parteilichkeit aus gesehen sind die Grenzen der Moral somit die Grenzen all jener Wesen, die ein Wohl im Sinne einer Erlebnisfähigkeit haben. Und bei der Entscheidung, wie wir diese behandeln sollten, folgen wir der *goldenen Regel*: Wenn eine Entscheidung im Zustand der Unparteilichkeit unvernünftig ist, dann ist sie in der wirklichen Welt unmoralisch. [...]

Mitleidsethik und Ethik der Fürsorge

JOSEPHINE DONOVAN

Aufmerksamkeit für das Leiden. Mitgefühl als Grundlage der moralischen Behandlung von Tieren

Viele Feministinnen, darunter ich selbst, haben an der zeitgenössischen Theorie des Tierschutzes kritisiert, dass sie sich zum einen auf die Doktrin natürlicher Rechte und zum anderen auf den Utilitarismus stützt. [...]

Zusätzlich zum jüngeren feministischen Denken gibt es jedoch in der westlichen (männlichen) Philosophie seit langem eine bedeutende Strömung, die nicht durch die rationalistische Voreingenommenheit der zeitgenössischen Moraltheorie gekennzeichnet ist, sondern durch das Bemühen, die Ethik im Gefühl zu verankern – in den Empfindungen des Mitgefühls und des Mitleids. [...] Ich werde mich auf eine Theorie »aufmerksamer Liebe« stützen, die in erster Linie von Iris Murdoch (unter dem Einfluss von Simone Weil) ausgearbeitet wurde, im Ansatz aber schon ein Jahrhundert zuvor von der Mitgefühlstheorie vorweggenommen worden war, welche so bedeutende westliche Philosophen wie David Hume, Arthur Schopenhauer, Martin Buber, Edmund Husserl und andere Phänomenologen wie etwa Max Scheler und Edith Stein entwickelt hatten. [...]

Kants Einwand gegen eine Ethik, die in Gefühlsreaktion oder Mitgefühl wurzelt, zeugt von einer Auffassung, nach der Gefühle irrational, unkontrollierbar und unberechenbar sind. Kant scheint mit anderen Rationalisten die Vorstellung zu teilen, dass emotionales Erleben vernünftiges Denken zwangsläufig unmöglich macht. Der Kantianer Tom Regan führt diese Tradition fort, wenn er dem

»Feminismus der Fürsorgeethik« vorwirft, »dem Gebrauch der Vernunft abgeschworen zu haben«[1].

Jedoch haben MitgefühlstheoretikerInnen eine wohldurchdachte Antwortstrategie auf solche Angriffe entwickelt. Sie argumentieren, dass das Empfinden von Mitgefühl sowohl eine komplexe intellektuelle als auch emotionale Betätigung sei. Philip Mercer zum Beispiel stellt in seiner überaus nützlichen Studie *Sympathy and Ethics* (1972) die These auf, dass Mitgefühl in der Tat »ein *kognitives* Element«[2] beinhalte. Wie schon Max Scheler (vgl. unten) ist auch Mercer darauf bedacht, zwischen Empathie (Einfühlung) und Sympathie (Mitgefühl) zu unterscheiden. Während mit ersterer verbunden sein mag, dass man in den Gefühlen eines anderen »sich selbst verliert«, erfordert letztere, dass man eine gewisse Distanz wahrt, um in der Lage zu sein, sich in die Situation des anderen hineinzuversetzen und sie dadurch sowohl intellektuell als auch emotional zu verstehen (Mercer, 9). [...]

Die am besten ausgearbeitete Analyse des Mitgefühls ist immer noch die Abhandlung *Wesen und Formen der Sympathie* (erste Aufl. 1913; dritte, rev. Aufl. 1926) des Phänomenologen Max Scheler. Scheler erhebt das Mitgefühl zu einer Form des Wissens *(Verstehen)*, die er als erkenntnistheoretische Alternative zur Vergegenständlichung der Cartesischen Wissenschaftsmethode vorschlägt. Scheler war auch ein Mitbegründer der phänomenologischen Schule in den Sozialwissenschaften, die sich auf eine Methode »psychologischen Mitgefühls« stützt, bei welcher der Forscher bzw. die Forscherin sich in der Vorstellung in die Realität des Subjekts hineinzuversetzen versucht, anstatt den Menschen als Datenmaterial zu vergegenständlichen, um ihn den mathematischen Paradigmata anzupassen.[3] Scheler schlug seine Methode jedoch nicht nur für die Sozialwissenschaften und nicht allein für den Menschen vor. Vielmehr, so behauptet er, »reicht [*sic*] Verständnis und Mitgefühl durch die *gesamte* Lebewelt hindurch ... Die Todesangst eines Vogels, seine ›Frische‹ oder ›Mattigkeit‹ usw., sind uns ›verständlich‹ und erregen unser Mitgefühl«[4].

1 Tom Regan, *The Thee Generation*, Philadelphia 1991, S. 142. Weitere Nachweise folgen im Text.

2 Philip Mercer, *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship Between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford 1972, S. 8. Ein weiterer Nachweis folgt im Text.

Scheler behauptet, dass Menschen ihre intellektuellen Fähigkeiten des Mitgefühls weiterentwickeln (oder wieder entwickeln) müssten, um die Symbolsprache der Natur entschlüsseln zu können. Menschen müssten lernen, diese Sprache zu lesen, um die belebte Natur, die die Tiere einschließt, wirklich zu verstehen. Scheler stellt fest, dass »wir Erlebnisse ... an Tieren verstehen können«, indem wir deren Verhaltens- und Ausdrucksformen beachten; denn diese haben die emotionalen und psychischen Zustände des Tieres als Bezugspunkt. »[Z].B. wenn ein Hund durch Bellen und Mit-dem-Schweife-wedeln ... seine Freude ausdrückt ..., gibt [es] hier gleichsam eine *universale Grammatik*, die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt« (Scheler, 22).

[...] Alle diese TheoretikerInnen entgegnen auf die kantischen Vorwürfe der Irrationalität des Mitgefühls, dass das Mitgefühl ganz im Gegenteil mit der Ausübung der moralischen Vorstellungskraft einhergeht, mit einer intensiven Aufmerksamkeit für die Realität eines Anderen, die sowohl eine ausgeprägte Beobachtungsgabe und ein starkes Konzentrationsvermögen als auch Bewertungs- und Urteilsfähigkeiten erfordert. Es geht darum, die Welt eines

3 Vgl. Floyd Matson, *The Broken Image: Man, Science, and Society*, Garden City (N. Y.) 1966, S. 240; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought 1890–1930*, New York 1961, S. 187–88, 311.

4 Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Aufl. 1913; 3., rev. Aufl. 1926), hrsg. von Manfred S. Frings, Bern/München 1973, S. 59 f. Ein weiterer Nachweis folgt im Text.

Anderen angemessen zu sehen, zu verstehen, worin das Erleben eines Anderen besteht. Dies ist sowohl eine kognitive als auch eine emotionale Anstrengung

[...] Eine Reihe von Theoretikern des 18. Jahrhunderts – darunter Shaftesbury, Hutchinson, Hume und Adam Smith – behaupteten, Menschen hätten eine angeborene Empfindung des Mitgefühls und dieses sei die Grundlage eines Moralbewusstseins. Der dritte Earl of Shaftesbury vertrat die These, es gebe einen angeborenen »moralischen Sinn«, der im Gefühl der Verwandtschaft mit Anderen verwurzelt ist.[5] Francis Hutchinson dehnte Shaftesburys Vorstellung eines angeborenen Moralvermögens aus, indem er einen weiteren Beitrag zu den (von Keith Thomas so genannten) »neuen Sensibilitäten« leistete, die sich im Laufe des Jahrhunderts entwickelt haben und zu denen auch eine Sensibilität gegenüber Tierquälerei gehörte (viele Vereine zur Verhinderung von Grausamkeit entstanden infolge dieser neuen Betonung der Gefühle als einer Richtschnur moralischen Handelns).[6]

David Hume greift die Gedanken seiner Vorgänger auf und betont, es existiere ein »unserer Natur ... eingepflanztes« »natürliche[s] Mitgefühl«[7]. »Würde ein Spaziergänger ebenso gern auf die gichtkranken Zehen eines anderen treten, mit dem er keinen Streit hat, wie auf den harten Stein und das Pflaster?« (Hume, 62 f.). Aus solchen Beispielen, so behauptet Hume,

5 Vgl. Joseph Duke Filanowicz: »Ethical Sentimentalism Revisited«, in: *History of Philosophy Quarterly* 6, No. 2 (April 1989) S. 189–206, für eine [...] erneute Bekräftigung von Shaftesburys System als »einer ernsthaften und lebendigen Option für die zeitgenössische Moraltheorie« (S. 189).

6 Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York 1983, S. 175–76.

7 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), La Salle (Ill.) 1960, S. 67, 146. – Dt.: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. und hrsg. von Manfred Kühn, Hamburg 2003. Zitiert nach der deutschen Ausgabe, dort S. 69, 144. Weitere Nachweise folgen im Text. Vgl. auch deutsche Ausgabe in der Übersetzung von Gerhard Streminger, Stuttgart 2002.

»müssen wir a priori schließen, daß es für ein Geschöpf wie den Menschen ebenso unmöglich ist, der Wohlfahrt und dem Unglück seiner Mitgeschöpfe gegenüber vollkommen gleichgültig zu sein, wie es ihm unmöglich ist, nicht unmittelbar und ohne weitere Rücksicht oder Betrachtung das als gut zu bezeichnen, was das Glück fördert, und das als schlecht, was zum Unglück führt, sofern nicht etwas durch eine bestimmte Vorliebe hervorgerufen wurde« (Hume, 67).

Er folgert, dass »die Moralität durch das Gefühl bestimmt ist. Sie definiert die Tugend als *jede geistige Handlung oder Eigenschaft, die in einem Zuschauer das angenehme Gefühl der Billigung hervorruft*, und das Laster als dessen Gegenteil« (Hume, 128). Außerdem: »Der Beifall oder der Tadel ... kann nicht das Werk des Verstandes, sondern nur das Werk des Herzens sein; und es ist weder ein spekulatives Urteil noch eine Behauptung, sondern ein aktives Fühlen oder Empfinden« (Hume, 129).

Die Thesen der Theoretiker des 18. Jahrhunderts, dass es ein angeborenes, natürliches Mitgefühl gibt, haben durch Charles Darwin und in jüngerer Zeit durch die SoziobiologInnen zusätzliche wissenschaftliche Glaubwürdigkeit erhalten. Sie argumentieren, dass natürliche Selektion zum Phänomen des »Altruismus gegenüber Verwandten« geführt habe; bei diesem handelt es sich um eine angeborene Sorge um das Überleben der eigenen Verwandten (und damit der eigenen Gene), die sich bei den meisten Tieren findet.[8] Darwin behauptete in *The Descent of Man* (1871) sogar, dass bei höheren Säugetieren ein solcher Altruismus sich auf Nichtverwandte ausgedehnt habe (Rachels, 157).

In einer neueren interessanten Erweiterung dieser Auffassung, »Animal Liberation and Environmental Ethics«

8 James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford 1990, S. 77, 147–57. Ein weiterer Nachweis folgt im Text. Vgl. auch Helena Cronin, *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*, Cambridge 1991.

(1988), weist J. Baird Callicott darauf hin, dass der *Altruismus gegenüber Verwandten* eine natürliche Grundlage für die menschliche Sorge um Haustiere und die emotionale Bindung an sie darstellt, weil diese, historisch betrachtet, immer schon zur unmittelbaren menschlichen Gemeinschaft gehört haben (und somit in einem gewissen Sinn immer schon »Verwandte« gewesen sind). Es bestehe, so behauptet er, eine Art »evolutionär entstandener und unausgesprochener Gesellschaftsvertrag« zwischen diesen Tieren und Menschen.[9]

Auch Schopenhauer, der Kants Moraltheorie direkt zu widerlegen versucht, behauptet wie Hume, dass die Moral ihre Wurzeln im Mitgefühl habe: »Nur sofern eine Handlung aus [Mitleid] entsprungen ist, hat sie moralischen Werth«[10]. Und Mitleid, so behauptet er, erfordere eine Art einfühlende Identifikation, damit man die Situation des Anderen verstehen könne. Es erfordert, »daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines ... Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise *mit ihm identificirt* sei, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, ... aufgehoben sei« (Schopenhauer, 106). (Es ist anzumerken, dass spätere Mitgefühlstheoretiker, wie etwa Scheler und Mercer, an Schopenhauer beziehungsweise Hume kritisierten, dass diese sich eher auf Einfühlung als auf Mitgefühl stützen und damit im Identifikationsprozess einen Verlust des Selbst billigen, den Scheler und Mercer ablehnen.)

Schopenhauer betont jedoch die emotionale Komponente des Mitleids. Man versteht den Schmerz eines Anderen durch »das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d.h. [die] ganz unmittelbare ... *Theilnahme* ... am *Leiden* eines Andern ... Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächten* Menschenliebe« (Schopenhauer, 107).

»[G]ränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten« (Schopenhauer, 135). Schopenhauer nimmt ausdrücklich auch Tiere in diese moralische Gemeinschaft auf. Eine auf Mitleid beruhende Ethik zeichne sich dadurch aus, »daß sie auch die *Thiere* in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, ... ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents« (Schopenhauer, 137 f.).

Schopenhauers Moraltheorie wurzelt in seiner Metaphysik, welche die indische Unterscheidung zwischen dem enthält, was er (in seinem Hauptwerk) den »Willen« und die »Vorstellung« nennt. Der *Wille* ist eine Art undifferenzierte Gesamtheit des Seins, zu der alle Lebewesen gehören. Er liegt dem Schleier der Erscheinungen, dem Schleier getrennter Individuen – der *Maya* oder der *Vorstellung* – zugrunde. Durch die Gesamtheit des Seins sind wir mit allen anderen Wesen verbunden, und durch das Mitleid wissen wir von dieser Verbindung; das Mitleid durchbricht die Schranken der Individuation und des Egoismus (Schopenhauer, 169 f.).

Ähnlich wie Schopenhauer und Hume behaupten auch nachfolgende MitgefühlstheoretikerInnen, das Mitgefühl gehe der Gerechtigkeit logisch voraus; das heißt, es muss zuerst die Erfahrung des Mitgefühls da sein, bevor es irgendwelche Gerechtigkeitsforderungen geben kann. In der Tat ist es das Mitgefühl, welches festlegt, wer unter den Schutz der Gerechtigkeit gestellt werden sollte. [...]

9 J. Baird Callicott, »Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again«, in: Eugene C. Hargrove (Hrsg.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, Albany (N. Y.) 1992, S. 156. [...]

10 Arthur Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral* (1841), hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2007, S. 107. Weitere Nachweise folgen im Text.

Tom Regan kritisiert an der feministischen »Ethik der Fürsorge«, dass sie kein Mittel bereithalte, um die individuelle Erfahrung der Fürsorge und des Mitgefühls zu universalisieren. »Welche Mittel gibt es in der Fürsorgeethik, die die Menschen dazu veranlassen können, die Ethik ihres Umgangs mit Individuen zu bedenken, die *außerhalb* des bestehenden Kreises der von ihnen geschätzten zwischenmenschlichen Beziehungen stehen?« (Regan, 95). In Wirklichkeit, so behauptet er, »kümmert es die meisten Menschen nicht sehr, was mit [nichtmenschlichen Tieren] geschieht ... ihre Fürsorge scheint ... auf ›Heimtiere‹ oder auf knuddelige oder seltene Exemplare wild lebender Tiere begrenzt zu sein. Was soll dann, wenn man die Fürsorgeethik zugrunde legt, aus denjenigen Tieren werden, die den Menschen egal sind?« (Regan, 96). Kurz: Wie verallgemeinert man die individuellen und partikularen Fälle von Fürsorge und Mitleid, damit alle Geschöpfe in eine Ethik der Fürsorge aufgenommen werden können?

Regan behauptet, dass eine solche Erweiterung nur mit Hilfe logischer Erwägungen möglich sei. Man dehnt die Fürsorge für die eigenen Kinder auf die Kinder der Nachbarn aus, weil es unlogisch und inkonsistent wäre, dies nicht zu tun. »Ob ich mich [emotional um die Nachbarskinder] sorge oder nicht, ich sollte es tun, und es ist die Logik, die mich zur Erkenntnis dieses Sollens führt« (Regan, 140). Das Typische an Regans Ablehnung der Emotion oder des Mitgefühls als Grundlage moralischer Entscheidungsfindung ist offensichtlich. Aber wäre es nicht ebenso wahrscheinlich, dass man, wenn die Nachbarskinder in Not wären, mit ihnen mitfühlen würde und sich so sehr um sie sorgen würde, dass man ihnen hilft? Und wäre es nicht unwahrscheinlich, dass man zunächst innehielte, um zur Bestimmung einer angemessenen moralischen Handlung Prinzipien der Logik und Konsistenz auszuarbeiten, wenn diese Kinder zum Beispiel vor Schmerz schreien würden? (Natürlich kann man nähere Umstände erdenken, die die Entscheidung, ob man den Kindern helfen sollte oder nicht, beeinflussen würden, aber das ist irrelevant für die Frage, um die es hier geht. Denn diese lautet, ob man auf das Leiden Nichtverwandter auf einer rationalen oder einer emotionalen Grundlage reagiert.)

Es ist eine offensichtliche Tatsache, dass man mit völlig fremden Menschen Mitgefühl empfinden kann und dies auch oft tut. Wenn ich im Fernsehen verfolge, wie Kinder in Somalia hungern, oder wenn ich etwas über die brutale Vergewaltigung von Frauen in Bosnien höre – Menschen, über die ich wenig weiß und die ich mit Sicherheit nicht persönlich kenne –, so *empfinde* ich dennoch Mitgefühl; ihre Not geht mir nahe und ich bin zu dem Versuch motiviert, ihnen zu helfen. Daher behaupte ich – gemeinsam mit Hume und anderen MitgefühlstheoretikerInnen –, dass Mitgefühl sich leicht universalisieren lässt.

Virginia Held behauptet in einer neueren Kritik an der rationalistischen Ethik, dass diese aufgrund ihrer Abhängigkeit von einer Theorie, die sich auf universale, abstrakte »Personen« stützt, die Erfahrung des »bestimmten Anderen«, die persönliche emotionale Beziehung, die man mit einer realen Person hat, vernachlässige. Jedoch, so behauptet sie, brauchen »bestimmte Andere« keine individuellen Personen zu sein, die man persönlich kennt; vielmehr können das auch »reale hungernde Kinder in Afrika [sein], in die man sich einfühlt ... nicht nur diejenigen, denen wir in einem traditionellen Kontext von Verwandtschaft, Nachbarschaft oder Freundschaft nahestehen. Aber bestimmte Andere sind dennoch nicht ›alle vernünftigen Wesen‹ oder ›die größte Zahl‹« (bei Letzterem handelt es sich um Anspielungen auf kantische beziehungsweise utilitaristische Abstraktionen).[11] Es ist eine

11 Virginia Held, »Feminism and Moral Theory«, in: Eva Feder Kittay / Diana T. Meyers (Hrsg.), *Women and Moral Theory*, Totowa (N. J.) 1987, S. 118.

besondere qualitative Erfahrung, die in der zeitgenössischen rationalistischen Theorie fehlt: das emotionale, mitfühlende Verstehen eines anderen Lebewesens. Es ist genau diese »persönliche« Dimension, die MitgefühlstheoretikerInnen wieder in die Moraltheorie zurückbringen würden.

Wir sehen nun, dass MitgefühlstheoretikerInnen Kant widerlegen, indem sie argumentieren, dass Mitgefühl de facto eine Form des Erkennens darstellt, die eine kognitive Dimension beinhaltet. Es ist also weder launisch und unberechenbar, noch führt es zu einer Auslöschung des denkenden oder fühlenden Selbst. Es lässt sich leicht universalisieren, obwohl [...] solche Ausweitungen oft von mächtigen sozialen und politischen Institutionen unterdrückt werden.

Eine Reihe von Feministinnen, darunter ich selbst, haben behauptet, die Ethik der Behandlung von Tieren sollte auf das gegründet werden, was jene früheren TheoretikerInnen als ›Mitgefühl‹ bezeichneten. [...]

Einige Feministinnen haben Carol Gilligans »Ethik der Fürsorge« als Grundlage für eine Theorie des Tierschutzes weiterentwickelt. [...] Obwohl Gilligans Buch *In a Different Voice* (1982) vielfach kritisiert und stark erweitert wurde (vgl. insbesondere Larabee und Kittay und Meyers), bleibt es die klassische Darstellung der Fürsorgeethik. In diesem System gilt:

> »Das moralische Problem entsteht nicht aus konkurrierenden Rechten, sondern aus miteinander in Konflikt stehenden Verantwortlichkeiten, und es setzt zu seiner Lösung eine Denkweise voraus, die weniger formal und abstrakt, sondern eher kontextbezogen und narrativ ist. Eine solche Konzeption der Moral, bei der es um die Tätigkeit der Fürsorge geht, stellt das Verständnis von Verantwortung und Beziehungen in den Mittelpunkt der moralischen Entwicklung, während die Konzeption der Moral als Fairness die moralische Entwicklung mit dem Verständnis von Rechten und Regeln verknüpft.«[12]

[...] Fürsorge ist ein wichtiger ethischer Ausgangspunkt, aber um effektiv zu sein, muss sie von einer zutreffenden politischen Sichtweise durchdrungen werden. Eine Reihe von TheoretikerInnen (darunter insbesondere Sara Ruddick und Deane Curtin)[13] haben hierauf aufmerksam gemacht. Als gutes Beispiel dafür, wie ein politischer Rahmen die Fürsorge-Perspektive bereichert, kann man Marylin Friedmans Erörterung der berühmten Heinz-Hypothese ansehen (die unter anderem von Gilligan diskutiert wird). Dabei geht es um einen Mann, Heinz, dessen sterbende Ehefrau nur durch ein spezielles Medikament gerettet werden kann. Die Preise des Apothekers sind so unangemessen hoch, dass Heinz sich das Medikament nicht leisten kann. Die ethische Frage, die in der Hypothese aufgeworfen wird, lautet: Wie würde sich Heinz richtig verhalten? Sollte er das Gesetz befolgen (und seine Frau damit wahrscheinlich sterben lassen) oder sollte er das Medikament stehlen und seine Frau damit retten? Friedman macht darauf aufmerksam, dass die wirkliche Antwort auf diese Frage durch eine politische Analyse eines Systems gegeben werde, welches denjenigen Menschen eine medizinische Versorgung verweigert, die sie sich nicht leisten können, und welches »zulässt, dass sich die meisten Ressourcen der medizinischen Versorgung in Privatbesitz befinden, dass sie auf dem Markt zur Gewinnerzielung privat weiterverkauft werden und dass sie Men-

12 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge 1982, S. 19.

13 Sara Ruddick, »From Maternal Thinking to Peace Politics«, in: Eve Browning Cole / Susan Coultrap-McQuin (Hrsg.), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Bloomington 1992, S. 141–56; Deane Curtin, »Toward an Ecological Ethic of Care«, in: *Hypatia* Vol. 6, No. 1 (1991) S. 60–74. Vgl. auch meine eigene Besprechung in *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*, rev. Aufl., New York 1992, S. 199–200.

schen, die sich den Marktpreis nicht leisten können, privat vorenthalten werden«[14]. Während die traditionelle kantische Antwort auf das Heinz-Dilemma lautet, dass Heinz nicht stehlen darf (Kant: »[I]ch soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.*«[15]), und während die Antwort der Fürsorgeethik lautet, dass er stehlen sollte, weil er in diesem besonderen Kontext für seine Frau verantwortlich sei und weil Diebstahl ein geringeres Übel sei als der Tod, würde die Antwort einer politischen Fürsorgeethik die zusätzliche Dimension enthalten, dass es auch den politischen und ökonomischen Kontext, in dem Menschen moralische Entscheidungen treffen müssen, zu beachten gilt. So wird in diesem Fall das von Konzernen gesteuerte Gesundheitssystem zum Erzhalunken, und der Vorfall sollte motivieren, tätig zu werden, um das System zu ändern. Das ist die wirklich moralische Handlung, die als Konsequenz aus dem Heinz-Dilemma erfolgen sollte. [...]

Zusätzlich zur Beurteilung von Machtbeziehungen bringt eine politische Perspektive auch eine Berücksichtigung von Bedürfnissen mit sich. Auf individueller Ebene muss eine fürsorgende Reaktion eine Bestimmung der Bedürfnisse einer Person oder eines Tieres enthalten. Wie Rita Manning anmerkt, erfordert Fürsorge »die Bereitschaft, ... den Bedürfnissen anderer ungetrübte Aufmerksamkeit zu schenken«[16]. Diese Einstellung, die manche als »aufmerksame Liebe« bezeichnet haben (vgl. unten), geht darüber hinaus, lediglich die Rechte eines Anderen zu respektieren. [...]

14 Marilyn Friedman, »Care and Context in Moral Reasoning«, in: Kittay/Meyers (Hrsg.), *Women and Moral Theory*, a. a. O., S. 202. [...]

15 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), hrsg. von Theodor Valentiner, Einleitung Hans Ebeling, Stuttgart 1984, S. 40.

16 Rita Manning, »Just Caring«, in: Cole/Coultrap-McQuin (Hrsg.), *Explorations in Feminist Ethics*, a. a. O., S. 45.

In ihrer Analyse von Gilligans Ethik schlägt Seyla Benhabib (anknüpfend an Jürgen Habermas) eine »kommunikative Ethik der Bedürfnisinterpretationen«[17] vor. Dies impliziert eine Ethik, bei der die Unterdrückten Gelegenheit haben, ihre Bedürfnisse zu äußern, und bei der ethische Entscheidungen in einem dialogischen Verfahren getroffen werden. [...]

Ein solches Gespräch kann nur entstehen, wenn man seine »aufmerksame Liebe« auf den Anderen richtet.

Bei der *aufmerksamen Liebe* handelt es sich um eine Ausübung der moralischen Vorstellungskraft, wie sie von den zahlreichen oben zitierten MitgefühlstheoretikerInnen eindringlich nahegelegt wurde. Der Ausdruck stammt jedoch genau genommen von Simone Weil, die im Jahre 1942 feststellte:

> »Die Fülle der Nächstenliebe besteht einfach in der Fähigkeit, den Nächsten fragen zu können: ›Welches Leiden quält dich?‹ Sie besteht in dem Bewusstsein, dass der Unglückliche existiert, nicht als Einzelteil einer Serie, nicht als ein Exemplar der sozialen Kategorie, welche die Aufschrift ›Unglückliche‹ trägt, sondern als Mensch, der völlig unseresgleichen ist und dem das Unglück eines Tages einen unnachahmbaren Stempel aufgeprägt hat. Hierzu genügt es – aber das ist zugleich auch unerlässlich –, dass man versteht, einen gewissen Blick auf ihn zu richten.
> Dieser Blick ist vor allem ein aufmerksamer Blick.«[18]

Es war Iris Murdoch, die Weils Einsicht zu einer grund-

17 Seyla Benhabib, »The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory«, in: Kittay/Meyers (Hrsg.), *Women and Moral Theory*, a. a. O., S. 168. [...]

18 Simone Weil, »Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu« (1942), in: *Attente de Dieu*, Paris 1950, S. 79. – Dt.: »Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe«, in: *Das Unglück und die Gottesliebe*, übers. von Friedhelm Kemp, München 1953, S. 108. Zitiert nach der deutschen Ausgabe.

legenden moralischen Idee ausgearbeitet hat, eine Idee, auf die sich zahlreiche Feministinnen gestützt haben, weil sie die für eine Fürsorgeethik notwendige Epistemologie bereitstellt.[19] Murdoch entfaltete diese Idee in mehreren Aufsätzen und in ihrem Buch *The Sovereignty of Good* (1971). Bei der »aufmerksamen Liebe« geht es um eine moralische Umorientierung, die verlangt, dass man sein Aufmerksamkeitsvermögen entwickelt. Es handelt sich um eine Disziplin, die der von großen KünstlerInnen oder Gelehrten ausgeübten ähnelt (Weil verwandte die Idee ursprünglich in einem Aufsatz über die Disziplin beim Lernen und Studieren). Wie andere MitgefühlstheoretikerInnen feststellten, reißt diese Umorientierung solipsistische Barrieren nieder; sie zwingt die Aufmerksamkeit, sich nach außen zu richten, auf andere und darauf, was diese gerade erleben. Murdoch merkt an: »Die Aufmerksamkeit richtet sich wider die Natur, nach außen, weg vom Selbst, das alles auf eine falsche Einheit reduziert, hin zur großen, überraschenden Vielfalt der Welt, und die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit so auszurichten, heißt Liebe« (Murdoch, 66). An der Stelle, an der Murdoch darauf hinweist, dass Weil diesen Ausdruck geprägt hat, sagt sie, Weil meine damit »die Idee eines gerechten und liebenden Blickes, der auf eine individuelle Realität gerichtet ist« (Murdoch, 34). Eine solche Aufmerksamkeit, so betont Murdoch, sei »das typische und eigentliche Merkmal eines tätigen moralischen Akteurs« (Murdoch, 34).

Wie Mercer erkennt auch Murdoch: Die Realität eines anderen oder einer anderen wirklich zu sehen, bedeutet, ihn oder sie als ein Subjekt mit Bedürfnissen, die von den

19 Vgl. insbesondere Margaret Urban Walker, »Moral Understandings: Alternative ›Epistemology‹ for a Feminist Ethics«, in: Cole/Coultrap-McQuin (Hrsg.), *Explorations in Feminist Ethics*, a. a. O., S. 165–75; Ellen L. Fox, »Seeing through Women's Eyes: The Role of Vision in Women's Moral Theory«, in: Cole/Coultrap-McQuin (Hrsg.), *Explorations in Feminist Ethics*, a. a. O., S. 111–16; [...] und Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, New York 1971.

eigenen unabhängig sind, zu konstituieren: »Je mehr ... [man] sieht, dass jemand anderes ... Bedürfnisse und Wünsche hat, die so anspruchsvoll sind wie die eigenen, umso schwerer wird es, eine Person als Sache zu behandeln« (Murdoch, 66).

Den Anderen als ein Subjekt anzuerkennen bedeutet (um Martin Bubers berühmte Unterscheidung zu verwenden), den Anderen als ein *Du* zu verstehen, nicht als ein *Es*. [...]

Die Mitgefühlstheorie der Vergangenheit wird nun, nachdem sie lange Zeit in den Hintergrund gedrängt war, von einer kraftvollen neuen Welle der Moraltheorie verstärkt. Diese wird von den Vertreterinnen einer feministischen Fürsorgeethik vorgebracht, die ihre Ethik aus der Erfahrung der Unterdrückten ableiten und fordern, dass Ethik in einer fürsorgenden Praxis und einer Epistemologie aufmerksamer Liebe gründen sollte. Ein solcher Fokus muss nicht – oder besser: darf nicht – den politischen Kontext, in dem sich unser Moralbewusstsein entwickelt und in dem unsere moralischen Handlungen stattfinden, aus dem Blick verlieren. Aber er verliert auch den individuellen Fall nicht aus dem Blick. Im Gegensatz zum kantischen Rationalismus umfasst er *sowohl* das Persönliche *als auch* das Politische.

[...] [M]enschen, die aufmerksame Liebe üben, *sehen* [...] die zu Fall gebrachte Kuh im Pferch des Schlachthofes; aber sie sehen auch die Agrar- und Milchwirtschaft. Sie sehen den Affen von Silver Spring*; aber sie sehen auch die Pharmaindustrie und die Kooperation mit den Universitäten.

* Alex Pacheco, Mitbegründer der Tierrechtsorganisation PETA, begab sich 1981 in ein Labor für Verhaltensforschung in Silver Spring, Maryland, um die dort herrschenden Zustände zu dokumentieren. Der leitende Forscher Edward Taub nahm in diesem Labor radikale Versuche an Affen vor: Er durchtrennte Nervenbahnen, um bestimmte Gliedmaßen zu lähmen; daraufhin versuchte er mit Hilfe von Elektroschocks und anderen Formen der Schmerzzufügung, die Gliedmaßen wieder zum Bewegen zu bringen.

Eine politische Analyse ist also unentbehrlich – besonders für die Formulierung einer effektiven und angemessenen ethischen Antwort. Aber die Motivation für diese Antwort bleibt die anfängliche Erfahrung des Mitgefühls. Indem wir die nationale Aufmerksamkeit auf die Realität des Leidens individueller Tiere zurücklenken, können wir, denke ich, die Antwort des Mitgefühls zu neuem Leben erwecken und die moralische Vorstellungskraft reaktivieren, so wie es in diesem Aufsatz skizziert wurde. Die Tierschutzbewegung braucht sich nicht länger nur auf abstrakte utilitaristische und rechtstheoretische Forderungen gleicher Gerechtigkeit für Tiere zu stützen. Vielmehr sollte sie erkennen, dass eine praktikable Ethik für die Behandlung von Tieren ihre Grundlage im Mitgefühl finden kann, in einer leidenschaftlichen Sorge um das Wohlergehen der Tiere.

Pacheco wandte sich mit seinen Fotos an die Polizei, die das Labor durchsuchte und Taub festnahm. Gegen Taub wurde ein Gerichtsverfahren wegen Tierquälerei eingeleitet, und es kam zur ersten Verurteilung eines Tierexperimentators in der Geschichte der USA (das Urteil wurde später aufgehoben). Der Fall der »Silver Spring Monkeys« führte zur Verabschiedung eines Tierschutzgesetzes im Jahre 1985. Anm. d. Übers.

Tugendethik

ROSALIND HURSTHOUSE

Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere

Die Anwendung der Tugendethik auf moralische Probleme sollte unkompliziert sein. Schließlich läuft sie im Grunde nur darauf hinaus, dass man sich der Begriffe der Tugend und des Lasters bedient, wenn man überlegt, wie man handeln sollte. »Ich darf nicht am Schwanz der Katze ziehen, weil es grausam ist«, könnte ich mir sagen, und das ist gewiss ziemlich einfach. Allerdings stellt sich, wenn man sich als TugendethikerIn in aktuelle Moraldebatten einschaltet, die Anwendung der Tugendethik als sehr schwierig heraus. Natürlich kann es schwierig sein, die Begriffe der Tugend und des Lasters korrekt anzuwenden. Man könnte z. B. ein hohes Maß an praktischer Klugheit benötigen, um zu entscheiden, ob es in einem bestimmten Fall grausam ist, eine schmerzliche Wahrheit auszusprechen, oder nicht. Aber das scheint nicht das Hauptproblem zu sein. Meiner Erfahrung nach besteht das Hauptproblem schlicht darin, den Einstieg zu finden. Wieso? Nun, was ich am schwierigsten fand, als ich begann, die tugendethische Position zur Abtreibung auszuarbeiten, war, die Denkstruktur, welche die anderen beiden Ansätze* dem Problem übergestülpt hatten, abzustoßen. Und ich hatte die gleiche Schwierigkeit, als ich versuchte, über die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere nachzudenken. Wir können erst anfangen, wenn wir genug Platz geschaffen

* Gemeint sind Konsequentialismus und Deontologie. Anm. d. Übers.