), 171–194. New York: New York University Press.
- Hills, Alison. 2013. „Faultless Moral Disagreement.“ *Ratio* XXVI: 410–427. DOI: [10.1111/rati.12034](https://doi.org/10.1111/rati.12034).

- Horn, Justin. 2017. "Moral Realism, Fundamental Moral Disagreement, and Moral Reliability." *The Journal of Value Inquiry* 51: 363–381. DOI: [10.1007/s10790-016-9583-4](https://doi.org/10.1007/s10790-016-9583-4).
- Horton, Helena. 2021. „Boiling of live lobsters could be banned in UK under proposed legislation." *The Guardian* 19. November 2021, online verfügbar unter: URL = <https://www.theguardian.com/world/2021/nov/19/boiling-of-live-lobsters-could-be-banned-in-uk-under-proposed-legislation> [zuletzt abgerufen am 23.11.2021]
- Horton, John. 1996. „Toleration as a Virtue." In *Toleration: An Elusive Virtue*, D. Heyd (Hrsg.), 28–43. New Jersey: Princeton University Press.
- Huber, Franz und Schmidt-Petri, Christoph (Hrsg.). 2009. *Degrees of Belief. Synthese Library* 342, Dordrecht: Springer.
- Huber, Franz. 2009. „Belief and Degrees of Belief." In *Degrees of Belief. Synthese Library* 342, F. Huber und C. Schmidt-Petri (Hrsg.), 1–33. Dordrecht: Springer.
- Hudson, William D. 1967. *Ethical Intuitionism*. London & Melbourne: MacMillan.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. Houndmills/Basingstoke/Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Huemer, Michael. 2007. „Compassionate Phenomenal Conservatism." *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXXIV, No. 1. 30–55. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2007.00002.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00002.x).
- Huemer, Michael. 2008. „Revisionary Intuitionism." *Social Philosophy and Policy* 25(1): 368–392. DOI: [10.1017/S026505250808014X](https://doi.org/10.1017/S026505250808014X).
- Hurka, Thomas. 1996. „Monism, Pluralism and Rational Regret." In: *Ethics* 106: 555–575. DOI: [10.1086/233647](https://doi.org/10.1086/233647).
- Hurka, Thomas. 2001. *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, Thomas (Hrsg.). 2011. *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*. Oxford: Oxford University Press.
- Jäger, Christoph. 2019. „Fundamentalismus." In *Handbuch Erkenntnistheorie*, M. Grajner und G. Melchior (Hrsg.), 246–256. Stuttgart: J.B. Metzler.
- James, William. 2010. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Auckland, N.Z.: The Floating Press.
- James, William. 2014. „The will to believe." In *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge Library Collection – Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1–31. DOI: [10.1017/CBO9781107360525.002](https://doi.org/10.1017/CBO9781107360525.002).
- Jønch-Clausen, Karin und Kappel, Klemens. 2015. „Social Epistemic Liberalism and the Problem of Deep Epistemic Disagreements." *Ethical Theory and Moral Practice* 18(2), Special Issue: Everyday Reason Talk: 371–384. DOI: [10.1007/s10677-014-9523-y](https://doi.org/10.1007/s10677-014-9523-y).
- Joyce, Richard. 2001. *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge & London: MIT Press.
- Joyce, Richard. 2016. „Moral Anti-Realism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>. [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]
- Kalderon, Mark E. 2005. *Moral Fictionalism*. Oxford: Oxford University Press.

- Kant, Immanuel. 1797. „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.“ in *Gesammelte Schriften*, 8. Band, Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Reimer/de Gruyter, 1912/23 [= Akademie-Ausgabe] (Nachdr.: Berlin: de Gruyter 1968).
- Kappel, Klemens. 2012. „The Problem of Deep Disagreement.“ *Discipline Filosofiche* 22(2): 7–25.
- Kappel, Klemens. 2018a. „How moral disagreement may ground principled moral compromise.“ *Politics, Philosophy & Economics* 17(1): 75–96. DOI: [10.1177/1470594X17729132](https://doi.org/10.1177/1470594X17729132).
- Kappel, Klemens. 2018b. „Higher Order Evidence and Deep Disagreement.“ *Topoi*. DOI: [10.1007/s11245-018-9587-8](https://doi.org/10.1007/s11245-018-9587-8).
- Kappel, Klemens und Frederik J. Andersen. 2019. „Moral Disagreement and Higher-Order Evidence.“ *Ethical Theory and Moral Practice*, 22: 1103–1120. DOI: [10.1007/s10677-019-10044-4](https://doi.org/10.1007/s10677-019-10044-4).
- Kekes, John. 1992. „Pluralism and conflict in morality.“ *The Journal of Value Inquiry* 26: 27–50.
- Kekes, John. 1993. *The Morality of Pluralism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kellenberger, James. 2010. „Humility.“ *American Philosophical Quarterly* 47(4): 321–336.
- Kelly, Thomas. 2005. „The Epistemic Significance of Disagreement.“ In *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 1, J. Hawthorne & T. G. Szabo (Hrsg.), 167–196. New York: Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. 2008. „Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization.“ *The Journal of Philosophy* 105(10), Epistemic Norms, Part Two: 611–633. DOI: [10.5840/jphil20081051024](https://doi.org/10.5840/jphil20081051024).
- Kelly, Thomas. 2010. „Peer Disagreement and Higher-Order Evidence.“ In *Disagreement*, R. Feldman & T.A. Warfield (Hrsg.), 111–174. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0007](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0007).
- Kelly, Thomas. 2013. „Disagreement and the burdens of judgment.“ In *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, J. Lackey & D. Christensen (Hrsg.), 31–53. Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0003](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0003).
- Kelly, Thomas. 2014. „Can Evidence Be Permissive?“ In *Contemporary Debates in Epistemology*. M. Steup, J. Turri, und E. Sosa (Hrsg.), Second Edition, 298–311. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Killoren, David. 2009. „Moral Intuitions, Reliability and Disagreement.“ *Journal of Ethics & Social Philosophy* 4(1): 1–35.
- King, Nathan. 2012. „Disagreement: What’s the Problem? or A Good Peer is Hard to Find.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 85(2): 249–272. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2010.00441.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00441.x).
- Knoll, Manuel. 2020. „Deep Disagreements on Values, Justice, and Moral Issues: Towards an Ethics of Disagreement.“ *TRAMES* 24(74/69), 3: 315–338. DOI: [10.3176/tr.2020.3.04](https://doi.org/10.3176/tr.2020.3.04).
- Kölbel, Max. 2004. „Faultless Disagreement.“ *Proceedings of the Aristotelian Society* 104: 53–73. DOI: [10.1111/j.0066-7373.2004.00081.x](https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00081.x).

- Kölbel, Max. 2009a. „The Evidence for Relativism.“ *Synthese* 166(2): 375–395. DOI: [10.1007/s11229-007-9281-7](https://doi.org/10.1007/s11229-007-9281-7).
- Kölbel, Max. 2009b. „Sittenvielfalt und moralischer Relativismus.“ In *Moralischer Relativismus*, G. Ernst (Hrsg.), Teil der Serie *ethica*, herausgegeben von D. Sturma und M. Quante, 139–161. Paderborn: mentis.
- Kopipberg, Dirk. 2019. „Tugendbasierte Theorien des Wissens und Tugenderkenntnistheorie.“ In *Handbuch Erkenntnistheorie*, M. Grajner und G. Melchior (Hrsg.), 79–86. Stuttgart: J.B. Metzler. DOI: [10.1007/978-3-476-04632-1_10](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1_10).
- Kunda, Ziva. 1990. „The Case for Motivated Reasoning.“ *Psychological Bulletin* 108(3): 480–498. DOI: [10.1037/0033-2909.108.3.480](https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480).
- Lackey, Jennifer. 2010a. „A Justificationist View of Disagreement’s epistemic significance.“ In *Social Epistemology*, A. Haddock & A. Millar & D. Pritchard (Hrsg.), 298–325. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0015](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0015).
- Lackey, Jennifer. 2010b. „What Should We Do When We Disagree?“ In *Oxford Studies in Epistemology: Volume 3*, T.S. Gendler & J. Hawthorne (Hrsg.), 274–293. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer. 2011. „Testimony: Acquiring Knowledge from Others.“ In *Social Epistemology: Essential Readings*, A.I. Goldman und D. Whitcomb (Hrsg.), 71–91. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer. 2013. „Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter.“ In *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, D. Christensen & J. Lackey (Hrsg.), 243–268. Oxford University Press.
- Lassman, Peter. 2009. „Pluralism and Pessimism: A Central Theme in the Political Thought of Stuart Hampshire.“ *History of Political Thought* 30(2): 315–335.
- Lillehammer, Hallvard. 2007. *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity*. London: Palgrave MacMillan. DOI: [10.1057/9780230590380](https://doi.org/10.1057/9780230590380).
- Linton, Ralph. 1952. „Universal Ethical Principles. An Anthropological View.“ In *Moral Principles of Action: Man’s Ethical Imperative*, R.N. Anshen (Hrsg.), 645–660. New York: Harper.
- Littlejohn, Clayton. 2018. „Stop Making Sense? On a Puzzle about Rationality.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 96(2): 257–272. DOI: [10.1111/phpr.12271](https://doi.org/10.1111/phpr.12271).
- Lougheed, Kirk. 2020. *The Epistemic Benefits of Disagreement*. Cham: Springer. DOI: [10.1007/978-3-030-34503-7](https://doi.org/10.1007/978-3-030-34503-7).
- Luków, Paweł. 1993. „The Fact of Reason. Kant’s Passage to Ordinary Moral Knowledge.“ *Kant-Studien* 84: 204–221. DOI: [10.1515/kant.1993.84.2.204](https://doi.org/10.1515/kant.1993.84.2.204).
- Lynch, Michael P. 2010. „Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability.“ In *Social Epistemology*, A. Haddock, A. Millar und D. Pritchard (Hrsg.), 261–276. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0013](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0013).
- Lynch, Michael P. 2016. „After the Spade Turns: Disagreement, First Principles and Epistemic Contractarianism.“ In *Hinge Epistemology*, A. Coliva und D. Moyal-Sharrock (Hrsg.), 176–187. Leiden: Brill. DOI: [10.1163/22105700-00603010](https://doi.org/10.1163/22105700-00603010).
- Machuca, Diego (Hrsg.). 2013. *Disagreement and Skepticism*. New York: Routledge.

- Machuca, Diego und Reed, Baron (Hrsg.). 2018. *Skepticism: From Antiquity to the Present*. London und New York: Bloomsbury Academic.
- Mackie, John L. 1983. *Ethik: Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Übersetzt von Rudolf Ginters, durchgesehene und verbesserte zweite Ausgabe, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Marino, Patricia. 2015. *Moral Reasoning in a Pluralistic World*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Mason, Elinor. 2018. „Value Pluralism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)*. E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/value-pluralism/> [zuletzt abgerufen am 08.11.2021]
- Matheson, Jonathan. 2015a. *The Epistemic Significance of Disagreement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Matheson, Jonathan. 2015b. „Disagreement and Epistemic Peers.“ *Oxford Handbooks Online*, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-13> [zuletzt abgerufen am 01.03.2021]. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.13.
- Matheson, Jonathan. 2018. „Deep Disagreements and Rational Resolution.“ *Topoi*. DOI: [10.1007/s11245-018-9576-y](https://doi.org/10.1007/s11245-018-9576-y).
- McGrath, Sarah. 2008. „Moral Disagreement and Moral Expertise.“ In *Oxford Studies in Metaethics Vol. 3*, R. Shafer-Landau (Hrsg.), 87–107. Oxford: Oxford University Press.
- McGrath, Sarah. 2018. „Moral Perception and Its Rivals.“ In *Evaluative Perception*, A. Bergqvist und R. Cowan (Hrsg.), 161–182. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780198786054.003.0009](https://doi.org/10.1093/oso/9780198786054.003.0009).
- McLaughlin, Brian und Bennett, Karen. 2021. „Supervenience.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/> [zuletzt abgerufen am 29.12.2021].
- McNaughton, David. 1988. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Oxford und New York: Basil Blackwell.
- McPherson, Tristram. 2021. „Supervenience in Ethics.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience-ethics/> [zuletzt abgerufen am 29.12.2021].
- Melchior, Guido. 2021. „Skeptical Arguments and Deep Disagreement.“ *Erkenntnis*. DOI: [10.1007/s10670-021-00433-6](https://doi.org/10.1007/s10670-021-00433-6).
- Mitchell, Jonathan. 2017. „The Epistemology of Emotional Experience.“ *dialectica* 71(1): 57–84. DOI: [10.1111/1746-8361.12171](https://doi.org/10.1111/1746-8361.12171).
- Mittelstaedt, Katharina; Gaigg, Vanessa und Schmid, Fabian. 2019, 24. Februar. „Wem gehört mein Bauch?“ *der Standard*. URL = <https://www.derstandard.at/story/2000098465439/wem-gehoert-mein-bauch> [zuletzt abgerufen am 15.11.2021].
- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press.

- Moore, George Edward. 2005. *Ethics*. Herausgegeben von W. Shawn, Oxford: Oxford University Press.
- Moretti, Luca und Piazza, Tommaso. 2018. „Defeaters in current epistemology: introduction to the special issue.“ *Synthese* 195: 2845–2854. DOI: [10.1007/s11229-017-1551-4](https://doi.org/10.1007/s11229-017-1551-4).
- Mulligan, Kevin. 200). „Husserl on the ‘logics’ of valuing, values, and norms.“ In *Fenomenologia della Ragion Pratica. L’Etica di Edmund Husserl*, B. Centi und G. Gigliotti (Hrsg.), 177–225. Naples: Bibliopolis.
- Mulligan, Kevin. 2009. „Von angemessenen Gefühlen zu Werten.“ In *Philosophie der Gefühle*, S.A. Döring (Hrsg.), 462–495. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nadelhoffer, Thomas und Feltz, Adam. 2008. „The Actor-Observer Bias and Moral Intuitions: Adding Fuel to Sinnott-Armstrong’s Fire.“ *Neuroethics* 1(2): 133–144. DOI: [10.1007/s12152-008-9015-7](https://doi.org/10.1007/s12152-008-9015-7).
- Nagel, Thomas. 2016. *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*. Übers. von Michael Gebauer, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Nelson, Mark. 1999. „Morally Serious Critics of Moral Intuitions.“ *Ratio* (New Series) XII.1: 54–79. DOI: [10.1111/1467-9329.00077](https://doi.org/10.1111/1467-9329.00077).
- Nickerson, Raymond S. 1998. „Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises.“ *Review of General Psychology* 2(2): 175–220. DOI: [10.1037/1089-2680.2.2.175](https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.2.175).
- Nowell-Smith, Patrick H. 1954. *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Oddie, Graham. 2005. *Value, Reality, and Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- Oddie, Graham. 2013. „Value Realism.“ In *The International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (Hrsg.), 5299–5310. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Olsson, Erik. 2021. „Coherentist Theories of Epistemic Justification.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justep-coherence/> [zuletzt abgerufen am 20.12.2021]
- O’Neill, Onora. 2011. „Autonomy and the Fact of Reason in the ‘Kritik der praktischen Vernunft’ (§§ 7–8:30–41).“ In *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, O. Höffe (Hrsg.), Klassiker Auslegen Band 26, 71–86. Berlin: Akademie Verlag. DOI: [10.1524/9783050056180.71](https://doi.org/10.1524/9783050056180.71).
- Pasnau, Robert. 2015. „Disagreement and the value of self-trust.“ *Philosophical Studies* 172(9): 2315–2339. DOI: [10.1007/s11098-014-0413-x](https://doi.org/10.1007/s11098-014-0413-x).
- Pelser, Adam. 2014. „Emotion, Evaluative Perception, and Epistemic Justification.“ In *Emotion and Value*, S. Roeser und C. Todd (Hrsg.), 107–123. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199686094.003.0007](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199686094.003.0007).
- Pigden, Charles. 2010. „Nihilism, Nietzsche, and the doppelganger problem.“ In *A World Without Values: Essays on John Mackie’s Moral Error Theory*, R. Joyce & S. Kirchin (Hrsg.), 17–34. Dordrecht: Springer. DOI: [10.1007/978-90-481-3339-0_2](https://doi.org/10.1007/978-90-481-3339-0_2).
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Platon. 1857. *Der Sophist*. In: Platons Werke, zweiter Teile, zweiter Band, dritte Auflage, nach der Übersetzung von Friedrich E.D. Schleiermacher, Berlin. Online verfügbar unter: URL

- = <http://www.opera-platonis.de/Sophistes.pdf><http://www.opera-platonis.de/Sophistes.pdf>. [zuletzt abgerufen am 21.10.2019]
- Pollock, John und Cruz, Joseph. 1999. *Contemporary Theories of Knowledge*. 2. Ausgabe, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Pözlner, Thomas. 2020. „Against overgeneralization objections to the argument from moral disagreement.“ *South African Journal of Philosophy* 39(3): 261–273, DOI: [10.1080/02580136.2020.1795984](https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1795984).
- Pritchard, Duncan. 2011. „Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology.“ In *A companion to relativism*, S.D. Hales (Hrsg.), 266–285. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell. DOI: [10.1002/9781444392494.ch14](https://doi.org/10.1002/9781444392494.ch14).
- Pust, Joel. 2000. *Intuitions as Evidence*. New York und London: Garland Publishing.
- Rachels, James. 2003. *The Elements of Moral Philosophy*. 4. Ausgabe, New York: McGraw-Hill Higher Education.
- Ranalli, Chris. 2021. „What is Deep Disagreement?“ *Topoi* 40: 983–998. DOI: [10.1007/s11245-018-9600-2](https://doi.org/10.1007/s11245-018-9600-2).
- Rattan, Gurpreet. 2014. „Disagreement and the First-Person-Perspective.“ *Analytic Philosophy* 55(1): 31–53. DOI: [10.1111/phib.12038](https://doi.org/10.1111/phib.12038).
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*. Herausgegeben v. B. Herman, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, Joseph. 1999. *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 2000. „Autonomie, Toleranz und das Schadensprinzip.“ In *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, R. Forst (Hrsg.), 77–102. Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Riggs, Wayne. 2010. „Open-Mindedness.“ *Metaphilosophy* 41(1–2): 172–188. DOI: [10.1111/j.1467-9973.2009.01625.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01625.x).
- Rinofner-Kreidl, Sonja. 2014. „Phenomenological Intuitionism and Its Psychiatric Impact.“ In *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*, T. Fuchs, T. Breyer und C. Mundt (Hrsg.), 33–60. New York: Springer. DOI: [10.1007/978-1-4614-8878-1_3](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8878-1_3).
- Rinofner-Kreidl, Sonja. 2015. „Mereological Foundation vs. Supervenience? A Husserlian Proposal to Re-Think Moral Supervenience in Robert Audi's Ethical Intuitionism.“ *Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* Vol. 3(2): 81–124. DOI: [10.19079/metodo.3.2.81](https://doi.org/10.19079/metodo.3.2.81).
- Rinofner-Kreidl, Sonja. 2016a. „Moral Perception: On What It Requires and How It Benefits From Reading Fictional Texts.“ In *Ethical Reflections on the Mind/Body Problem*, B. Centi (Hrsg.), 307–348. Firenze: Le Lettere.

- Rinofner-Kreidl, Sonja. 2016b. „Disenchanted the Fact/Value Dichotomy: A Critique of Felix Kaufmann's Views on Value and Social Reality.“ In *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems* Vol. 6, A. Salice & H.B. Schmid (Hrsg.), 317–348. Cham: Springer. DOI: [10.1007/978-3-319-27692-2_14](https://doi.org/10.1007/978-3-319-27692-2_14).
- Roberts, Robert C. and Wood, W. Jay. 2007. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Roeser, Sabine. 2005a. „Intuitionism, Moral Truth, and Tolerance.“ *The Journal of Value Inquiry* 39: 75–87. DOI: [10.1007/s10790-006-3338-6](https://doi.org/10.1007/s10790-006-3338-6).
- Roeser, Sabine. 2005b. „Defending Moral Intuition.“ In *Basic Belief and Basic Knowledge: Papers in Epistemology*, R. van Woudenberg, S. Roeser und R. Rood (Hrsg.), 231–250. Frankfurt: Ontos Verlag. DOI: [10.1515/9783110327519.231](https://doi.org/10.1515/9783110327519.231).
- Roeser, Sabine. 2006. „A Particularist Epistemology: 'Affectual Intuitionism'.“ *Acta Analytica* 21(1): 33–44. DOI: [10.1007/s12136-006-1013-y](https://doi.org/10.1007/s12136-006-1013-y).
- Roeser, Sabine. 2011. *Moral Emotions and Intuitions*. Basingstoke und New York: Palgrave Macmillan. DOI: [10.1057/9780230302457](https://doi.org/10.1057/9780230302457).
- Rosen, Gideon. 2001. „Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism.“ *Nous* 35(15): 69–91. DOI: [10.1111/0029-4624.35.s15.4](https://doi.org/10.1111/0029-4624.35.s15.4).
- Ross, William David. 1939. *Foundations of Ethics: The Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen, 1935–1936*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, William David. 2020. *Das Richtige und das Gute*. Übers. und herausgegeben von B. Gobel und P. Schwind, Hamburg: Meiner.
- Rowland, Richard. 2017. „The epistemology of moral disagreement.“ *Philosophy Compass* 12(2): 1–16. DOI: [10.1111/phc3.12398](https://doi.org/10.1111/phc3.12398).
- Rowland, Richard. 2021. *Moral Disagreement*. New York: Routledge.
- Rüther, Markus. 2017. „Ein ethischer Konflikt, mehrere angemessene Lösungen: Ein alternatives Modell zur Deutung von ethischen Meinungsverschiedenheiten in der Psychiatrie.“ *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 22(1): 165–182. DOI: [10.1515/jwiet-2017-0007](https://doi.org/10.1515/jwiet-2017-0007).
- Sampson, Eric. 2019. „The self-undermining arguments from disagreement.“ In *Oxford Studies in Metaethics*, Vol 14, R. Shafer-Landau (Hrsg.), 23–46. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780198841449.003.0002](https://doi.org/10.1093/oso/9780198841449.003.0002).
- Sayre-McCord, Geoff. 2017. „Moral Realism.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*, E. N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>. [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]
- Scanlon, Thomas M. 2003. „The difficulty of tolerance.“ In *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, T.M. Scanlon, 187–201. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaber, Peter. 1994. „Sind alle Werte vergleichbar? Kosten-Nutzen-Analyse und das Inkommensurabilitätsproblem.“ *Analyse & Kritik* 16: 153–165. DOI: [10.1515/auk-1994-0204](https://doi.org/10.1515/auk-1994-0204).
- Schafer, Karl. 2011. „Faultless disagreement and aesthetic realism.“ *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXII(2): 265–286. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2010.00391.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00391.x).

- Schönecker, Dieter. 2013. „Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions.“ *Kant Studies Online*: 1–38. URL = <https://kantstudiesonline.net/uploads/files/SchoneckerDieter00213.pdf> [zuletzt abgerufen am 14.12.2021]
- Schönegger, Philipp und Wagner, Johannes. 2019. „The moral behavior of ethics professors: A replication-extension in German-speaking countries.“ *Philosophical Psychology* 32(4): 532–559. DOI: [10.1080/09515089.2019.1587912](https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1587912).
- Schwitzgebel, Eric und Cushman, Fiery. 2015. „Philosopher’s biased judgments persist despite training, expertise and reflection.“ *Cognition* 141: 127–137. DOI: [10.1016/j.cognition.2015.04.015](https://doi.org/10.1016/j.cognition.2015.04.015).
- Schwitzgebel, Eric. 2019. „Belief.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (Hrsg.), [Online], <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/> [zuletzt abgerufen am 20.02.2021].
- Shafer-Landau, Russ. 1994. „Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 54(2): 331–344.
- Shafer-Landau, Russ. 2001. „Knowing Right From Wrong.“ *Australasian Journal of Philosophy* 79(1): 62–80. DOI: [10.1080/713659178](https://doi.org/10.1080/713659178).
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism. A Defense*. Oxford: Clarendon Press. DOI: [10.1093/0199259755.001.0001](https://doi.org/10.1093/0199259755.001.0001).
- Shafer-Landau, Russ. 2004. *Whatever Happened to Good and Evil?* Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 2008. „Defending Ethical Intuitionism.“ In *Moral Psychology Vol. 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 83–95. Cambridge & London: The MIT Press.
- Sidwick, Henry. 1981 (1907). *The Methods of Ethics*. Reprint of the seventh edition by Mcmillan. Indianapolis: Hackett.
- Sidgwick, Henry. 1998 (1898). *Practical Ethics: A Collection of Addresses & Essays*. Ursprüngliche Veröffentlichung 1898, Oxford: Oxford University Press.
- Silwa, Paulina. 201). „In defense of moral testimony.“ *Philosophical Studies* 158(2): 175–195. [10.1007/s11098-012-9887-6](https://doi.org/10.1007/s11098-012-9887-6).
- Singer, Peter. 2005. „Ethics and Intuitions,“ *The Journal of Ethics* 9(3/4): 331–352. DOI: [10.1007/s10892-005-3508-y](https://doi.org/10.1007/s10892-005-3508-y).
- Singh, Prabhpal. 2020. „Moral Realism and Expert Disagreement.“ *Trames* 24(74/69), 3: 441–457. DOI: [10.3176/tr.2020.3.10](https://doi.org/10.3176/tr.2020.3.10).
- Sinnott-Armstrong, Walter. 1996. „Moral Skepticism and Justification.“ In *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. W. Sinnott-Armstrong & M. Timmons (Hrsg.), 3–48. Oxford: Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2002. „Moral Relativity and Intuitionism.“ In *Philosophical Issues* 12 (1): 305–328. DOI: [10.1111/j.1758-2237.2002.tb00072.x](https://doi.org/10.1111/j.1758-2237.2002.tb00072.x).
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2006a. „Moral intuitionism meets empirical psychology.“ In *Metaethics after Moore*, T. Horgan und M. Timmons (Hrsg.), 339–365. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199269914.003.0016](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199269914.003.0016).

- Sinnott-Armstrong, Walter. 2006b. *Moral Skepticisms*. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/0195187725.001.0001](https://doi.org/10.1093/0195187725.001.0001).
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2007. „Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism.“ In *Rationality and the Good. Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, M. Timmons & J. Greco & A. Mele (Hrsg.), 19–30. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780195311952.003.0002](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311952.003.0002).
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2008a. „Framing Moral Intuitions.“ In *Moral Psychology Vol. 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 47–76. Cambridge & London: The MIT Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2008b. „How to Apply Generalities: Reply to Tolhurst and Shafer-Landau.“ In *Moral Psychology Vol. 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 97–105. Cambridge & London: The MIT Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter; Young, Liane; Cushman, Fiery. 2010. „Moral Intuitions.“ In *The moral psychology handbook*, J.M. Doris (Hrsg.), 246–272. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199582143.003.0008](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199582143.003.0008).
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2011. „An Empirical Challenge to Moral Intuitionism.“ *The new intuitionism*, In J. G. Hernandez (Hrsg.), 11–28. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Smith, Jonathan. 2010. „On Sinnott-Armstrong's Case Against Moral Intuitionism.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 13: 75–88. DOI: [10.1007/s10677-009-9168-4](https://doi.org/10.1007/s10677-009-9168-4).
- Smithies, Declan. 2002. „Moore's Paradox and the Accessibility of Justification,“ *Philosophy and Phenomenological Research* 85(2): 273–300. DOI: [10.1111/j.1933-1592.2011.00506.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00506.x).
- Sosa, Ernest. 2010. „The Epistemology of Disagreement.“ In *Social Epistemology*, A. Haddock & A. Millar & D. Pritchard (Hrsg.), 278–297. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0014](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0014).
- Sosa, Ernest. 2015. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Steup, Matthias. 2013. „Is Epistemic Circularity Bad?“ *Res Philosophica* 90(2): 215–235. DOI: [10.11612/resphil.2013.90.2.8](https://doi.org/10.11612/resphil.2013.90.2.8).
- Steup, Matthias; Turri, John und Sosa, Ernest (Hrsg.). 2014. *Contemporary Debates in Epistemology*. Second Edition, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Stocker, Michael 1990. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press. DOI: [10.1093/0198240554.001.0001](https://doi.org/10.1093/0198240554.001.0001).
- Stratton-Lake, Phillip. 2002a. „Introduction.“ In *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, P. Stratton-Lake (Hrsg.), 1–28. Oxford: Oxford University Press.
- Stratton-Lake, Phillip (Hrsg.). 2002b. *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Oxford: Oxford University Press.
- Stratton-Lake, Phillip. 2002c. „Introduction.“ In *The Right and the Good*, W.D. Ross, herausgegeben von P. Stratton-Lake, ix–lviii. Oxford: Oxford University Press.
- Stratton-Lake, Philip. 2020. „Intuitionism in Ethics.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (Hrsg.), online: URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/> [zuletzt abgerufen am 24.05.2021].

- Styron, William. 1979. *Sophie's Choice*, New York: Random House.
- Sudduth, Michael. 2017. „Defeaters in Epistemology.“ In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser & B. Dowden (Hrsg.), URL = <https://iep.utm.edu/ep-defea/> [zuletzt abgerufen am 07.01.2022]
- Talbot, Brian. 2009. „How to Use Intuitions in Philosophy.“ Dissertation. University of Southern California.
- Tersman, Folke. 2006. *Moral Disagreement*. New York: Cambridge University Press. DOI: [10.1017/CBO9780511570599](https://doi.org/10.1017/CBO9780511570599).
- Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: how scientists and journalists devastated the Amazon*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Timmons, Mark; Greco, John; Mele, Alfred R. (Hrsg.). 2007. *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780195311952.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311952.001.0001).
- Tolhurst, William. 1987. „The Argument from Moral Disagreement.“ *Ethics* 97(3): 610–621.
- Tolhurst, William. 1998. „Seemings.“ *American Philosophical Quarterly* 35: 293–302.
- Tolhurst, William. 2008. „Moral Intuitions Framed.“ In *Moral Psychology Vol. 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.), 77–82. Cambridge & London: The MIT Press.
- Turri, John, Mark Alfano, und John Greco. 2019. „Virtue Epistemology.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, E.N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/> [zuletzt abgerufen: 02.06.2021]
- van Inwagen, Peter. 1996. „It is Wrong, Always, Everywhere, and for Anyone, to Believe Anything, Upon Insufficient Evidence.“ In *Faith, Freedom, and Rationality*, J. Jordan & D. Howard-Snyder (Hrsg.), 137–154. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- van Inwagen, Peter. 2004. „Freedom to Break the Laws.“ *Midwest Studies in Philosophy* 28: 334–350. DOI: [10.1111/j.1475-4975.2004.00099.x](https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2004.00099.x).
- Van Inwagen, Peter. 2010. „We're Right. They're Wrong.“ In *Disagreement*, R. Feldman & T.A. Warfield (Hrsg.), 10–28. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0002](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0002).
- Vavova, Katia. 2014. „Conficende, Evidence, and Disagreement.“ *Erkenntnis* 79: 173–183. DOI: [10.1007/s10670-013-9451-6](https://doi.org/10.1007/s10670-013-9451-6).
- Weatherson, Brian. 2013. „Disagreements, philosophical, and otherwise,“ In *The epistemology of disagreement: New essays*, D. Christensen & J. Lackey (Hrsg.), 54–73. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0004](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0004).
- Weber, Marc Andree. 2019. *Meinungsverschiedenheiten: Eine erkenntnistheoretische Analyse*. Philosophische Abhandlungen Band 118, herausgegeben von D. Emundts, H. Steinfath und T. Rosefeld, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Wedgwood, Ralph. 2007. *The Nature of Normativity*. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199251315.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199251315.001.0001).

- Wedgwood, Ralph. 2010. „The Moral Evil Demons.“ In *Disagreement*, R. Feldman & T.A. Warfield (Hrsg.), 216–246. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0010](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0010).
- Werner, Preston. 2016. „Moral Perception and the Contents of Experience.“ *Journal of Moral Philosophy* 13: 294–317. DOI: [10.1163/17455243-4681063](https://doi.org/10.1163/17455243-4681063).
- Whitcomb, Dennis; Battaly, Heather; Baehr, Jason and Howard-Snyder, Daniel. 2017. „Intellectual Humility: Owning Our Limitations.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 94(3): 509–539. DOI: [10.1111/phpr.12228](https://doi.org/10.1111/phpr.12228).
- White, Roger. 2005. „Epistemic Permissiveness.“ *Philosophical Perspectives* 19(1): 445–459.
- White, Roger. 2014. „Evidence Cannot Be Permissive.“ In *Contemporary Debates in Epistemology*, M. Steup, J. Turri, und E. Sosa (Hrsg.), Zweite Auflage, 312–323. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Williams, Bernard. 1973. „Ethical Consistency.“ In: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, B. Williams, 166–186. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1981a. „Persons, character and morality.“ In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, B. Williams, 1–19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1981b. „Conflicts of values.“ In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, B. Williams, 71–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1995. „What does Intuitionism Imply?“ In: *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982–1993*, B. Williams, 182–191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 2000. „Toleranz – eine politische oder moralische Frage?“ In *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, R. Forst (Hrsg.), 103–118. Frankfurt a. Main: Campus Verlag.
- Witlsche, Harald. 2015. „Intuitions, Seemings, and Phenomenology.“ *theorema: Revista Internacional de Filosofía*: 34(3), 57–77.
- Wittgenstein, Ludwig. 2020. *Über Gewißheit*. Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, neu durchgesehen mit R. Rhees, 15. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wong, David B. 2000. „Moral Relativity and Tolerance.“ In *Moral Disagreements: Classic and contemporary readings*, C. Gowans (Hrsg.), 141–153. London und New York: Routledge.
- Wright, Crispin. 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wright, Crispin. 1995. „Truth in Ethics,“ *Ratio (New Series)* VIII: 209–226. DOI: [10.1111/j.1467-9329.1995.tb00084.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1995.tb00084.x).
- Wright, Crispin. 2004. „Warrant for nothing (and foundations for free)?“ *Aristotelian Society Supplementary Volume* 78(1): 167–212. DOI: [10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x](https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x).
- Zagzebski, Linda. 1996. *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: [10.1017/CBO9781139174763](https://doi.org/10.1017/CBO9781139174763).
- Zagzebski, Linda. 2009. *On Epistemology*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.

Was macht moralische Meinungsverschiedenheiten aus, und wie sollten wir auf sie reagieren? Dieses Buch beantwortet diese Fragen durch eine intuitionistische Theorie. Dazu werden ethische und erkenntnistheoretische Debatten um Dissens miteinander verknüpft, was für beide eine Bereicherung darstellt. Die zentrale Argumentation besteht darin, zu zeigen, dass Meinungsverschiedenheiten ein vielschichtiges Phänomen sind und mancher Dissens, trotz umfassender Bemühungen aller Beteiligten, unauflösbar bleibt, weil unterschiedliche Beurteilungen gleichermaßen gerechtfertigt sein können. Es wird dargestellt, dass solch unauflösbare moralische Meinungsverschiedenheiten einerseits mit einem moralischen Realismus, wie ihn der ethische Intuitionismus üblicherweise vertritt, vereinbar und andererseits nicht in jedem Fall problematisch für unser gesellschaftliches Zusammenleben sind.

