

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Diamond, Cora  
**Menschen, Tiere und Begriffe**

Aufsätze zur Moralphilosophie

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Christoph Amman und Andreas Hunziker Aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2017  
978-3-518-29617-2

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2017

Cora Diamonds einflußreiche Aufsätze zur Moralphilosophie sind ein beeindruckendes Zeugnis einer »Ethik nach Wittgenstein«, dessen vielleicht originellste Interpretin die amerikanische Philosophin ist. Eine repräsentative Auswahl ihrer Texte liegt nun erstmals in deutscher Sprache vor. Darin befreit Diamond die Moralphilosophie aus dem Prokrustesbett spezialistischer Theorien, deren vermeintlich präzise Begrifflichkeit den Blick für die Vielfalt und die Bedeutung des Ethischen in unserem Leben oft gerade verstellt. In einer seltenen Mischung aus gedanklicher Klarheit und lebensweltlicher Nähe zeigt sie, daß es nicht so sehr darum geht, ethische Probleme zu »lösen«, sondern das, was dabei auf dem Spiel steht, besser zu verstehen. Das belegen insbesondere ihre berühmten Arbeiten zum Verhältnis von Mensch und Tier, die einen Schwerpunkt dieses Bandes ausmachen.

Cora Diamond ist Professorin für Philosophie an der University of Virginia in Charlottesville.

Christoph Ammann ist Oberassistent am Institut für Sozialethik der Universität Zürich, Andreas Hunziker ist Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie ebendort.

Cora Diamond  
Menschen, Tiere und Begriffe

Aufsätze zur Moralphilosophie

Herausgegeben und mit einem Nachwort  
von Christoph Ammann und Andreas Hunziker

Aus dem Amerikanischen  
von Joachim Schulte

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2017

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29617-2

# Inhalt

Vorwort von Cora Diamond zur deutschen Ausgabe .....	7
1 Die Schwierigkeit der Wirklichkeit und die Schwierigkeit der Philosophie .....	23
2 Ausschließlich Argumente? .....	57
3 Fleisch essen und Menschen essen .....	83
4 Die Bedeutung des Menschseins .....	107
5 Ungerechtigkeit und Tiere .....	149
6 »Wir sind ständig Moralisten«: Iris Murdoch, Tatsachen und Werte .....	190
7 Begriffsverlust .....	228
8 Moralische Unterschiede und Abstände: Einige Fragen .....	266
Nachwort der Herausgeber .....	313
Textnachweise .....	330
Namenregister .....	332



## Vorwort

Die im vorliegenden Band zusammengestellten Essays handeln zwar von einer Reihe verschiedener Themen, doch in allen spiegelt sich eine gewisse Sorge um die Moralphilosophie, wie sie im Rahmen der analytischen Tradition praktiziert wird. Als Autorin stehe ich zwar selbst in dieser Tradition, doch nach meinem Gefühl ist das Verhältnis dieser Tradition zum Zustand des moralischen Denkens und des moralischen Lebens problematisch. In dieser Hinsicht reflektieren meine Essays den Einfluß von Iris Murdoch. Sie hat an der für die Arbeiten ihrer Zeitgenossen prägenden impliziten Vorstellung vom Gebiet der Moralphilosophie Kritik geübt. Die Auffassung ihrer Zeitgenossen von diesem Gebiet war, wie Murdoch meinte, viel zu eng. Außerdem machte Murdoch geltend, daß in der Vorstellung, die sich die zeitgenössischen Moralphilosophen von diesem Gebiet und vom Wesen des moralischen Denkens machten, bereits eine bestimmte moralische Einstellung angelegt war. Das Problem, auf das Murdoch aufmerksam gemacht hat, läßt sich nicht lösen, indem man dem Gebiet einfach dieses oder jenes Element hinzufügt, das die Philosophen leider vergessen haben. Vielmehr gehe es darum, daß die Frage, *was das Anliegen der Moralphilosophie sein kann*, nicht aufhört, für die Moralphilosophie eine Frage zu sein. Es bleibe uns unbenommen, das, was wir als moralisches Denken auffassen, und die Form, in der das moralische Denken unser Leben durchdringen kann, sowie unsere Reaktionen auf andere Personen und die Welt in ungewohnter Art und Weise zu verstehen. Für uns als Moralphilosophen sei es wichtig, die Vielfalt der Formen des moralischen Denkens anzuerkennen, und dazu gehören auch Formen des Denkens, die uns vielleicht unvertraut und unsympathisch vorkommen. Außerdem sei es wichtig, keinen Versuch zu machen, *eine* bestimmte Vorstellung vom Wesen des moralischen Denkens durchzusetzen. Diese Ansichten Murdochs und ihre Kritik an zeitgenössischen Autoren erörtere ich in dem Aufsatz »Wir sind ständig Moralisten.« Iris Murdoch, Tatsachen und Werte« (6).<sup>1</sup>

1 Siehe außerdem: Cora Diamond, »Murdoch the Explorer«, in: *Philosophical Topics* 38 (2010), S. 51-85.



Murdochs Kritik richtete sich zwar weitgehend gegen die Philosophie der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, aber vieles in ihren Texten gilt auch für die Moralphilosophie in ihrer heute noch praktizierten Form. Das heißt, die Vielfalt der Formen des moralischen Denkens wird von den Moralphilosophen der analytischen Tradition praktisch nicht anerkannt. Eine völlig andere Form als jene Formen, die normalerweise in Betracht gezogen werden – und hier handelt es sich um einen Fall, den Murdoch tatsächlich als wichtiges Beispiel für die Mannigfaltigkeit des moralischen Denkens im Sinn hatte –, wäre eine moralische Sichtweise, wie sie etwa von Simone Weil in »La personne et le sacré« dargelegt wird.<sup>2</sup> In diesem Essay entwirft Weil eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Werten und erklärt die menschliche Bedeutung dieser Unterscheidung: Einerseits gebe es Werte, die keine Wurzeln haben und in den Lüften schweben, andererseits gebe es Werte, die »im Himmel« verwurzelt seien. Insgesamt ist Weils Essay ein bemerkenswertes Beispiel moralischen Denkens, das in bemerkenswerter Sprache artikuliert wird. Weils Ideen bespreche ich in »Ungerechtigkeit und Tiere« (5), und dort erkläre ich auch, in welcher Weise ihr Ansatz Optionen für das Nachdenken über unsere Beziehungen zu den Tieren in den Blick rückt. An dieser Stelle möchte ich jedoch einen anderen Punkt betonen. Die heutige Moralphilosophie befaßt sich mit der Frage, wie sich das moralische Denken zur Welt verhält, doch dabei bedient sie sich eines eng begrenzten begrifflichen Instrumentariums. Daher ist es so: Obwohl sich tatsächlich die Frage stellt, wie sich Weils Form des moralischen Denkens zur Welt verhält, kommt *diese* Frage nicht einmal in den Horizont der moralphilosophisch gedeuteten Fragestellung bezüglich des Verhältnisses zwischen dem moralischen Denken und der Welt. Wieso? Eine direkte und einfache Antwort auf diese Frage kenne ich nicht. Eine Teilantwort müßte lauten, daß Bilder und Ideen unser Denken *durchdringen*, während unser philosophisches Modell des *Verhältnisses zwischen Begriffen und Welt* völlig ungeeignet ist, mit Formen des Verstehens zurechtzukommen, die von diesem Gedanken der Durchdringung geprägt sind. Das phi-

2 Veröffentlicht in: Simone Weil, *Écrits de Londres et dernière lettres*, Paris 1957, S. II-44 (deutsch: »Die menschliche Person und das Heilige«, in: Reiner Wimmer, *Simone Weil. Person und Werk*, übers. von Raphael Koppe und Reiner Wimmer Freiburg/Basel/Wien 2009, S. 97-130, hier S. 119).

losophische Modell leitet unsere Vorstellung davon, welche Arten von Fällen in Betracht gezogen werden müssen. Wenn wir fragen, in welchem Verhältnis moralische Begriffe zur Welt stehen, konzentrieren wir uns auf Begriffe als Mittel zur Unterscheidung von Dingen in der Welt und als Begriffe, wie sie in Urteilen über Dinge in der Welt verwendet werden. Daher kommen Begriffe, die für das Nachdenken über die Welt grundlegend sind, gar nicht erst in den Blick, also etwa der Begriff der Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten oder der Begriff der von Weil getroffenen Unterscheidung zwischen zwei Arten von Werten. Ein weiterer Grundbegriff, den wir nicht im Blick haben (obwohl er großen Teilen der Moralphilosophie zugrunde liegt), ist der Begriff von einer gemeinsamen und empirisch zugänglichen Welt der Tatsachen, in deren Rahmen moralische Meinungsverschiedenheiten von verschiedenen Urteilen und verschiedenen affektiven Reaktionen auf Elemente innerhalb der gemeinsamen Welt abhängen. Zu den wichtigsten Ideen von Iris Murdoch gehört die Einsicht, daß dies zwar *eine* Form des Weltverstehens ist, aber weder die einzige noch eine, die uns aufgezwungen wäre. Sie ist auch nicht »moralisch neutral«. Dieses Verständnis der Faktizität der Welt geht mit einer Auffassung davon einher, was es heißt, ein moralischer Akteur zu sein, und was es heißt, über die Beschaffenheit der Welt nachdenken zu wollen. Um es zu wiederholen: Es gibt auch *andere* Auffassungen von diesen Dingen, und die Unterschiede, um die es hier geht, sind moralische Unterschiede. (Weitere Bemerkungen zum philosophischen Begriffsmodell findet der Leser in »Wir sind ständig Moralisten«.)

Zu den Aufsätzen, die in diesen Band aufgenommen wurden, gehört auch »Die Bedeutung des Menschseins«. In diesem Text geht es um die Bedeutsamkeit des Begriffs *Mensch*. Einige der hier vorgelegten Arbeiten handeln von unseren Beziehungen zu anderen Tieren. In allen diesen Essays geht es um ein bestimmtes Verständnis der eben genannten Art – ein Verständnis dessen, was es heißt, ein moralischer Akteur zu sein und über die Beschaffenheit der Welt nachzudenken. Das Bild, das ich in diesen Essays in Frage stelle, geht davon aus, daß der moralische Akteur *verschiedenen Arten von Dingen* gegenüberstehe, die in der empirischen Welt gegeben seien, und daß er herausfinden könne, welche nichtmoralischen Eigenschaften diesen Dingen zukommen. Der moralische Akteur kann

sodann (dieser Auffassung zufolge) beurteilen, welche Behandlung einem bestimmten Ding oder einer bestimmten Art von Dingen unter Voraussetzung der gegebenen Eigenschaften moralisch angemessen ist. Da die moralisch angemessene Behandlung des Dings von dessen Eigenschaften abhängt, beinhaltet jedes Urteil, wonach diese oder jene Behandlung für dieses Ding angebracht wäre, implizit eine Bezugnahme auf das, was für andere Dinge mit solchen Eigenschaften angebracht wäre, sowie (zumindest in einigen Fällen) auf das, was unangebracht wäre, wenn den betreffenden Dingen diese Eigenschaften abgehen. Damit ist dann eine Grundlage dafür gegeben, wie man versteht, welche Arten von Argumenten gegen eine moralische Anschauung, mit der man nicht übereinstimmt, ins Feld geführt werden können: So kann man die nicht-moralischen Tatsachen in der Form, wie sie von der anderen Person verstanden werden, in Frage stellen. Ebenfalls in Frage stellen kann man die moralische Relevanz der nichtmoralischen Tatsachen, die von der anderen Person so aufgefaßt werden, als machten sie diese oder jene Behandlung des betreffenden Dings angemessen. Ferner kann man behaupten, es gebe signifikante nichtmoralische Tatsachen, deren Relevanz für diesen Fall der andere übersehen habe und die als Grundlage für eine andere Behandlung angeführt werden könnten, und so weiter.<sup>3</sup> Diese Auffassung der Struktur moralischer Argumente hängt jedoch von dem allgemeineren Bild ab, das man sich von der Art und Weise macht, in der sich das moralische Denken zur Welt verhält, und von dem, was es heißt, ein moralischer Akteur zu sein. *Durch dieses Bild werden begriffliche Grenzen gezogen.* Das heißt, dieses Bild setzt Grenzen fest, die bestimmen, wie die moralische Bedeutsamkeit des Begriffs *Mensch* verstanden werden kann, und es setzt außerdem Grenzen fest, die bestimmen, wie wir das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren deuten können. Es blockiert unser Verständnis der Möglichkeiten. Allerdings ist dieses Bild nicht derart, daß wir dazu gezwungen wären, es zu akzeptieren. Aber die Essays, in denen ich diese Fragen behandle,

3 Meine Darstellung müßte komplexer ausgestaltet werden, um auch partikularistische Moraltheorien abzudecken, von denen »moralisch relevante Eigenschaften« nicht in der gleichen Weise gedeutet werden wie von anderen Theorien. Diese Unterschiede betreffen allerdings nicht das grundlegende Bild, das ich hier in Frage stellen möchte. Einige Bemerkungen über eine partikularistische Theorie finden sich im Anhang zu »Die Bedeutung des Menschseins« (4).

führen alle (wie ich gleich erklären werde) in eine bestimmte charakteristische Sackgasse.

Das Problem entsteht durch die derzeit in der analytischen Moralphilosophie übliche Herangehensweise an moralische Fragen im Hinblick auf Tiere. Dieser konventionelle Ansatz geht von der Frage aus, welche nichtmoralischen Eigenschaften der Tiere beziehungsweise der Menschen moralisch relevant seien. Das heißt: Welche nichtmoralischen Eigenschaften könnten als Basis für Urteile dienen, wonach Lebewesen mit diesen Eigenschaften ein signifikanter moralischer Status zukomme? Im Hintergrund dieser Frage steht die Tatsache, daß wir normalerweise glauben, moralische Achtung gebühre Menschen, aber nicht anderen Tieren – jedenfalls nicht im gleichen Maße. Daran schließt sich die Frage an, welche Basis es für eine derart unterschiedliche – und von uns für angebracht erachtete – Behandlung geben könne. Der Grundgedanke ist folgender: Sofern es eine Basis für die Differenzierung gibt, müßte sie in nichtmoralischen Eigenschaften liegen, die Menschen zukommen, aber anderen Tieren abgehen. Sodann vertritt der konventionelle Ansatz die These, es gebe keine nichtmoralische Eigenschaft, die sich als moralisch relevant hinstellen ließe und die zugleich derart ist, daß sie allen Menschen zukommt, während sie allen übrigen Tieren abgeht, und die daher als Grundlage dafür dienen könnte, daß man alle Menschen als Wesen behandelt, denen eine Form von moralischer Achtung gebührt, die den anderen Tieren nicht zusteht. Dabei denkt man an folgendes: Würde man eine nichtmoralische Eigenschaft wie das Empfindungsvermögen als Grund für moralische Achtung ansehen, so wäre damit keine Basis dafür gegeben, Menschen als die einzigen Lebewesen zu behandeln, denen moralische Achtung gebührt; und wenn man irgendeine Eigenschaft, die die Ausübung charakteristisch menschlicher kognitiver Fähigkeiten voraussetzt, als Grundlage für moralische Achtung betrachtet, wird es viele Menschen geben, denen diese Fähigkeiten abgehen und die daher offenbar keine moralische Achtung verdienen, sofern diese Achtung auf solchen kognitiven Fähigkeiten beruht. Dieses Argument wird häufig als »Argument der menschlichen Grenzfälle« bezeichnet, da es Menschen mit begrenzten kognitiven Fähigkeiten als Wesen hinstellt, die in den Hinsichten, die (vermeintlich) der Grund für den moralischen Status sind, »Grenzfälle« darstellen. Diese Herangehensweise an Fragen bezüglich der Menschen und

im Hinblick auf unser Verhältnis zu anderen Tieren setzt das bereits beschriebene Bild voraus, das darstellt, was es mit moralischen Argumenten und dem Verhältnis zwischen dem moralischen Denken und der Welt auf sich hat.

Wie schon gesagt, führen meine Ausführungen über Menschen und über unser Verhältnis zu den Tieren in eine charakteristische Sackgasse. Das liegt daran, daß ich im Rahmen dieser Ausführungen für zwei Dinge gleichzeitig argumentiere, nämlich: für eine andere Auffassung von Mensch und Tier und zugleich für ein anderes Verständnis des moralischen Denkens und dessen Verhältnis zur Welt. Diese Essays versuchen, sowohl im Hinblick auf bestimmte moralische Einzelfragen als auch im Hinblick auf das Bild des moralischen Denkens selbst Optionen offenzuhalten. Aber im typischen Fall geschieht es, daß das Bild des moralischen Denkens in seinem Verhältnis zur Welt nicht als Thema der Diskussion gesehen wird. Vielmehr wird es vorausgesetzt und sogar als Grundlage für Einwände aufgefaßt, die sich gegen die von mir befürworteten spezifischen Anschauungen bezüglich des Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren anführen ließen. Hier werde ich zu zeigen versuchen, wie das funktioniert und was bei diesen Diskussionen auf dem Spiel steht, wobei ich die kritische Reaktion auf »Die Bedeutung des Menschseins« als Ausgangsbeispiel nehme.<sup>4</sup>

In dem genannten Essay betrachte ich einige unterschiedliche imaginative Deutungen des menschlichen Lebens und der Welt, in der wir leben. Zu den dort erörterten Autoren gehört auch Joseph Conrad, und ich zitiere eine bemerkenswerte Stelle aus dem Vorwort zu *The Nigger of the Narcissus*, in dem er sein schriftstellerisches Ziel beschreibt und sagt, was er als seine Aufgabe ansieht. Diese Aufgabe bestehe darin, einen bestimmten Augenblick des Lebens zu ergreifen und »in seiner Farbigkeit und Gestalt pulsierend« vorzuführen und dabei zu zeigen, »welches Ungestüm und welche Leidenschaft« ihm innewohnen. Auf diese Weise soll im Leser »jenes Gefühl der unumgänglichen Solidarität geweckt wer-

4 Zu der Frage, was bei diesen Diskussionen auf dem Spiel steht und was dabei verschleiert werden kann, siehe auch die Einleitung zu Stephen Mulhall, *The Wounded Animal*, Princeton 2009, vor allem S. 10. Siehe außerdem Eva Kittay, »The Personal is Philosophical is Political. A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield«, in: *Metaphilosophy* 40 (2009), S. 606-627.

den – das Gefühl der Solidarität im geheimnisvollen Ursprung, in Mühsal, Freude, Hoffnung und ungewissem Schicksal, das die Menschen aneinander und die ganze Menschheit an die sichtbare Welt bindet«. In Conrads Vorwort wird eine Sichtweise des Lebens ausgedrückt, und diese Sichtweise umfaßt ein Verständnis der Gemeinsamkeiten im Menschsein; außerdem hängt sie mit Conrads Vorstellung von seiner schriftstellerischen Aufgabe zusammen. Der Schriftsteller habe die Aufgabe, die den zahlreichen Aspekten der »sichtbaren Welt« zugrundeliegende Wahrheit in den Blick zu rücken, was allerdings nicht bedeutet, daß er eine Schilderung der empirischen Welt liefert, sofern damit gemeint ist, was man in der heutigen Philosophie darunter verstehen könnte. Das heißt, er zeigt uns keine Dinge in einer Welt der empirisch zugänglichen Tatsachen, sondern »Augenblicke des Lebens« in der als normativ aufgeladen begriffenen Welt. Wenn Conrad schreibt, die Erzählung zeige das, was »die Menschen aneinander und die ganze Menschheit an die sichtbare Welt bindet«, schwebt ihm der Gedanke vor, eine *Geschichte* könne verdeutlichen, wie es im Rahmen der oft zufälligen Verflechtungen unseres Lebens mit dem Leben anderer Menschen geschehen kann, daß normative Beziehungen (Formen der Bindung) einfacher und komplizierter Art, gestaltet und umgestaltet, außer acht gelassen oder herausgestrichen werden, und wie es im Zuge dieser Gestaltungen und Umgestaltungen geschehen kann, daß unser Leben selbst mitsamt seinen Möglichkeiten und seinem Sinn auf geheimnisvolle Weise zu dem gemacht wird, was es ist. Das ist unsere Wahrheit: die Wahrheit dieser Verflochtenheit (von uns allen »miteinander, den Toten mit den Lebenden und den Lebenden mit den Ungeborenen«), wie sie der Künstler vielleicht zu zeigen vermag. In meinem Essay dient diese moralische Sichtweise als Beispiel dessen, was ich für eine wichtige Form des moralischen Denkens, eine wichtige Option für das moralische Denken halte. Es handelt sich nicht um einen Fall, in dem sich jemand auf moralisches Denken einläßt und nun bestimmte Dinge in der Welt bemerkt, die bestimmte nichtmoralische Eigenschaften aufweisen, um (wie es im Rahmen der vertrauten philosophischen Modelle geschieht) auf der Grundlage dieser Eigenschaften ein Werturteil über die Dinge zu artikulieren. Dennoch handelt es sich um ein Beispiel weltbezogenen Denkens sowie dessen, was es heißt, die Welt zu verstehen oder den Schimmer einer Ahnung zu haben –

ein Beispiel des Nachdenkens über uns selbst und den möglichen Sinn des Lebens sowie darüber, was es heißt, etwas habe gar keinen Sinn. Im Kontext dieser moralischen Sichtweise ist das Wort »Mensch« weder ein Ausdruck, der Dinge einer bestimmten Art auf der Basis nichtmoralischer Eigenschaften herausgreift, noch ein Ausdruck, der eine solche Bedeutung mit einer evaluativen Bedeutung verbindet. Die Kunst (und Conrad hofft: *seine* Kunst) kann uns *helfen zu erahnen*, was mit dem Ausdruck gemeint ist (das ist jedenfalls die Idee, die Conrad vorschwebt). *Etwas erahnen* – das ist es, was in manchen Fällen, in denen wir etwas meinen, möglich ist. Nach Conrads Auffassung kann ein Begriff, der in der Erfahrung eine prägende Rolle spielt, dennoch weitgehend in unserem Denken verborgen sein, und vielleicht ist er subtil und häufig verschleiert. Der Künstler (sagt Conrad) spricht unseren Sinn für das Geheimnis im Umkreis unseres Lebens an, und das geht mit der Vorstellung einher, unser Denken enthalte Elemente, die erahnt und teilweise erhellt werden können. Was man die Ontologie der Dinge nennen könnte, von denen er wünscht, daß wir sie *sehen*, zeigt sich in Geschichten und läßt sich von diesen Geschichten nicht abstrahieren. Das Modell, das für Conrads Auffassung des Verhältnisses zwischen der Erfahrung und der von ihm als Künstler angestrebten Wahrheit wichtig ist, ist die Erfahrung des von Normativität durchsetzten Seefahrerlebens; und dabei handelt es sich um eine Normativität, der man nicht mit herauslösbaren Urteilen beikommen kann.

Wie ist es nun möglich, daß die Erörterung dieses Falls in eine Sackgasse führt? Die Sackgasse, die ich meine, wird sichtbar, wenn man Jeff McMahans Erwiderung auf »Die Bedeutung des Menschseins« betrachtet.<sup>5</sup> In meinem Aufsatz führe ich Conrad als Beispiel an, um zu zeigen, daß unser gemeinsames Menschsein als moralisch signifikant aufgefaßt werden kann, *ohne daß es für diese moralische Signifikanz eine Grundlage geben muß, die darin besteht, daß es Eigenschaften gibt, die uns gemeinsam sind, während sie den Tieren abgehen*. Ich zitiere Conrad, der sagt, seine Worte richteten sich an den »Sinn für das Geheimnisvolle im Umkreis unseres Lebens«, und er hoffe, in den Lesern das Gefühl der Solidarität »im geheimnisvollen Ursprung« und »im ungewissen Schicksal« zu wecken. In

5 Jeff McMahan, »Our Fellow Creatures«, in: *The Journal of Ethics* 9 (2005), S. 353-380.

seiner Erwiderung auf diesen Teil meines Essays liest McMahan meinen Text so, als stellte ich Behauptungen über Eigenschaften auf, die den Menschen zukommen, den Tieren dagegen nicht. Er sagt, man müsse fragen, ob es tatsächlich einen »geheimnisvollen Ursprung« gebe, den die Menschen haben, während er den Tieren fehle, und der als Grundlage dafür dienen könne, daß man den Menschen eine moralische Bedeutsamkeit zuspricht, die den Tieren nicht zukomme. Zur Beantwortung seiner eigenen Frage sagt er, unser Ursprung sei nicht sonderlich geheimnisvoll; und insofern wir und die Tiere eine ähnliche Entwicklungsgeschichte aufweisen, sei unser Ursprung dem der Tiere recht ähnlich, ohne daß wir größeren Anspruch auf etwas Geheimnisvolles erheben könnten. Es gebe auch keinen Grund anzunehmen, daß unser Schicksal anderer Art sei. Was diese Erwiderung betrifft, sollten die folgenden beiden Dinge festgehalten werden: Erstens, nach McMahan ist die Bezugnahme auf einen »geheimnisvollen Ursprung« und ein »ungewisses Schicksal« nur insofern für die Erörterung der moralischen Signifikanz des *Menschseins* relevant, als *einen geheimnisvollen Ursprung haben* und *ein ungewisses Schicksal haben* Eigenschaften sind, die Menschen auszeichnen, ohne auf sonstige Tiere zuzutreffen. In dem von McMahan zitierten Absatz sage ich ausdrücklich: Wenn man das *Menschsein* als moralisch signifikant auffaßt, so beruht das nicht darauf, daß es eine Eigenschaft gebe, die allen Menschen zukomme und die als Grundlage des Interesses am Menschsein diene. Dennoch geht McMahan davon aus, daß das Reden von einem »geheimnisvollen Ursprung« und einem »ungewissen Schicksal« so verstanden werden sollte, daß es auf etwas hinweist, was nach meiner Auffassung die Grundlage für das moralische Interesse an Menschen ausmache. Daher möchte ich als erstes anmerken, daß McMahan trotz meiner expliziten Feststellung, daß die moralische Signifikanz des *Menschseins* nach meiner Auffassung nicht auf gemeinsamen Eigenschaften beruht, die Bezugnahme auf einen geheimnisvollen Ursprung und ein ungewisses Schicksal dennoch als Bezugnahme auf vermeintlich gemeinsame Eigenschaften deutet, im Hinblick auf die er sodann geltend macht, daß sie den Menschen nicht gegenüber anderen Tieren auszeichnen. Der zweite Punkt, der an McMahans Erwiderung bezeichnend ist, ist die Art und Weise, in der er die Bezugnahme auf das Geheimnisvolle unseres Ursprungs auffaßt. Er sagt, daran, daß man von menschl-



chen Eltern abstammt, sei nichts sonderlich Geheimnisvolles; und abgesehen von unserer Abstammung von menschlichen Eltern sei unsere Herkunft der gleichen Art wie die der übrigen Tiere und nicht geheimnisvoller als deren Ursprung. Nun greift er die angeführten Conrad-Zitate auf, die ja zu einer das Geheimnisvolle – das Geheimnisvolle »im Umkreis unseres Lebens« – einschließenden Weltsicht gehören, und untersucht die Begründung, die man im Rahmen einer völlig andersartigen Weltauffassung dafür anführen könnte. Es überrascht nicht, daß sich das Geheimnisvolle im Rahmen einer solchen Weltauffassung verflüchtigt. Die nüchterne Erledigung des Hinweises auf den »geheimnisvollen Ursprung« und das »ungewisse Schicksal« geht nicht von einer gemeinsamen Weltauffassung aus; die Diskussion hat keinen gemeinsamen Ausgangspunkt. McMahan's Erwiderung auf den Hinweis auf das Geheimnisvolle stellt keine moralische Meinungsverschiedenheit über grundlegende Formen des Weltverstehens in Rechnung. Vielmehr setzt er eine bestimmte Weltauffassung ebenso voraus wie eine damit zusammenhängende Auffassung von moralischen Meinungsverschiedenheiten, bei denen es nämlich um Tatsachen *in* der Welt und um die wertende Beurteilung solcher Tatsachen gehe. Doch wenn man das *Geheimnisvolle* so auffaßt wie Conrad, kann man nicht in dieser Weise damit umspringen, denn es gehört zu einer anderen Form des Weltverstehens, die nicht mit der Berufung auf Tatsachen, die vom Standpunkt einer anderen Verstehensform aus beschrieben werden, steht und fällt.

Wie gesagt, in der Sackgasse landet man, weil ich in den Essays über Menschen und Tiere gleichzeitig für ein anderes Denken bezüglich Mensch und Tier *und* eine andere Herangehensweise an solche Fragen argumentiert habe. Die Sackgasse beinhaltet eine Replik, die Einwände gegen meine Ansichten über Menschen und Tiere erhebt, ohne die Frage der *möglichen Formen, die das moralische Denken annehmen kann*, ernst zu nehmen. Das heißt, eine bestimmte philosophische Auffassung der Grundform des moralischen Denkens wird als selbstverständlich vorausgesetzt, um sodann gegen die von mir vorgelegten spezifischen moralischen Meinungen einzuwenden, daß ich es versäumt hätte, erläuternd – oder in ausreichendem Maße erläuternd – auf eine oder mehrere nichtmoralische Eigenschaften hinzuweisen, welche die Menschen besitzen, während sie den Tieren abgehen, und die es rechtfertigen

würden, Menschen als Wesen zu behandeln, denen eine moralische Bedeutung zukommt, die sich von der moralischen Bedeutung der Tiere unterscheidet. Aber genau das ist das Vorgehen, auf das man sich nach meinem Vorschlag nicht einzulassen braucht. Mein Versuch, die Vorstellung von einer einzigen Form des moralischen Denkens in Frage zu stellen, wird so aufgefaßt, als würden damit Überlegungen angeführt, die aus dem *Inneren* dieser Denkform stammen. Wir landen deshalb in der Sackgasse, weil es offenbar nicht möglich ist, die von Iris Murdoch als »strukturelles Modell der Moral« gekennzeichnete Denkform als etwas zu behandeln, was seinerseits in Frage gestellt werden kann. Eine weitere bedeutsame Frage ist dann ebenfalls ausgeschlossen, nämlich die Frage, ob diese Vorstellung von der Struktur des moralischen Denkens eine moralische Einstellung bestimmter Art widerspiegelt.

Nun möchte ich drei mögliche Erwiderungen nennen und kurz besprechen:

1. Es kann sein, daß die in unserer Kultur vorherrschenden moralischen Vorstellungen nichts weiter sind als Vorurteile. Daher kann es so aussehen, als sollten wir die von mir in Frage gestellte philosophische Auffassung des moralischen Argumentierens nicht ablehnen, da sie uns die Möglichkeit gebe, diese Vorurteile zu untersuchen und zu kritisieren. Der Grundgedanke ist hier der, daß das philosophische Bild der Art und Weise, in der das moralische Werten mit nichtmoralischen Fakten zusammenhängt, verständlich macht, wie echte Kritik beschaffen sein muß, nämlich eine Kritik, die es uns ermöglicht, unsere Vorurteile hinter uns zu lassen. Sie stellt den Rahmen bereit, in dem jede moralische Anschauung kritisch untersucht und taxiert werden kann. Daher mag es, zumindest implizit, so aussehen, als sei meine Auffassung von moralischer Argumentation insofern, als sie jenen Rahmen ablehnt, zutiefst konservativ. Darauf möchte ich folgendes erwidern: Die Standardauffassung des moralischen Argumentierens stellt zwar *einen* Rahmen für die kritische Untersuchung moralischer Anschauungen bereit, aber es gibt nicht nur eine einzige Form, welche die moralische Kritik annehmen muß. Welche Überzeugungskraft und welches Interesse anderen Formen der Kritik zukommen mag, läßt sich aus den im vorliegenden Band erörterten Beispielen ersehen, zu denen etwa John Woolmans Äußerungen über Sklaverei ebenso gehören wie Dickens' Schilderungen der Behandlung von Kindern

und Stephen Clarks Ausführungen über Tiere. Allgemeinere Erörterungen der Möglichkeiten einer Kritik moralischer Vorstellungen finden sich auch in den Texten »Begriffsverlust« (7) und »Ausschließlich Argumente?« (2) sowie im Anhang zu »Die Bedeutung des Menschseins« (4). Wie ich schon am Anfang dieser Einleitung gesagt habe: Es gibt keine Möglichkeit, ein für allemal darzulegen, was wir als moralisches Denken anerkennen können; und mit dieser Feststellung ist zugleich gesagt, daß wir nicht dazu imstande sind, ein für allemal klarzustellen, wie moralische Kritik beschaffen sein muß.<sup>6</sup>

2. Vielleicht meint man: Insofern das moralische Denken die Vernunft zum Einsatz bringt, hängt es von der Existenz einer Struktur ab, in deren Rahmen diese oder jene Erwägungen Urteile über das, was als moralisch angemessen aufgefaßt wird, fundieren. Bei diesen Erwägungen wiederum handelt es sich um nichtmoralische Merkmale von Sachlagen, und zwar um Merkmale, die als moralisch relevant angesehen werden. Eine solche Struktur (so wird man vielleicht behaupten wollen) ist zumindest implizit im moralischen Denken gegeben, soweit es sich dabei überhaupt um ein *Denken* handelt, und diese Struktur (so wird man vielleicht des weiteren behaupten wollen) anerkennen wir durch die Art und Weise, in der wir die Ansichten derjenigen verstehen können, die nicht unserer Meinung sind, sowie durch die Art und Weise, in der wir uns selbst die Fähigkeit zuschreiben, uns mit den anderen auseinanderzusetzen. Schauen wir also, was passiert, wenn wir diese Auffassung des moralischen Denkens akzeptieren: Nehmen wir an, jemand meint, Menschen, denen die kognitiven Fähigkeiten der meisten übrigen Menschen abgehen, seien im Hinblick auf moralische Überlegungen keine »Grenzfälle«, und außerdem sei diesen Menschen kein ähnlicher moralischer Status zuzuschreiben wie den Tieren. Gehen wir nun von der genannten Auffassung des moralischen Denkens aus, wird es so aussehen, als müsse der Vertreter dieser Meinung die moralische Bedeutsamkeit solcher Menschen einfach *stipulativ festsetzen* oder mit seiner Meinung ein bloßes Gefühl beziehungsweise eine Neigung zum Ausdruck bringen. Ein solches Urteil würde eine *enge* Auffassung von Vernunft widerspiegeln; und in der einen

6 Siehe hierzu Iris Murdoch, »Vision and Choice«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 30 (1956), S. 32-58, hier S. 56. Siehe außerdem Mulhall, *The Wounded Animal*.

oder anderen Hinsicht sind alle in diesem Band abgedruckten Texte gegen solche Auffassungen gerichtet. Zu den Grundgedanken vieler dieser engen Auffassungen gehört die Vorstellung von einer abstrakten philosophischen Bestimmung dessen, was als ein »relevanter« Unterschied zwischen zwei Fällen angesehen werden darf, der dann als nicht bloß willkürliche Basis dafür dienen kann, daß die beiden Fälle verschieden behandelt werden. Wirksam wird diese Vorstellung, wenn das oben erörterte »Argument der menschlichen Grenzfälle« zum Einsatz kommt. Erkennbar wird sie auch, wenn man sich die (in »Moralische Unterschiede und Abstände« [8] besprochene) Idee vornimmt, es liege im Wesen der Rationalität, daß man alle Stadien der eigenen Zukunft mit der gleichen Anteilnahme behandelt, sowie bei der Betrachtung vieler weiterer Diskussionen, die heute geführt werden.<sup>7</sup> Die allgemeinere Frage der Rolle von Argumenten im moralischen Denken ist das Thema des Aufsatzes »Ausschließlich Argumente?«(2). Hier stelle ich den Argumenten andere Möglichkeiten gegenüber, eine vernünftige Person anzusprechen, die man von einer bestimmten moralischen Anschauung überzeugen möchte.<sup>8</sup> Es stellt sich die Frage, was als Gebrauch der eigenen Denkfähigkeiten gilt, wenn man über eine moralische Streitfrage nachsinnt, mit anderen darüber diskutiert und zu einer neuen Betrachtungsweise dieser Problematik gelangt. Die Art und Weise, in der man an diese Frage herangeht, reflektiert die jeweilige Sicht des Verhältnisses zwischen Moral und mensch-

7 Die Vorstellung von dem, was einen »relevanten« Unterschied zwischen verschiedenen Fällen ausmacht, kommt beispielsweise zum Einsatz, wenn geltend gemacht wird, man solle ein Kind, das in den Brunnen gefallen ist, nicht retten, wenn die Ressourcen, die vielleicht bei der Bergung verbraucht werden, andernfalls dazu benutzt werden könnten, um mehrere derartige Unfälle in der Zukunft zu verhüten. Hier ist die Vorstellung ausschlaggebend, es gebe keinen »relevanten« Unterschied zwischen dem Leben des im Brunnen der Gefahr ausgelieferten Kindes und den »statistischen« Existenzen, die eventuell gerettet werden könnten. Zu der Rationalitätsauffassung, die bei solchen Argumenten ins Spiel kommt, siehe Annette Baier, »Poisoning the Wells«, in: *Postures of the Mind*, S. 290 f., Anm. 26.

8 Der Essay »Ausschließlich Argumente?« ist eine Replik auf Onora O'Neills Rezension von Stephen Clarks Buch *The Moral Status of Animals*. Zur Formulierung ihrer Clark-Kritik verwendet O'Neill das Wort »Argument« in einer relativ engen Bedeutung, und diesem Wortgebrauch schließe ich mich in meinem Text an. Die Frage, welche Bewandnis es mit einem umfassenderen Verständnis dieses Worts haben könnte, erörtert Simon Glendinning, *In the Name of Phenomenology*, Abingdon 2007, S. 20-24.

licher Natur. Darüber, was es mit diesem Verhältnis auf sich hat, läßt sich trefflich streiten. Und in »Ausschließlich Argumente?« (2) soll deutlich gemacht werden, wieviel aus dem Blickfeld verbannt wird, wenn man in der Philosophie eine bestimmte Auffassung des moralischen Denkens durchsetzt.<sup>9</sup>

3. Vielleicht glaubt man, das philosophische Modell des moralischen Denkens mache deutlich, in welcher Weise es *in der Wirklichkeit verankert* ist. Die Ablehnung dieses Modells öffne Tür und Tor für Formen vermeintlichen »moralischen Denkens«, von denen bloße Einbildungen ins Spiel gebracht werden, die nicht mit den wirklichen Eigenschaften der Dinge verknüpft sind. Dieser dritte Punkt ist im Grunde nicht verschieden von den ersten beiden, und somit sind meine Erwiderungen auf diese beiden Punkte auch hier relevant. Beim ersten Punkt ging es um die Möglichkeiten der Kritik moralischer Anschauungen, und *eine* wichtige Form von Kritik würde tatsächlich darauf hinauslaufen, daß die kritisierte Anschauung auf Hirngespinnsten über die Beschaffenheit der Welt beruht oder eine sonstwie verzerrte Weltauffassung beinhaltet. Es gibt allerdings keinen Grund anzunehmen, daß sich diese Kritik dem philosophischen Modell der Struktur des moralischen Denkens anbequemen müßte. Beim zweiten der oben genannten Punkte ging es um die philosophische Analyse der Frage, wie die Vernunft im moralischen Denken zum Einsatz kommen könne. Sobald wir die Vielfalt der Formen erkennen, die das moralische Denken annehmen kann, erhalten wir zugleich einen gewissen Einblick in die Vielfalt der Wege, auf denen wir versuchen können, unser Denken so einzustellen, daß es auf die Realität anspricht. Es gibt nicht die *eine* Möglichkeit, Hirngespinnsten zu entgehen, nicht die *eine* Möglichkeit, klar zu sehen, was existiert und so beschaffen ist, daß das moralische Denken darauf ansprechen müßte. In dieser Einleitung ebenso wie in mehreren anderen Texten des vorliegenden Bands habe ich auch betont, daß eine der Formen, die das moralische Denken annimmt, die Ausgestaltung einer Sichtweise der Welt, einer Sichtweise des Lebens ist. Es wäre wirklich seltsam, wollte

9 Zu diesen Fragen siehe auch Mulhall, *The Wounded Animal*, insbesondere S. 7. Dort legt Mulhall dar, daß den Moralphilosophen »keine Analyse der Rationalität und folglich auch keine Analyse des moralischen Denkens zu Gebote steht, in deren Wesen es läge, nicht in Frage gestellt und vor allem nicht moralisch beurteilt werden zu können«.