

Was ist eine moralische Frage?

--- Ein „dichtes“ moralisches Wort und die Würde des Menschen ---

Yukio Irie

§ 1 Fragestellung

Wir können die sich auf die Moral beziehenden Fragen in folgender Weise unterscheiden:

A: die Fragen, die sich auf die Moral in unserem Leben beziehen

B: die wissenschaftlichen Fragen über Moral (Fragen in der Ethik und der Metaethik)

Hier möchte ich nur A behandeln und als „moralische Frage“ nennen, auch wenn mein Referat hier zu B gehört. Unsere Aufgabe hier ist es, folgende Fragen zu beantworten: „Was für moralische Fragen gibt es?“, „Welche Struktur haben sie?“ und „Wie beziehen sie sich aufeinander?“ Außerdem haben wir die Aufgabe, „die Würde des Menschen“ zu überdenken.

Ich behandle hier moralische Fragen, aber das bedeutet nicht, moralische Urteile, Befehle und Handlungen zu ignorieren. Von dem Standpunkt ausgehend, dass ein Urteil oder eine Handlung generell eine Antwort oder eine Lösung einer Frage darstellen, halte ich es für sinnvoll, mit moralischen Fragen zu beginnen und danach moralische Urteile, Befehle oder Handlungen zu betrachten.

Was für eine Frage ist die moralische Frage? Zunächst könnte man sie für eine Frage halten, deren Antwort eine moralische Aussage ist. Deswegen möchte ich zuerst moralische Aussagen oder auch die moralische Sprache in zwei bzw. drei Arten unterscheiden:

- (a) ein moralisches Einschätzungsurteil
- (b) ein moralisches Direktiveurteil
- (c) ein moralisches Gebot

Ein Einwand diesbezüglich mag sein, dass R. M. Hare nur (b) und (c) akzeptiert, nicht jedoch (a), weil er denkt, dass die moralische Sprache nur aus einer Art der Direktivesprache besteht¹. Hare unterscheidet das Urteil „Ich soll X tun“ in dreierlei Hinsicht:

- (1) X ist aufgrund der allgemein von den Menschen anerkannten Kriterien erforderlich.
(Aussage vom sozialen Faktum)
- (2) I habe das Gefühl, dass ich X tun soll. (Aussage vom psychologischen Faktum)
- (3) I soll X tun. (Werturteil)

¹ Vgl. R. M. Hare, *The Language of Moral*, Oxford U. P., 1952, Ch. 1, Sec. 1.

Aus (1) und (2) leitet sich kein Imperativ ab, genau genommen sind sie jedoch keine Werturteile, sondern faktische Urteile. Beschränken wir unsere Diskussion jedoch auf Urteile mit „soll“, befehlen alle Werturteile irgendeine Handlung. Ich glaube jedoch, dass es Werturteile ohne „soll“ gibt, die keine Handlung anweisen. Die Werturteile „Er ist ein guter Mensch.“ oder „Er ist tapfer.“ z. B. mögen zwar für eine Empfehlung einer Handlung unmittelbar oder mittelbar brauchbar sein. Sie stellen jedoch eine Einschätzung bisheriger Haltungen oder Handlungen dar und werden nicht immer mit der Absicht einer Empfehlung ausgesprochen. Also unterscheide ich die moralische Sprache in die drei oben genannten Arten. Dementsprechend möchte ich moralische Fragen in folgende zwei Arten unterscheiden:

- (1) eine Frage, deren Antwort eine moralische Direktive ist
- (2) eine Frage, deren Antwort eine moralische Einschätzung ist

Die Antwort auf Frage (1) ist (b) und (c) die Antwort auf Frage (2) ist (a).

Hier möchte ich die oben erklärte Definition der moralischen Fragen genauer machen. Eine moralische Frage ist eine Frage, deren Antwort ein moralisches Urteil oder ein moralischer Befehl ist. Aber ein moralisches Urteil bzw. ein moralischer Befehl ist *nicht immer* eine Antwort auf eine moralische Frage. Z. B. wäre auf die Frage „Was für ein Mensch ist die Lehrerin deines Sohns?“ die moralische Antwort denkbar: „Sie ist grausam.“ Aber es kann ein nicht moralisches Einschätzungsurteil abgegeben werden: „Sie ist eine Lehrerin der Arithmetik.“, weil diese Frage nicht moralisch ist. Über das moralische Direktiveurteil lässt sich Ähnliches sagen. Wenn z. B. bei meinem Auto ein Fenster aufgebrochen wurde und ich meinen Freund frage „Was soll ich machen?“, dann wäre eine mögliche Antwort: „Ruf sofort die Polizei.“ Diese Antwort ist moralisch. Aber mein Freund kann mit einem nicht moralischen Direktiveurteil antworten: „Wir räumen das Auto sofort aus, weil es gefährlich ist.“, weil auch diese Frage nicht moralisch ist. Also ist es keine Definition der moralischen Frage, dass die moralische Frage eine Frage ist, deren Antwort ein moralisches Urteil sein kann. Vielmehr muss die Definition sein, dass eine moralische Frage eine Frage ist, deren Antwort *immer* ein moralisches Urteil ist.

§ 2 Frage nach einer moralischen Direktive

In der Frage nach einer moralischen Direktive kann das Subjekt in der zweiten oder dritten Person stehen. Meistens lautet sie jedoch in der ersten Person: „Was soll ich machen?“ Daher werde ich diese Frage betrachten, wobei es einfach sein wird, die folgende Untersuchung auf andere Formen dieser Frage anzuwenden.

(1) Die Frage nach einer allgemeinen Direktive

Die Handlung mit Intention wird nach der Analyse von Anscomb in ihrem Buch „Intention“ wie folgt definiert: Auf die Frage „Was machst du?“ kann sofort ohne zu überlegen z. B. mit „Ich koche Kaffee.“ geantwortet werden. Und wenn weiter gefragt wird „Warum machst du das?“, kann sofort wieder ohne zu überlegen ein Grund angegeben werden wie z. B.

„Ich möchte eine Pause machen, weil ich ein bisschen müde bin“. In diesem Fall ist die Handlung des Kaffeemachens eine Folge des folgenden praktischen Schlusses:

Ich mache eine Pause. (Obersatz, Bedürfnis oder Intention)

Wenn ich Kaffee trinke, kann ich eine Pause machen. (Untersatz, Erkenntnis über Situation)

Also mache ich Kaffee. (Folge, Handlung)

Eine Handlung besteht aus einem solchen praktischen Schluss. Anscomb zufolge ziehen wir einen solchen Schluss für gewöhnlich, ohne uns dessen bewusst zu sein.

Wann stellen wir eine Frage wie: „Was soll ich machen?“ Wir stellen sie dann, wenn wir einen solchen praktischen Schluss nicht ziehen können. Und in welchem Fall ist das? Das ist normalerweise der Fall, wenn wir ein Bedürfnis oder eine Intention haben, jedoch nicht genug über die Welt wissen und deswegen keinen praktischen Schluss ziehen können. Oder wenn wir genug über die Welt wissen, jedoch nicht genug, um zu entscheiden, was wir tun möchten oder sollen, und deswegen keinen Schluss ziehen können.

(2) Die Frage nach einer moralischen Direktive

Auch wenn über eine Handlung nicht moralisch entschieden werden kann, stellt sich die Frage: „Was soll ich (moralisch) machen?“ Das ist der Fall, wenn es schwer ist, einen praktischen moralischen Schluss zu ziehen. Ein praktischer moralischer Schluss hat folgende Struktur:

Ich soll nicht lügen. (Obersatz, moralisches Prinzip)

Wenn ich jetzt „P“ sage, dann lüge ich. (Untersatz, Erkenntnis über die Situation)

Folglich sollte ich jetzt „P“ nicht sagen. (Folge, moralisches Direktiveurteil)

Es lassen sich zwei Fälle unterscheiden, in denen wir einen solchen Schluss nicht ziehen, d. h. die Fälle, in denen wir kein moralisches Prinzip anwenden können, und die Fälle, für die es keine Erkenntnis gibt.

(a) Fälle, für die es eine Erkenntnis gibt, für die jedoch kein moralisches Prinzip gilt

Wir mögen die drei typischen Fälle angeben, aber diese Typen sind nicht erschöpfend.

Z. B.:

- ① Fälle, in denen ein Prinzip für eine Entscheidung über eine Handlung fehlt.

Z. B.: „Wie sollen wir einen hirntoten Menschen behandeln?“

- ② Fälle, in denen es zwei Prinzipien für eine Entscheidung über eine Handlung gibt, die sich widersprechen.

Z. B.: „Soll ich am Krieg teilnehmen und meine Pflicht gegenüber meiner Nation erfüllen oder soll ich meine Eltern pflegen und meine Pflicht als Sohn erfüllen?“

- ③ Fälle, in denen wir das moralische Prinzip und die daraus folgende Handlung kennen, diese sich jedoch nicht mit unserem Streben nach Glück decken.

Z. B.: „Wie viel Geld soll ich beitragen, um hungerleidenden Menschen zu helfen?“

(b) Fälle, in denen uns die Erkenntnis fehlt

Ich würde diese Fälle gern klassifizieren, leider ist mir das an dieser Stelle jedoch nicht möglich. Stattdessen möchte ich daher ein Beispiel nennen und ausführlicher darauf eingehen.

Es handelt sich dabei um ein Beispiel von R. M. Hare. Angenommen, ich bin Arbeitgeber und kann mich nicht entscheiden, ob ich einem Angestellten, der immer zu spät kommt, kündigen soll. Kündige ich ihm, nehme ich das tägliche Brot seiner Familie weg und sogar lasse ich vielleicht andere Angestellte denken, andere Arbeit zu finden. Kündige ich ihm nicht, dann muss ein anderer Angestellter seine Aufgaben erledigen. Andere Angestellte werden dadurch womöglich faul. Wenn ich ausführlich darüber nachdenke, sind viele Möglichkeiten denkbar.

Diese denkbaren Möglichkeiten beruhen auf vielerlei moralischen Urteilen wie z. B., dass ich unparteiisch sein soll, dass ich kein Unrecht zulassen darf, dass ich nicht grausam sein darf, etc. Was hier wichtig ist, ist, dass auch wenn eine Erkenntnis des Faktums (Untersatz) kein Wertwort enthält, wir müssen die viele Möglichkeiten und die sich darauf beziehende viele Werturteile betrachten, um eine Erkenntnis eines Faktums als Untersatz zu benutzen.

§ 3 Die moralrealistische Kritik und ein Einwand dagegen

Der Moralrealismus betont und entwickelt die komplizierten Beziehungen zwischen Moral- und Faktumurteilen und kritisiert dabei die Analyse des praktischen Schlusses. Im Folgenden möchte ich diese Kritik betrachten und einen Einwand dagegen vorbringen:

(1) „Dichter“ und „dünnere“ ethischer Begriff

Zunächst möchte ich eine Unterscheidung zwischen dem „dichten“ und „dünnen“ ethischen Begriff einführen, die H. Putnam erklärte.²

Ein „dichter“ ethischer Begriff: ein Begriff, der in untrennbarer Weise einen einschätzenden bzw. normativen und einen deskriptiven Sinn besitzt.

Z. B.: „grausam“, „Sünde“, „freigebig“, „adelig“, „tapfer“, „rüde“, „unanständig“

Ein „dünnere“ ethischer Begriff: ein Begriff, der nur über einen einschätzenden oder normativen und keinen deskriptiven Sinn verfügt.

Z. B.: „gut“, „soll“, „recht“, „tugendhaft“ und deren Gegenwörter „böse“, „darf nicht“, „unrecht“, „tugendlos“, und „Pflicht“, „Verantwortung“

Der Moralrealismus behauptet, dass ein deskriptiver Sinn und ein schätzender Sinn im

² H. Putnam, *The Collapse of The Fact Value Dichotomy*, Harvard U. P., 2002. pp. 34-45.

„dichten“ ethischen Begriff untrennbar sind, und davon behauptet er, dass die ethische Wert als ein Reales existiert. Ich akzeptiere die Untrennbarkeit der beiden Sinne im „dichten“ Begriff, aber ich denke nicht, dass die Realität der ethischen Wert davon folgt.

(2) Toyohiko Kans Analyse der Motive und ein Einwand dagegen

Toyohiko Kan hat vom Standpunkt des Moralrealismus die Erklärung der Motive durch Wünsche und Glauben kritisiert.⁶ Nach ihm ist eine grundlegende Auffassung der Handlung in der Neuzeit, dass ein Motiv einer Handlung „mit einem Glaube (Vernunft) und einer Begierde (Sinnlichkeit)“⁷ konstruiert ist. Er nannte dieses Schema „Humean Dualismus“. Kan ist der Ansicht, dass ein Moralantirealist moralische Motive mit diesem Schema analysiert⁸. Wir können dieses Schema an einem Beispiel verdeutlichen:

Ich möchte Bier trinken. (Begierde bzw. Intention)

Im Kühlschrank ist eine Dose Bier. (Glaube)

Ich öffne die Kühlschranktür, um Bier zu trinken. (Handlung)

Kan erkennt das Humean dualistische Schema im Fall eines nicht moralischen Motivs an. Er sagt jedoch, dass dieses Schema für ein moralisches Motiv nicht gilt. Dafür möchte ich folgendes Beispiel nennen:

Ich sehe, dass Kinder einen verletzten kleinen Hund mit Steinen bewerfen, und warne sie: „Ihr dürft einen kleinen Hund nicht mit Steinen bewerfen.“

Kan erklärt diesen Fall wie folgt: „Ich warne die Kinder“ ist keine Begierde. Der Sprechakt der Warnung scheint nicht mit einer Begierde einherzugehen. Auch wenn eine solche Begierde existieren würde, wäre sie eine „motivierte Begierde“ und kein „Grund der Motivation für die Handlung“, der für das Humean dualistische Schema nötig ist. Die Begierde „Ich möchte Bier trinken.“ ist ein „Grund der Motivation für die Handlung“ und kann unabhängig vom Glauben „Im Kühlschrank ist eine Dose Bier.“ aufgefasst werden. Dagegen ist die Begierde „Ich will die Kinder warnen.“ kein „Grund der Motivation für die Handlung“, sondern eine „motivierte Begierde“, die nicht unabhängig von dem Glauben „Kinder bewerfen einen verletzten kleinen Hund mit Steinen“ ist. Die Handlung des Warnens entsteht unmittelbar aus der Wahrnehmung, dass die Kinder grausam handeln, indem sie „einen verletzten kleinen Hund mit Steinen bewerfen.“ Diese Wahrnehmung ist das Motiv der Handlung geworden und in der Wahrnehmung sind der Glaube und die Begierde nicht getrennt. Die Wahrnehmung allein ist für die Konstruktion des Motivs der Handlung ausreichend.

⁶ Vgl. Toyohiko Kan, *Verteidigung des Moralrealismus (Doutoku no Yōhgo)*, Keiso Verlag, Kap. 5.

⁷ *Ibid.* S. 126.

⁸ Vgl. *Ibid.*

Gegen diese Erklärung von Kan möchte ich einen Einwand vorbringen. Sowohl Glaube als auch Begierde sind in der Wahrnehmung zu finden. Daraus ergibt sich folgender Schluss:

Kinder bewerfen einen verletzten kleinen Hund mit Steinen. (Glaube)

Ich möchte die grausamen Handlungen stoppen. (Begierde bzw. Intention)

Ich warne die Kinder. (Handlung)

Die Begierde „Ich möchte die grausamen Handlungen stoppen.“ mag die Begierde sein, die durch die Wahrnehmung oder den Glauben „Kinder bewerfen einen verletzten kleinen Hund mit Steinen.“ affiziert und erinnert ist. Aber beide Begierde müssen unterschieden werden. Auch wenn es eine unmittelbar durch die Wahrnehmung „motiviert Begierde“ gibt, solche grausamen Handlungen zu stoppen, kann man die Begierde haben „Ich möchte die grausamen Handlungen stoppen.“, bevor man die Szene gesehen hat.

Kan mag mich kritisieren, dass ich auch ohne das moralische Prinzip „Eine grausame Handlung ist nicht gut.“ bzw. „Wir müssen eine grausame Handlung stoppen.“ eine solche grausame Handlung stoppen wollen würde, wenn ich Zeuge einer solchen Handlung werden würde.

Ich sehe diese Kritik für ungültig an, weil wir ein moralisches Prinzip wie „Eine grausame Handlung ist nicht gut“, „Wir müssen eine grausame Handlung stoppen“ zugleich lernen müssen, wenn wir das Wort „grausam“ lernen. Wer den Begriff „grausam“ gebrauchen kann, muss also solches Prinzip schon gedacht haben.

Wir können jedoch das gleiche sagen. Die Begierde, Bier zu trinken, entsteht unabhängig aus dem Glauben, dass im Kühlschrank eine Dose Bier ist, und könnte zugleich an die Wahrnehmung oder das Wissen (den Glauben) um das „köstliche“ Bier im Kühlschrank gebunden sein, weil das „dicke“ Wort gebraucht wird. In diesem Fall gibt es die durch die Wahrnehmung motivierte Begierde, Bier zu trinken. Zugleich bleibt jedoch die Begierde, Bier zu trinken, als ein „Grund der Motivation der Handlung“ bestehen.

Ein „dünnere“ Begriff besitzt keinen deskriptiven Sinn und deswegen brauchen wir andererseits einen Glauben über die Situation. Dagegen hat ein „dicker“ Begriff nicht nur einen evaluativen, sondern auch einen deskriptiven Sinn und könnte sowohl Intention als auch Glaube zum Ausdruck bringen und deswegen ohne andere Urteile eine Handlung deduzieren. Aber unter Zugrundelegung obiger Betrachtung wird verständlich, dass das nicht richtig ist. Auch wenn wir eine Begierde oder Intention mit einem „dichten“ Begriffe ausdrücken, brauchen wir einen Glauben und eine Begierde.

(3) Murdock: Ein „dicker“ Begriff ist ausreichend und ein „dünnere“ Begriff ist überflüssig

Iris Murdock denkt, dass wenn wir ein tiefes Verständnis von „secondary specialized words“ (d. h., „dicke“ Begriffe) haben und einen Gegenstand ansehen (effort of attention), unsere Entscheidung der Handlung automatisch getroffen wird und „primary general words“ (d. h., „dünnere“ Begriffe) somit unnötig werden.

Nach ihr wird „primary general word“ gebraucht, sollten wir – wenn wir uns in einem moralischen Konflikt befinden – gezwungen sein, eine Entscheidung zu treffen. Sie sagt jedoch, dass es nicht nötig ist, dass wir eine solche Entscheidung treffen.

“the exercise of our freedom is a small piecemeal business which goes on all the time and not a grandiose leaping about unimpeded at important moments.”⁹

“If I attend properly I will have no choices and this is the ultimate condition to be aimed at.”¹⁰

“the primary general words could be dispensed with entirely and all moral work could be done by the secondary specialized words. If we picture the agent as compelled by obedience to the reality he can see, he will not be saying ‘This is right’, i.e., ‘I choose to do this’, he will be saying ‘This is A B C D’ (normative-descriptive words), and action will follow naturally. As the empty choice will not occur the empty word will not be needed.”¹¹

Wenn die Prämisse des moralischen Schlusses, wie Kan gesagt hat, nicht in Begierde und Glauben getrennt werden kann, dann wird die Folge des Schlusses, wie Murdock gesagt hat, nur aus dem Urteil „Das ist abcd.“ (der „dichte“ Begriff) folgen. In einer solchen Situation entsteht keine moralische Frage. Dann brauchen wir keine moralische Entscheidung und keine „primären“ Ausdrücke mehr. Als Einwand gegen diese Behauptung von Murdock können wir den oben beschriebenen Einwand gegen Kan vorbringen. Ich möchte jedoch noch einen anderen Einwand erheben.

(4) Ein weiterer Beweis, dass ein Urteil mit einem „dichten“ moralischen Begriff für ein Motiv der Handlung nicht genug ist

- ① Die Handlung x ist grausam. Deswegen soll ich sie vermeiden.
- ② Die Handlung x ist gut. Deswegen soll ich sie ausführen.

Nach Murdock ist für unsere moralische Praxis ein praktischer Schluss wie ① genug und ein Schluss wie ② unnötig. Um das zu prüfen, möchte ich den Unterschied zwischen den beiden praktischen Schlüssen näher betrachten.

Schluss ① ist ein Default-Schluss. Wird eine unerwartete Prämisse hinzugefügt, verändert sich seine Folge, z. B.:

Die Handlung x ist grausam.

Es ist grausamer, die Handlung x auszuführen als sie nicht auszuführen.

Also soll ich die Handlung nicht ausführen.

⁹ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, 1970, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, pp. 40-41.

Schluss ② hingegen ist kein Default-Schluss. Seine Folge verändert sich daher nicht, wenn eine unerwartete Prämisse hinzugefügt wird. Folgender Schluss kann nicht existieren:

Die Handlung x ist gut.

Es ist besser, die Handlung x auszuführen als sie nicht auszuführen.

Also soll ich die Handlung x nicht ausführen.

Der Grund ist, dass die Prämisse „Die Handlung x ist gut“ und die Folge „Ich soll die Handlung x nicht ausführen“ nicht konsequent sind. Wenn wir die Folge beibehalten wollen, müssen wir die Prämisse korrigieren.

Wir brauchen eine weitere Prämisse, wenn ein Werturteil, das einen „dichten“ Begriff als Prädikat hat, eine Prämisse ist. Um was für eine Prämisse handelt es sich? Das kann ein Urteil über Umstände sein, z. B., dass wenn ich die Handlung stoppe, keine böseren Umstände als die Grausamkeit der Handlung entstehen, d. h.:

Entstehen keine böseren Umstände, wenn wir eine grausame Handlung stoppen, dann sollen wir die grausame Handlung stoppen.

Die Handlung x ist grausam.

Wenn ich die Handlung x stoppe, entstehen keine böseren Umstände.

Also soll ich die Handlung x stoppen.

Wir gebrauchen manchmal ein Urteil mit einem „dichten“ Begriff, aber wir brauchen eine Default-Prämisse, um über unsere Handlung zu entscheiden. Letztendlich entscheiden wir auf der Grundlage eines synthetischen Urteils über das Gute und Böse über unsere Handlung. Deswegen ist der „dünne“ Begriff (z. B. „böser“ im oben Schluß) unentbehrlich.

Wir müssen Begierden und Intentionen unterscheiden. Wir haben immer viele Begierden und manchmal widersprechen sie sich einander. Eine Begierde bestimmt unsere Handlung erst, wenn wir die Begierde zur unseren Intention machen. Genauer gesagt, was eine Prämisse ausmacht, ist nicht eine Begierde, sondern eine Intention. Was ein Urteil mit einem „dichten“ Begriff unmittelbar entstehen lässt, ist eine Begierde in diesem Sinne. Also verwirklichen wir sie nicht immer. Die Verwirklichung der Begierde folgt aus unserer zusammenfassenden Erkenntnis folgt.

§ 4 Die Frage nach einer moralischen Einschätzung

(1) Ein moralischer Einschätzungsschluss

Nehmen wir an, eine Person hat gesehen, dass Kinder einen kleinen Hund mit Steinen bewerfen, und gesagt „Ach, der arme Hund!“ Auf die Frage „Warum glauben Sie das?“ wird diese Person sofort ohne zu überlegen antworten: „Weil er verletzt ist und blutet“. Auf diese Weise können wir im Fall eines moralischen Einschätzungsurteils sofort einen Grund benennen. Im Fall eines faktischen Urteils dagegen brauchen wir eine Beobachtung oder einen

Schluss, um eine solche Frage zu beantworten (Hare hat das gleiche gesagt). In diesem Punkt deckt sich das moralische Einschätzungsurteil mit dem moralischen Direktiveurteil. Das moralische Einschätzungsurteil gibt jedoch keine unmittelbare Handlungsanweisung. Zusammen mit anderen Urteilen kann es zwar mittelbar eine Handlungsanweisung geben, es wird aber nicht immer so gebraucht (in diesem Punkt stimme ich nicht mit Hare überein).

Dass ein moralisches Einschätzungsurteil einen Grund hat, bedeutet, dass es durch das Ziehen eines Schlusses aus diesem Grund entsteht. Ich möchte diesen Schluss einen „moralischen Einschätzungsschluss“ nennen. Was für eine Struktur hat dieser Schluss?

Wenn aus einem faktischen Urteil kein Werturteil folgen kann, muss der moralische Einschätzungsschluss mindestens ein Werturteil als Prämisse enthalten.

Lügen ist böse. (Obersatz, allgemeines moralisches Einschätzungsurteil)

Es war eine Lüge, „P“ zu sagen.

(Untersatz, individuelles faktisches Urteil)

Also war es böse, dass ich „P“ sagte.

(Folge, individuelles moralisches Einschätzungsurteil)

Betrachten wir ein weiteres Beispiel:

Wenn es vorsätzlich war, war seine Handlung böse.

(Obersatz, individuelles Einschätzungsurteil)

Seine Handlung war vorsätzlich. (Untersatz, individuelles faktisches Urteil)

Also war seine Handlung böse. (Folge, individuelles moralisches Einschätzungsurteil)

Der Obersatz hier ist ein individuelles Einschätzungsurteil. Wir können vermuten, dass es dahinter ein allgemeines Einschätzungsurteil gibt. Deswegen können wir diesen Schluss auf ausführliche Weise zum Ausdruck bringen.

① Typ X der vorsätzlichen Handlung ist böse.

(Obersatz, allgemeines Einschätzungsurteil)

② Wenn seine Handlung vorsätzlich war, gehört sie zu Typ X.

③ Seine Handlung war vorsätzlich.

④ Seine Handlung gehört zu Typ X. (Untersatz, individuelles faktisches Urteil)

⑤ Also war seine Handlung böse. (Folge, individuelles Einschätzungsurteil)

Im Ganzen ist das ein Schluss, bei dem ⑤ aus ① und ④ folgt, und ②, ③ und ④ stellen einen Syllogismus dar.

Daher können wir eine allgemeine Form des Einschätzungsschlusses in folgender Weise angeben:

Was die Eigenschaft Y hat, ist gut.
X hat die Eigenschaft Y.
Also ist X gut.

(2) Die Frage nach einer moralischen Einschätzung

In welchem Fall fragen wir nach einer moralischen Einschätzung? Erstens fragen wir danach, um sie als eine Prämisse für Handlungsentscheidungen zu nutzen. Zweitens fragen wir „Ist es gut, dass ich ihm gekündigt habe?“, um über eine vergangene Handlung nachzudenken. Das Nachdenken kann sich auf eine zukünftige Handlung beziehen. Oder womöglich erfüllt es den Zweck, uns zu beruhigen. Oder wir denken nach, um herauszufinden, was für eine Person wir sind.

Jedenfalls werden moralische Einschätzungsurteile durch den moralischen Einschätzungsschluss deduziert oder begründet. Daher stellen wir, wenn wir den Schluss nicht einfach konstruieren, eine Frage nach einem moralischen Einschätzungsurteil. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden: der Fall, dass wir das allgemeine Einschätzungsurteil als Obersatz nicht kennen, und der Fall, dass wir ein individuelles faktisches Urteil als Untersatz nicht kennen.

(a) Der Fall, dass wir kein allgemeines Einschätzungsurteil kennen

Wie kann der Obersatz „Was die Eigenschaft Y hat, ist gut.“ begründet werden? In einem bestimmten Fall wird er als Folge eines anderen Einschätzungsschlusses begründet:

Was die Eigenschaft Z hat, ist gut.
Y hat die Eigenschaft Z.
Also ist Z gut.

In diesem Fall ist es wieder nötig, den Obersatz zu begründen, was unendlich oft wiederholbar ist. Das ist ein wichtiges Problem, aber ich kann hier das weiter betrachten.

(b) Der Fall, dass wir kein individuelles faktisches Urteil kennen

Was für ein Fall ist der Fall, wo wir den Untersatz des folgenden moralischen Einschätzungsschlusses nicht kennen?

Was die Eigenschaft Y hat, ist gut.
X hat die Eigenschaft Y.
Also ist X gut.

Wenn Y nur einen deskriptiven Sinn hat, ist es nicht schwierig, zu urteilen, ob ein Gegenstand X die Eigenschaft Y hat. Ein solches Urteil ist jedoch schwer, wenn die Eigenschaft durch einen „dichten“ ethischen Begriff mit einem deskriptiven und einem einschätzenden Sinn ausgedrückt

wird. Nehmen wir folgendes Beispiel: „Die Handlung X ist tapfer“! Der Ausdruck „tapfer“ hat einen deskriptiven Sinn, aber der Sinn ist nicht deutlich. Dieses Problem bezieht sich auf die nächste § 5.

§ 5 Die moralrealistische Kritik und ein Einwand dagegen

(1) Die moralrealistische Kritik

Ein Moralrealist wie Toyohiko Kan mag die folgende Schlussform auch im Fall des moralischen Einschätzungsschlusses nicht akzeptieren:

Was die Eigenschaft Y hat, ist gut.

X hat die Eigenschaft Y.

Also ist X gut.

Er bringt den Einwand der behaupteten Trennbarkeit des einschätzenden und des deskriptiven Sinns vor (Übersetzung S. 98, auch in McDowell). Der Ausdruck „eine tapfere Handlung“ bedeutet z. B., „etwas auf ein gewisses Risiko zu wagen, um einen guten Zweck zu erreichen“. Wenn wir denken, dass die Handlung X tapfer ist, halten wir den Zweck der Handlung X notwendigerweise für gut. Also ist der Untersatz kein faktisches Urteil.

Dagegen möge ich folgende Kritik vorbringen: In diesem Fall können wir fragen, ob der Zweck der Handlung X gut ist, und wie groß die Möglichkeit des Risikos ist. Wir müssen auf der Grundlage der Antwort auf diese Fragen beurteilen, ob die Handlung X tapfer ist. Also könnten wir die Frage, ob ein „dichter“ Begriff auf einen Gegenstand anwendbar ist oder nicht, in Fragen nach einschätzenden und faktischen Urteilen analysieren.

Aber der Moralrealist kann diesen Einwand wie folgt kritisieren: Wir könnten zwar auf die Frage, ob die Handlung X tapfer ist, mit einer Analyse der Fragen antworten, indem wir die Frage in viele Fragen aufteilen und analysieren. Aber selbst wenn wir einen „dichten“ Begriff wie „tapfer“ oder „grausam“ auf diese Weise erklären können, ist es schwierig, einen Sinn des „dichten“ Begriffs mittels dieser Erklärung denjenigen zu vermitteln, die den „dichten“ Begriff nicht kennen. „Dichte“ Worte wie „tapfer“ und „grausam“ können an vielen Beispielen wie das Wort „rot“ gelehrt werden. Wenn wir die analysierten Fragen untersuchen und ihre Antworten zusammenfassend überdenken, um eine Antwort auf die ursprüngliche Frage „Ist die Handlung X tapfer?“ zu erhalten, müssen wir ein Verständnis des Begriff „tapfer“ voraussetzen.

(2) Einwand gegen die moralrealistische Kritik

Ich akzeptiere, dass, wenn die „Eigenschaft Y“ in dem Untersatz „die Handlung X hat die Eigenschaft Y“ ein „dichter“ ethischer Begriff ist, wir den Untersatz nicht auf einige faktische Urteile und Werturteile reduzieren können. Aber dies stellt keine Kritik des Schemas des moralischen Einschätzungsschlusses dar. Der Grund ist, dass auch wenn die Handlung X tapfer ist, es nicht genug ist, zu sagen, dass die Handlung X gut ist. Stattdessen müssen wir

sagen können, dass keine alternative Handlung tapferer oder besser als X ist. Das ist der gleiche Einwand, den ich in § 3 erwähnt habe.

§ 6 Verhältnis zwischen einer moralischen Frage und einem moralischen Schluss

(1) Eine moralische Frage orientiert immer einen moralischen Schluss.

Eine moralische Frage ist eine Frage nach einer moralischen Direktive oder eine Frage nach einer moralischer Einschätzung. Wie oben betrachtet wird die Antwort darauf durch einen Schluss rechtfertigt. Dabei wählen wir einen Schluss unter vielen möglichen Schlüssen aufgrund einer umfassenden Überlegung. Die moralische Frage orientiert immer diese Überlegung.

Um eine Frage zu antworten, wird der Schluss nicht nur in moralischen Fällen, sondern in allgemeinen gezogen. Wenn der Schluss leicht ist, ist die Frage uns nicht bewusst, aber ist sie gestellt. Weil eine Fragestellung logisch notwendig für den Schluss ist.

Ich möchte das mit folgendem Beispiel erklären.

Trag alle Kästen zum Bahnhof!
Das ist einen Kasten davon.
Also, trag diesen Kasten!

Dieser Schluss ist sehr leicht, aber das ist möglich nur dadurch, dass man auf eine Frage zu antworten versucht. Weil die Folge, die aus zwei Prämissen gezogen werden können, logisch viel sein können. Ich möchte zwei Beispiele anführen.

Trag alle Kästen zum Bahnhof!
Das ist einen Kasten davon.
Also gibt es mindestens einen Kasten, der zum Bahnhof getragen werden sollen.

Trag alle Kästen zum Bahnhof!
Das ist einen Kasten davon.
Also darf dieser Kasten nicht hier gelassen werden.

Der erst gesagte Schluss scheint gezogen zu werden, um die folgende Frage zu beantworten.

„Was soll ich zum Bahnhof tragen?“
„Trag alle Kästen zum Bahnhof!“
Das ist einen Kasten davon.
Also, trag diesen Kasten!“

Wir können die Priorität der Frage zu Schluss behaupten.

(2) Wann entsteht eine moralische Frage?

Nach der Definition der moralischen Frage entsteht die moralische Frage, wenn wir eine moralische Handlung oder eine moralische Einschätzung brauchen. Wann geschieht das?

① Wenn es schon ein in einer Gesellschaft allgemein akzeptiertes Moral gibt, müssen wir die Frage, wie „Was soll ich nach dem Moral machen?“, „Wie wird die Handlung nach dem Moral einschätzt?“ beantworten, damit wir der Verletzung des gesellschaftlichen Vorschriften ausweichen und für die Übereinstimmung mit gesellschaftlichen Vorschriften garantieren können. Warum scheuen wir die gesellschaftliche Sanktion und suchen wir die gesellschaftliche Anerkennung. Im nächsten ② betrachten wir das.

② Angenommen, dass es kein Moral in einer Gesellschaft gibt. Wie entsteht die moralische Frage? Diese Frage ist gleich mit der Frage, „Wie entsteht ein Moral in der Gesellschaft?“ Nach meiner Meinung wird eine gemeinsame Frage „Wie sollen wir handeln, um friedlich in der Gesellschaft zu leben?“ gestellt und die gemeinsame Antwort darauf wird erste normative Direktive. Die Entstehung dieser Frage setzt es voraus, dass wir gemeinsam einen Begierde, friedlich zu leben, haben und auch gemeisames Wissen davon haben.

Die Begierde, friedlich zu leben, bezieht sich auf andere Begierden, wie eine Begierde, nicht grausam getötet zu werden, und eine Begierde, glücklich zu leben. Um diese Begierden gemeinsam zu haben, müssen wir die Wörter, wie „friedlich“, „grausam“, „glücklich“, usw. gemeinsam haben. Wie in ① gesagt, scheuen wir die gesellschaftliche Sanktion und suchen wir die Anerkennung. Auch das mag in der Gesellschaft gemeinsam gewußt sein. In dieser Gesellschaft sind die Einschätzungswörter wie „dichte“ ethischen Wörter gemeinsam gebraucht. In dieser Gesellschaft bestehen eine wechselseitige Anerkennung und eine gewisse Gemeinsamkeit einer Wertanschauung und gesellschaftlicher Vorschriften. Aber diese bleiben noch nicht explizit bewußt und noch undeutlich und milde.

Die gesellschaftlichen Vorschriften bestehen explizit als Normen nur, wenn die Frage „Was sollen wir machen, um friedlich zu leben?“ gemeinsam gestellt und eine Antwort „Wir sollen X dafür machen.“ wird in der Gesellschaft gemeinsam akzeptiert.

(3) Kritik gegen die transzendentalen Argument

Wir könnten eine milde wechselseitige Anerkennung und Gemeinschaftlichkeit einer Wertanschauung vor der Entstehung der expliziten gesellschaftlichen Norm annehmen. Das ist meines Erachtens eine empirische Erkenntnis. Das kann nicht durch eine transzendentalen Argument bewiesen werden, weil das transzendente Argument RAA (reduction ad absurdum) gebraucht.

Die folgende Argumentationen gebrauchten RAA. J. G. Fichte machte einen transzendentalen Beweis von der Freiheit und Würde des Menschen. Diskursethik macht auch einen transzendentalen Beweis von der wechselseitigen Anerkennung. D. Davidson behauptet dass ein Verständnis der Sprache inklusive der Einschätzungswörter durch das Prinzip von Nachsicht (principle of charity) ermöglicht wird und wir glauben müssen, dass

Aussage der anderen Menschen *im Großen und Ganzen* wahr sind und deswegen auch die ethischen Werte objektiv sind.

Die transzendente Beweis lautet im allgemeinen wie folgt.

Wenn P, dann Q. (P ist ein Satz von einer Erfahrung und Q ist eine transzendentalen Bedingung von der Erfahrung)

P.

Also Q.

Aber dies Argument müssen den Obersatz beweisen. Dieser Beweis lautet wie folgt.

- | | |
|-----------------------------------|--|
| ① Wenn $\neg Q$, dann $\neg P$. | (Hypothese) |
| ② $\neg Q$ | (Hypothese) |
| ③ $\neg P$ | (aus ②) |
| ④ P | (Hypothese) |
| ⑤ $P \& \neg P$ | (③④) |
| ⑥ Q | (RAA ②⑤) |
| ⑦ Wenn P, dann Q. | (introduction of implication to ④ and ⑥) |

Dies Argument benutzt RAA in⑥. RAA benutzt „elimination of double negation“, und das ist in der intuitionalistischen Logik nicht erlaubt. Also muss man die Gültigkeit von RAA beweisen, um das transzendentalen Argument zu benutzen. Die Gültigkeit von RAA zu beweisen bedeutet die Gültigkeit der klassischen Logik zu beweisen. Aber das ist unmöglich innerhalb der Logik. Also muss man ein Argument nach der intuitionalistischen Logik akzeptieren, wenn er ein genaues Argument machen will.

(4) Kritik gegen Moralrealismus

In dieser Zeitpunkt akzeptiere ich die Untrennbarkeit von dem deskriptiven Sinn und dem evaluativen Sinn im „dichten“ moralischen Wort, aber glaube ich nicht dass der Moralrealismus daraus folgt. Es gibt zwei Gründe davon. Erstens ist die kulturelle Relativität der „dichten“ moralischen Wörter evidenz. Zweitens ist aller Realismus inklusiv des Moralrealismus unbeweisbar, weil der Realismus das Prinzip von Zweiwertigkeit (principle of bivalence) ,dass es ist unabhängig von unserem Erkenntnis bestimmt, ob ein Reales existiert oder nicht, akzeptiert. Aber das Prinzip von Zweiwertigkeit ist nicht gültig in der intuitionalistischen Logik. Wenn man ein genaues Argument fordert, dann kann man das Prinzip nicht benutzen.

§ 7 „Würde des Menschen“ als ein „dichter“ ethischer Begriff und Anerkennung

(1) Ist der Begriff „Würde des Menschen“ ein dichter Begriff?

Der Begriff „grausam“ ist ein „dichter“ Begriff, der zugleich einen schätzenden und einen

deskriptiven Sinn hat. Begleitet der Begriff „grausam“ den Begriff „Würde des Menschen“? Eine Handlung ist grausam, weil sie etwas verletzt. Das „etwas“ mag die Würde sein. Wir glauben, dass die Handlung, den kleinen Hund mit Steinen zu bewerfen, grausam ist. Das bedeutet, dass der kleine Hund arm ist und meiner Meinung nach eine Würde als Hund hat. So verbindet die Wahrnehmung von Grausamkeit sich mit der Wahrnehmung der Würde. Wenn wir dies sagen können, können wir auch „Würde“ für einen „dichten“ ethischen Begriff halten.

Wenn wir „Würde“ als einen dichten ethischen Begriff auffassen, macht es dies erst möglich, eine Würde eines Individuums anzuerkennen.

Alle Staatsbürger haben Menschenrechte
X ist ein Staatsbürger.
Also hat X Menschenrechte.

Dieser rechtliche Schluss hat kein Problem. Können wir den folgenden Schluss als einen Schluss mit der gleichen Struktur verstehen?

Alle Menschen haben die Würde des Menschen.
X ist ein Mensch
Also hat X die Würde des Menschen

Können wir hier sagen, dass wir die Würde von X anerkennen? Wir denken hier nur, dass X die Würde des Menschen hat, weil uns der Satz als die Folge des Schlusses gegeben wird. Verstehen wir darunter eine individuelle Würde von X? Dafür müssen wir X als ein Individuum ansehen und von einer konkreten individuellen Würde von X in X ausgehen. Diese Auffassung der individuellen Würde ist möglich, da „Würde“ ein „dichter“ ethischer Begriff ist und nicht nur einen schätzenden, sondern auch einen deskriptiven Sinn besitzt.

Dieses Verständnis von „Würde“ mag romantisch sein.¹² Aber es ist nur durch den „dichten“ Begriff möglich, dass wir eine andere Person nicht allgemein als ein Mitglied der Menschheit, sondern als ein Individuum anerkennen. Weiter könnten wir sagen, dass wir solche dichten Wörter in der wechselseitigen Anerkennung lernen.

In der Diskussion der „Würde des Menschen“ in der gegenwärtigen angewandten Ethik ist der Begriff jedoch ein sehr abstraktes Prinzip geworden, da wir dort die Würde des Menschen

¹² Schelling schrieb in seinem Aufsatz „Neue Deduktion des Naturrechts“ (1796) folgendes:

„Nur dann, wann ich mich an den Willen eines andern wende, und dieser mit einem kategorischen **Ich will nicht!** meine Forderungen zurückschlägt, oder seine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, dass hinter diesem Antlitz Menschheit und dieser Brust Freiheit wohnt.“ (Schelling, § 15, Anm.) (Schellings Werke, hrsg. von Manfred Schröter, Band 1., München, 1927, S. 174)

„Menschheit“ und „Freiheit“, die Schelling hier erklärte, können als „dichte“ Begriffe interpretiert werden. Wir könnten sagen, dass der Begriff „Freiheit“ im deutschen Idealismus ein „dichter“ Begriff ist.

in Grenzfällen, wie z. B. die Würde eines befruchteten Eis oder einer Stammzelle, diskutieren müssen.

Nun haben alle Menschen die Würde des Menschen.

Ein befruchtetes Ei ist ein/kein Mensch.

Also hat ein befruchtetes Ei eine/keine Würde des Menschen.

Das Wort „Würde“ wird in diesem Schluss wie Menschenrecht im oben rechtlichen Schluss gebraucht. Es ist hier kein „dichter“ Begriff, sondern ein abstrakter „dünnere“ ethischer Begriff. Es mag nützlich sein, diese zwei Arten des Gebrauchs zu unterscheiden.

(Ende)